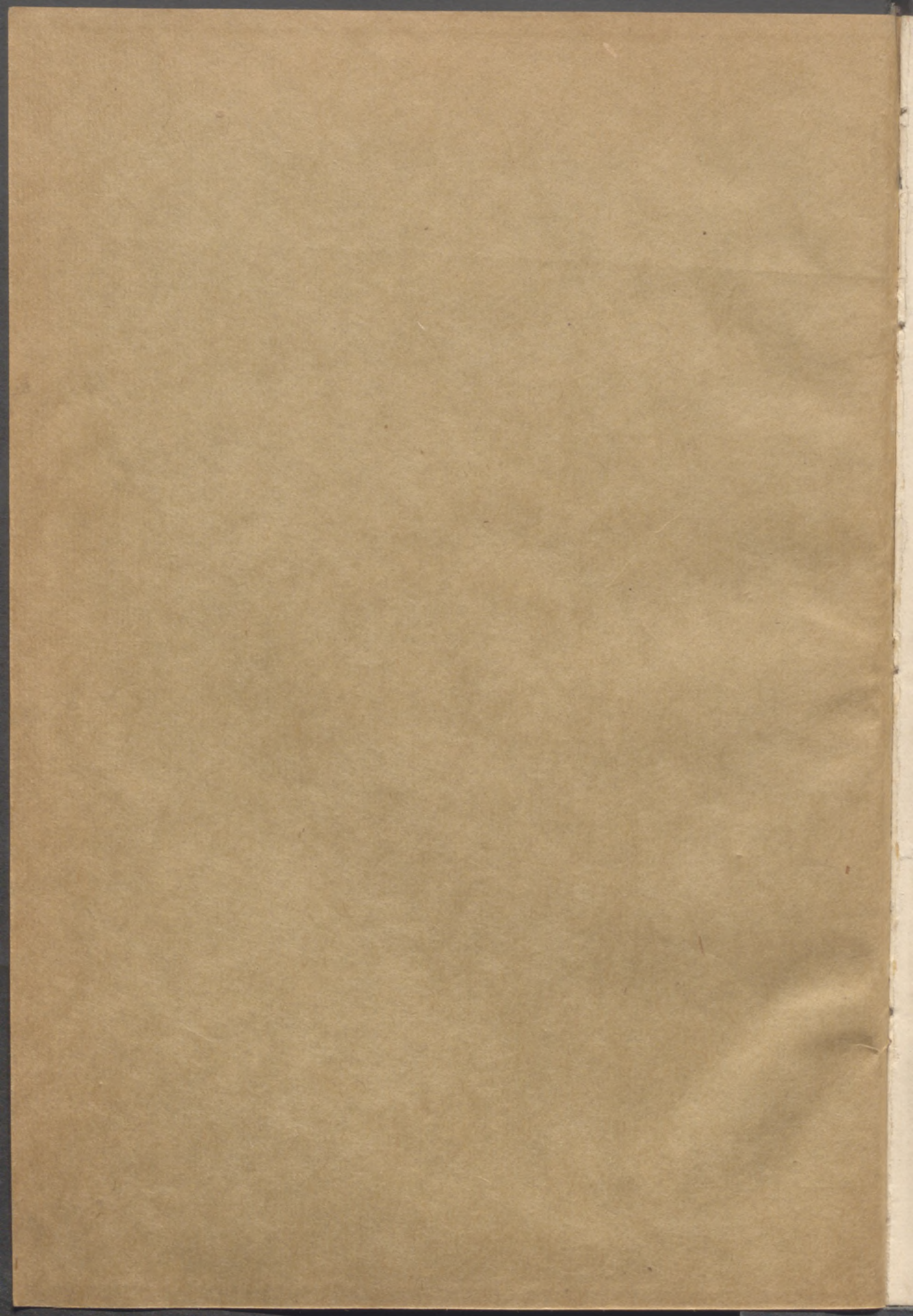
Neue Jahrbücher
Ua 259
1931



NEUE JAHRBÜCHER
FÜR WISSENSCHAFT UND JUGENDBILDUNG

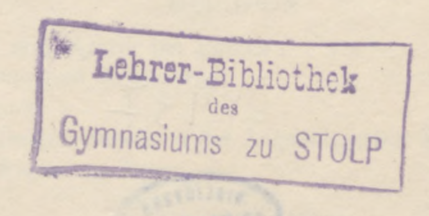
HERAUSGEGEBEN VON

HEINRICH WEINSTOCK · ERNST WILMANNS
EDUARD SCHÖN



7. JAHRGANG 1931

MIT ACHT TAFELN





VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN


BIBLIOTEKA
UNIWERSYTECKA
W TORUNIU

INHALTSVERZEICHNIS

PÄDAGOGIK

PHILOSOPHIE

RELIGION

DEUTSCHKUNDE

GESCHICHTE UND ERDKUNDE

ALTERTUMSKUNDE

NEUE SPRACHEN

KUNST

MATHEMATIK UND NATURWISSENSCHAFTEN

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

TAGUNGSBERICHTE

MITARBEITERVERZEICHNIS

Fox, Oberstudiendirektor Dr. Robert, Breslau
Fricke, Lic. Dr. Gerhard, Göttingen
Gantenberg, Oberstudienrätin Dr. Mathilde, Bad Kreuznach
Graf, Studienrat Dr. Otto, Magdeburg
Griesinger, Oberstudiendirektor Dr. Rudolf, Stuttgart
Haake, Univ.-Professor Dr. Paul, Berlin
Harder, Univ.-Professor Dr. Richard, Kiel
Havenstein, Studienrat Martin, Berlin-Schmargendorf
Herbig, Privatdozent Dr. Reinhard, Heidelberg
Jonas, Studienassessor Dr. Wilhelm, Wuppertal-Barmen
Junker, Univ.-Professor Dr. Heinrich, Leipzig
Kaufmann, Studienrat Dr. Heinrich, Wuppertal-Barmen
Kohn-Bramstedt, Studienassessor Dr. Ernst, Frankfurt a. M.-Sossenheim
Landshut, Dr. Siegfried, Hamburg
Laqueur, Univ.-Professor Dr. Richard, Tübingen
Leitschuh, Studiendirektor Dr. Max, Traunstein i. B.
Lesky, Univ.-Professor Dr. Albin, Eggenberg b. Graz
Lewalter, Studienrat Dr. Ernst, Hamburg
Lochner, Studienrat Dr. Johannes, Potsdam
Lucke, Oberschulrat Professor Dr. Wilhelm, Stettin
Lützeler, Privatdozent Dr. Heinrich, Bonn
Meng, Dr. med. Heinrich, Frankfurt a.M.
Metzner, Ministerialrat Professor Dr. Karl, Berlin
Mommsen, Univ.-Professor Dr. Wilhelm, Marburg/Lahn
Nielen, Universitätsseelsorger Dr. Josef Maria, Frankfurt a. M.
Oppermann, Privatdozent Dr. Hans, Heidelberg-Rohrbach
Petriconi, Univ.-Professor Dr. Hellmuth, Frankfurt a. M.
Redeker, Akademiedozent Lic. Dr. Martin, Kottbus
Richter, Oberstudienrat Professor Dr. Julius, Frankfurt a. M.
Ritter, Dr. Joachim, Hamburg
Rumpf, Univ.-Professor Dr. Andreas, Köln
Schachermeyr, Univ.-Professor Dr. Fritz, Jena
Scheerer, Dr. M., Hamburg
Schlemmer, Oberschulrat Hans, Berlin-Lichterfelde
Schön, Professor Dr. Eduard, Hamburg
Schröteler, Pater Dr. Josef, Düsseldorf
Seifert, Studienrat Hans, Wuppertal-Barmen
Spiekerkötter, Studienrat Dr. Heinrich, Bielefeld
Spitzer, Univ.-Professor Dr. Leo, Köln
Stenzel, Univ.-Professor Dr. Julius, Kiel
von Tiling, D. Magdalene, Berlin-Friedenau
Volkmann, Studienrat Dr. Hans, Marburg/Lahn
Vowinckel, Studiendirektor Lic. Dr. Ernst, Altona
Wachsmuth, Geheimrat Univ.-Professor Dr. Richard, Frankfurt a. M.
von Wartburg, Univ.-Professor Dr. W., Leipzig
Wassermann, Gymnasialprofessor Dr. Felix, Mannheim
Weber, Akademieprofessor Erich, Kottbus
Wechsler, Gerhard, Leipzig
Wecker, Oberstudienrat Dr. Otto, Göttingen
Weinstock, Studiendirektor Dr. Heinrich, Frankfurt a. M.
Weise, Univ.-Professor Dr. G., Tübingen
Weisgerber, Univ.-Professor Dr. Leo, Rostock
Wiegand, Oberstudienrat Dr. Julius, Köln-Deutz
Wilmanns, Oberstudiendirektor Dr. Ernst, Wuppertal-Barmen
Windisch, Univ.-Professor Dr. Hans, Kiel
Wolff, Privatdozent Dr. Erwin, Königsberg

WAS IST LEBENDIG UND WAS IST TOT IN DER PHILOSOPHIE DES KLASSISCHEN ALTERTUMS?

VERSUCH EINER GESCHICHTSPHILOSOPHIE DER PHILOSOPHIEGESCHICHTE

Von Julius Stenzel

1. Die Frage bedarf der näheren Bestimmung. Ich verstehe sie so: Was ist tot, was ist lebendig für die gegenwärtige Philosophie, nicht für die historische Altertumswissenschaft, die diesen Unterschied nicht anzuerkennen braucht; denn diese hat im Gegenteil die Pflicht, den Zusammenhang der Geschichte im großen und kleinen zu erforschen, um der immer richtigeren Erfassung und damit mittelbar der größeren Lebensmöglichkeit des wahrhaft Lebendigen willen. Also erstens: was ist lebendig für die Philosophie. Zweitens kann ich hier nur die deutsche Philosophie zugrunde legen, in der ich lebe und arbeite. Diese Philosophie befindet sich aber augenblicklich in einer lebhaften Bewegung, die lange verdeckte Probleme wieder ans Licht zieht. Deshalb kann drittens die Frage mindestens ebensosehr sein: was ist noch tot, was ist schon wieder lebendig — obwohl mein Thema mir die scheinbar einfachere Frage nahelegt: was ist bereits endgültig tot, was besteht noch.

2. Diese einfachere letzte Frage ist nur zu beantworten aus einer gleichmäßig fließenden Tradition heraus, in der sich von selbst eine Auslese des Tradierten einstellt, die einfach registriert werden kann. Die griechische Philosophie aber hat in Deutschland eine solche ruhige und stetige Tradition nur innerhalb der katholischen kirchlichen Philosophie, also unter einem ganz besonderen Gesichtspunkt. Die freie Philosophie hat so wenig wie das allgemeinere Bewußtsein der Gebildeten ein gesichertes, auf fester Tradition beruhendes Verhältnis zur Antike überhaupt, und demnach auch nicht zur antiken Philosophie. Die Deutschen haben die Antike immer wieder verlieren und dann sich neu 'erwerben müssen, um sie zu besitzen', und für die Lebendigkeit der Antike gilt das Goethesche 'stirb und werde'. So suchen wir auch heute ein neues Verhältnis zur Antike, bei dem die griechische Philosophie vielleicht sogar wichtiger ist als die anderen Bereiche der antiken Kultur.

3. Da die antike Philosophie enger als jede andere mit der Kultur ihres Zeitalters zusammenhängt, so entwickle ich erst kurz die allgemeine Frage: in welchem

Anmerkung der Schriftleitung: Referat auf dem VII. Internationalen Kongreß für Philosophie in Oxford am 2. September 1930 über die Frage 'What is alive and what is dead in the Philosophy of classical antiquity?'

Sinne kann heut von einer Wiederbelebung, einer Renaissance der Antike überhaupt gesprochen werden? Dann wird die durch das Thema geforderte engere Frage neu beantwortet werden können: auf welche philosophischen Motive richtet sich besonders die Neubelebung der antiken Philosophie, welche ihrer Züge werden in dem eigenen Leben der heutigen deutschen Philosophie besonders erweckt? Welche antiken Philosophen haben demnach Anspruch darauf, als lebendigste bezeichnet zu werden?

Die allgemeine These, daß wir Deutschen ein neues Verhältnis zur Antike überhaupt erstreben, ist zunächst zu begründen. Die jetzige Generation glaubt wie der Klassizismus des XVIII. Jahrhunderts wieder an Werte, die in der Antike vorbildlich verwirklicht worden sind; sie übernimmt aber vom Historismus des XIX. Jahrhunderts die nähere und schärfere Anschauung der geschichtlichen wirklichen Kulturgebilde. Sie versucht also im Sinne Platons, an den Verleiblichungen, *εἴδωλα*, der Antike die körperlosen Ideen, *ἀσώματα εἴδη*, zu erfassen; sie abstrahiert aber nicht etwa diese von jenen, noch läßt sie beide unklar ineinander verfließen, sondern sie sucht durch eine volle Hingabe an die konkrete Realität der Antike deren Kraft, *δύναμις* und *οἰκεία ἀρετή* sich einzuverleiben. Gerade daraus, daß diese 'Idee' einmal so und nicht anders in unwiederholbarer Einzigkeit in geschichtlicher Existenz offenbar geworden ist, ziehen wir den geheimen Glauben an ihre dauernde Kraft:

> Was einmal war, in allem Glanz und Schein,
> Es regt sich dort, denn es will ewig sein. (Faust II.)

Auch religiöser Glaube schöpft gerade aus dem Eintritt des Ideellen in die zeitliche Existenz die Hoffnung, die ewige Forderung des Ideellen immer neu erfüllen zu können.

4. Schon dieser Vergleich zeigt, daß hier ein geschichtsphilosophisches Paradoxon vorliegt, das aus einem neuen Bewußtsein und Erlebnis der Geschichtlichkeit unseres Daseins entspringt. Die Bildungsgeschichte aller europäischen Völker wurzelt zwar in der Antike, aber wir können uns selbst nur denken als Gebilde eines bestimmten Volkes, das durch seine geschichtliche Entwicklung und viele andere Einflüsse bestimmt ist; deshalb hat in keinem Volke und zu keiner geschichtlichen Zeit eine Wiederholung, sondern immer nur eine schöpferische Wiedergeburt antiker Gedanken aus einer neuen Lebendigkeit stattgefunden. In jeder Begegnung mit der Antike entspringt eine neue Metamorphose des antiken Geistes. Aber eine Metamorphose setzt eine sich identisch erhaltende Kraft, eine *οἰκεία ἀρετή* und *δύναμις* voraus; deshalb liegt in jeder Renaissance das Bewußtsein, dieser Kraft nicht mehr geöffnet zu sein; daher sucht jede erneute Hinwendung zur Antike in ein echteres Verhältnis zu ihr zu gelangen, sie sucht die wahre Antike wieder zu entdecken und dadurch den Anfang, den Ursprung der gesamten Bildungsgeschichte unmittelbar zu erfassen. Je weiter die nationale Sonderung der Völker geht, je schwieriger es scheint, die verschiedenen geistigen Differenzierungen in der Form ihrer Entfaltung zueinander in Fühlung zu bringen, desto wichtiger wird für jedes Volk die Besinnung auf den einheitlichen Ursprung seiner geistigen Geschichte

in der Antike, die jederzeit mögliche und notwendige Begegnung mit der 'eigentlichen' Antike.

5. Was ist nun das 'Eigentliche' an der antiken Philosophie, das die heutige Philosophiegeschichte sich zu erobern sucht, und auf welche Weise sucht sie sich seiner zu bemächtigen?

Die antike Philosophie stellt die immer identischen Fragen aller echten Philosophie, die auch uns heute noch bewegen; aber die philosophische Entwicklung, die zwischen der Antike und unserer Zeit liegt, hat die geistige Lage so verändert, daß bei der Deutung der Antworten, die die Antike gibt, diese Fülle der Zeit in ihrer Entfaltung stets bewußt bleiben muß. Diese Forderung erhebt sich für uns stärker als je, weil wir die Antike nicht mehr in irgendeiner zeit- und raumlosen Idealität, sondern an ihrer geschichtlichen Stelle in der Existenz und Essenz ihrer konkreten Substanz auffassen wollen. Die dazwischenliegende Entwicklung wird also niemals vergessen oder verleugnet. Das nannte ich das neue Bewußtsein von der Geschichtlichkeit unseres eigenen Daseins. Dieser Zeitraum, den unsere Geschichte erfüllt, kann gleichsam in zwei Richtungen durchmessen werden, und daraus ergeben sich zwei Seiten der Lebendigkeit der Antike.

Einmal kann die von der Antike ausgehende philosophische Entwicklung als ihre Nachwirkung betrachtet werden, und hierbei erweist sich eine mittelbare Lebendigkeit der antiken Philosophie. Wenn nämlich die Fortwirkung der ursprünglichen Gedanken über das Mittelalter bis zur Neuzeit das Thema der Betrachtung wird, so zeigt sich, daß der Zusammenhang der philosophischen Tradition viel stetiger ist als auf anderen Gebieten des Geistes. Wenn die bisher wenig verstandenen, aber geschichtlich sehr wirksamen Lehren des alten Plato und des jungen Aristoteles noch weiter erforscht sein werden, wird sich ihr Nachwirken erstaunlich bestätigen. Zum Beispiel wird der Vergleich der Leibnizschen Philosophie mit der mathematisch orientierten Monadologie des späten Plato bei Berücksichtigung der mathematischen Zusammenhänge für diese Seite des Platonismus eine kontinuierliche, durch eine Reihe geschichtlicher Bildungen vermittelte, also mittelbare Lebendigkeit erweisen.

Aber gerade die Einsicht in diese Metamorphosen der antiken Gedanken, die dauernde Wandlung etwa der Begriffe Eidos, Idea, Sein und Werden, Einheit und Ordnung, erzeugt notwendig die Gegenfrage: was war ihr anfänglicher Sinn in der antiken Philosophie selbst? Diese Frage wird heute nicht mehr naiv und leichthin beantwortet durch Angleichung an das, was die Gegenwart dafür halten würde, sondern wir erkennen aus der Einsicht in den Abstand eine neue und schwierige Verpflichtung verstehender Interpretation an. Wir haben in dieser ein Mittel, durch alle die Metamorphosen hindurchzuschauen; denn wir sehen in den Metamorphosen die bisherigen Lebensäußerungen der Antike und wissen, daß unser Denken von ihnen bestimmt ist, wir verachten und ignorieren sie nicht, weil sie dann am sichersten uns die Antike verdecken müßten. Mit diesem, zur Energie der Interpretation verpflichtenden Vorbehalt stellen wir uns nun unmittelbar der Antike gegenüber, und setzen uns in unseren philosophischen Absichten unmittelbar auseinander mit der Einfachheit und Größe der ursprünglichen einheitlicheren

griechischen Gedankenwelt. Bei der geschichtlichen Herkunft des Späteren aus der in der Antike entwickelten Erkenntnismasse kann kraft innerer Verwandtschaft alles spätere Denken auf jeder Stufe der Entwicklung sich unmittelbar verstehen mit dem alten, und dieses Verständnis erschließt sowohl das Alte neu wie es dem Neuen zu größerer Klarheit über sich selbst verhilft. Dies ist die zweite, die unmittelbare Lebendigkeit, die von der antiken Philosophie ausgehen und auf uns wirken kann. Es leuchtet sofort ein, daß für die wissenschaftliche Philosophiegeschichte die erste und die zweite Form der Lebendigkeit wesensmäßig miteinander verknüpft sind — eine Analyse des hermeneutischen Verstehens könnte diese Zusammengehörigkeit leicht bestätigen.

6. Mehr als alle früheren Zeiten sind wir heute durch die Entwicklung der Philosophie und Altertumswissenschaft in der Lage, die echten Motive der griechischen Philosophie zu entdecken, und desto größere Wirkungen könnte auf Grund dieser Erkenntnis das gegenwärtige Denken von dieser richtiger gedeuteten, also für uns wirklicheren, tiefer in ihrem konkreten Sein verwurzelten Antike erfahren. Und so könnte die antike Philosophie auf jene doppelte Weise lebendig sein. Tot dagegen wäre alles das, was entweder noch nicht in seiner Wirksamkeit auf die folgenden Zeiten erforscht und erkannt ist, oder das, womit wir heute unsere eigenen, sich uns besonders deutlich darstellenden Gedanken nicht mehr in Beziehung zu bringen vermögen. Gibt es dies? Für den, der auf das Ganze der Geschichte blickt, schwerlich. Wohl aber dürfen und müssen wir zeigen, was von der antiken Philosophie besonders und unzweideutig 'lebendig' ist in jenem zweiten Sinne, daß eine Klärung unserer gegenwärtigen philosophischen Probleme von ihm erwartet werden kann.

7. Ein solches Urteil über Einzelnes hat nur dann wissenschaftlichen Wert, wenn es zugleich seine Begründung in sich trägt. Es sollen nun allgemein als Träger ausgezeichneter Lebendigkeit diejenigen Philosophen bestimmt werden, die selbst zum Bewußtsein der Geschichtlichkeit des Daseins gelangt sind, wie wir sie in diesem Vortrag unserem Verhalten zur Antike zugrunde gelegt haben. M. a. W. diejenigen Denker werden immer im Mittelpunkte unseres Interesses stehen, die mit voller Klarheit sich zugleich als die Erben einer zusammenhängenden geistigen Entwicklung und als die verantwortlichen Interpreten der diese Entwicklung tragenden reinen Ideen, *ἀσώματα εἴδη* gefühlt haben. Damit ist Plato und Aristoteles bezeichnet. Wir haben, glaube ich, die von allen Seiten anerkannte wissenschaftliche Aufgabe, Plato als den synthetischen „zusammenschauenden" Denker, den *συνοπτικός*, nicht nur der Breite der Wissenschaften gegenüber, sondern auch der Tiefe der Geschichte gegenüber zu verstehen. Plato reproduziert nie einfach frühere Lehren, weder den Eleatismus und sein unverlierbares ihn dauernd beschäftigendes Problem des Seins noch den Heraklitismus, weder die Sokratik noch den Pythagoreismus, der als Träger des mathematischen Einschlags in der Ideenlehre uns heute immer wichtiger wird. Die Scheidung zwischen dem geschichtlich pythagoreischen Gehalt gewisser Dialoge und der kritischen Stellung Platos zu diesem Inhalt, die die englische Forschung zu weittragenden Thesen veranlaßt hat, sehe ich als einen wichtigen Ansatz zu dem Ziele an, den geschichtlichen Prozeß, der

hinter den platonischen Dialogen sich vollzieht, zum Zweck einer Deutung ihrer philosophischen Absicht zu erfassen. Was in diesem kühnen Ansatze von einer Seite her deutlich gemacht wird, ist die Übereinanderlagerung verschiedener Schichten im platonischen Werke selbst. Deren reinliche Abhebung ist desto schwerer, je mehr Plato synthetischer Philosoph, je mehr er überhaupt Philosoph ist, denn in jedem Falle ist alles Frühere um- und eingeschmolzen zu der eigentlichen eigenen Lehre. Es scheint daß jede analytische Behandlung Platos zwar unumgänglich notwendig und fruchtbar ist, aber nur dann, wenn sie sich ihrer Grenzen bewußt bleibt. So stand es mit der analytisch versuchten Scheidung der echten und unechten Werke im XIX. Jahrhundert, mit der zeitlichen chronologischen Auseinanderlegung seiner Entwicklung, und so wird es auch mit der schwierigsten Analyse, der der inneren Schichtung der Gedanken sein. Sie ist notwendig, um die Synopsis in ihrer ganzen Kraft zu erkennen, die jenes unvergleichliche Ganze, jenes *ζῷον ἔμψυχον*, den lebendigen Organismus des platonischen Werkes geschaffen hat.

8. So stellt sich in Plato selbst die Aufgabe der abendländischen Philosophie wie an einem Paradeigma dar, an dem wir die in jeder Generation neue Form dieser Aufgabe begreifen können. Eine Lösung, wie sie Plato dieser Aufgabe geben konnte, ist nur an einer Stelle der abendländischen Geschichte möglich und sinnvoll gewesen. Diese vollkommene Einschmelzung des geschichtlichen Gedankengutes konnte nur an dem Übergange geschehen, an dem die dichterische Formung philosophischer Gedanken sich mit der sachlich-wissenschaftlichen Verantwortlichkeit des erkennenden Philosophen noch einigen ließ. Alle späteren Versuche, Erkenntnis in dichterischer Form zu gestalten — ich denke etwa an die dichterische Gewalt der Hegelschen Phänomenologie, an Goethe, an Nietzsche — bezeugen zwar das innere Bedürfnis der Philosophie nach einer totalen Formung, die immer mehr nur dem ästhetischen Gestalten vorbehalten blieb, aber sie zeigen doch alle, daß die formaldichterische Totalität nur durch eine Beschränkung des ganzen Bestandes der Philosophie erkauft wird. Für Plato allein erwuchs der Gedanke der dichterischen Formung der Philosophie organisch aus der konkreten Lage seines Volkes und seines Zeitalters. Weil die Dichter bisher die Erzieher des hellenischen Volkes gewesen waren, nunmehr aber diesen Beruf nicht mehr erfüllten, unternahm es Plato, das große Mittel der neuen Erziehung, das die alte gesprengt hatte, die wissenschaftliche Erkenntnis, in das Ganze seiner Bildungsidee in dieser Form hineinzustellen. Es ist die unvergleichliche Leistung Platos, die Wissenschaft bei dieser Einbeziehung nicht entstellt, ihre Exaktheit nicht gemindert, sondern umgekehrt — wenigstens für die Mathematik gilt dies — erst ihren streng systematischen Aufbau auf dem Fundamente des Logos begründet zu haben; erst in dieser Form wurde sie für ihn zur Erziehung des Menschengeschlechtes, zur Paideia, tauglich. Auf Wissenschaft in diesem echtesten Sinne wollte er das Wissen um Staat und Mensch begründen. So wurde Erziehung zur Erkenntnis der Inbegriff seiner Philosophie. Diese Synopsis konnte nur ein Durchgangszustand sein, der freilich zugleich der Scheitelpunkt einer Entwicklung ist. Die Entfaltung der Einheit von Wissenschaft, Philosophie und Bildung, als der diesen Mächten entsprechen-

den menschlichen Haltung, vollzog sich gerade aus den Kräften, die Plato allen drei Gebilden mitgegeben hatte. Die Auflösung der dichterischen Form der späten Dialoge, das Problem der platonischen und aristotelischen Lehrschriften, der Schnitt zwischen Paideia und Forschung, den Aristoteles im Prooemion der Schrift *περὶ ζῴων μορ΄ων* (über die Teile der Tiere) vollzieht, das alles mag im einzelnen die wissenschaftlichen Aufgaben bezeichnen, in deren Lösung die Frage nach der Lebenskraft der griechischen Philosophie zugleich behandelt wird. Aristoteles, als Platoniker erkannt, als verantwortlicher Erbe des platonischen Gutes, ist die einfache und unzweideutige Bestätigung für die wissenschaftlichen Energien, die im platonischen Werke bereit lagen. Insofern demnach auch die reife Selbständigkeit der Philosophie und der Wissenschaften auf denselben platonischen Genius zurückweist, der ihre Zusammenfassung noch einmal erreichte, zeigt Plato der gesamten abendländischen Philosophie und Wissenschaft immer das ideale Ziel, Einheit und spezialisierte Mannigfaltigkeit zugleich auf ihren eigenen, der veränderten Zeit entsprechenden Wegen wenigstens zu suchen.

9. Diese ideale Forderung an die gesamte Wissenschaft erfährt innerhalb der platonischen Forschung bereits eine erste annähernde Verwirklichung. Denn um den ganzen Sinn der platonischen Lehre zu erschöpfen, ist die Zusammenarbeit des Philologen und Philosophen, des Mathematikers und Rechtshistorikers nötig geworden. Merkwürdig, wie Plato und die Akademie als Gegenstand der Forschung das wieder erzwingen, was in der Akademie schon einmal wirklich gewesen war: Zusammenarbeit der Wissenschaften. Aber auch die verschiedenen Völker fanden sich in der Akademie zusammen. Die wissenschaftliche Arbeit an Plato und das Bild, das sie ergibt, ist, wie wir alle wissen, auch in den verschiedenen Ländern verschieden und von verschiedenen Traditionen und Formen wissenschaftlicher Forschung bestimmt. Aber da der Gegenstand derselbe ist und alles Leben, das von ihm ausgeht, verwandt sein muß — *πάσης φύσεως ξυγγενοῦς οὔσης* — so muß ein wirklicher Ausgleich der Ergebnisse, eine Verständigung möglich sein und deshalb erstrebt werden. Wenn aus der gemeinsamen Arbeit an Plato, einem der Leidenschaft der unmittelbaren Gegenwart entrückten und zugleich doch mit dem Gesamtsinn aller Kultur so lebendig verbundenen Denker wirkliches Einverständnis, *ὁμόνοια* entspränge, so wäre dies die schönste Bestätigung für die Lebendigkeit Platos und der antiken Philosophie, die in ihm wie in einem leuchtenden Brennpunkt zusammengefaßt ist, und damit ein Beweis für die Einheit der europäischen Paideia.

AUGUSTINUS

EIN GEDENKWORT ZU SEINEM 1500. TODESTAG

Von Josef Maria Nielen

Das abendländische Geistesleben ist ohne Augustinus nicht denkbar. Insofern ist er nicht tot, sondern er lebt. Auch für den, der sein Leben nicht kennt und seine Werke nicht liest. Vom ersten uns bekannten Sentenzenbuche des Abendlandes an, dem um 450 in Rom geschriebenen '*liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*' seines getreuesten Schülers Tiro Prosper von Aquitanien, das in 392 den Schriften Augustins entnommenen Lehrsätzen einen Abriß der augustinischen Anschauungen und Auffassungen gibt, sind Augustins Schriften jahrhundertelang die Hauptquelle der abendländischen christlichen Philosophie und Theologie. Fast immer knüpfen die großen dogmatischen Differenzen der Folgezeit an sie und ihre Interpretation an. In jeder Dogmengeschichte ist Augustinus der Mittelpunkt, obwohl er oder eben weil er kein System hat, und auch das, was man als 'Augustinismus' bezeichnen könnte, nämlich die christliche Durchdenkung und Vertiefung wesentlicher Bestandteile des *Platonismus*, von ihm nicht systematisch als Lehrgebäude durchdacht und aufgeführt wurde, sondern mehr intuitiv als Grundlage eigenen Denkens, aber auch dies nur insoweit und solange, ja deswegen wohl gerade 'intuitiv', weil letzthin für ihn die *Offenbarung* Quelle, Richtschnur und Nahrung des rationalen Denkens ist. '*Intellige ut credas, crede ut intelligas*' (Sermo 43, 7, 9) ist hierfür die kurze Formel. Der Gefahr einer Philosophie der unbegrenzten Möglichkeiten, die sich hier auftut, sind die „Augustinisten", die nicht immer Augustins Schüler sind, dadurch erlegen, daß sie die persönliche Haltung des nach mühsamer Eroberung grundlegender Prinzipien fest darauf Vertrauenden, eine gut gelenkte Vernunft werde ihren Weg mühelos finden, wenn sie nur dem Glaubenslicht folge, zu einem philosophischen System ausbauten mit 'gesicherten' Ergebnissen und Folgerungen, die von jenem nicht gezogen wurden, der noch als Bischof auch seiner 'Philosophie' das Urteil sprach in dem Bekenntnis: 'Sehnsucht ist der Seele Atem. Möge sich weiten die Brust, daß wir immer große Sehnsucht haben' (Sermo 217, 2). Es kommt hinzu, daß Augustins überragende Persönlichkeit in innerer Einheit besaß, was spätere Entwicklung strenger in Philosophie und Theologie, und diese wiederum in eine spekulative, historische, biblische mystische, juridische, kasuistische, propädeutische zerlegte, und daß vieles, was in dieser durch seine lebendige Persönlichkeit erstmalig und einmalig zusammengehaltenen Spannungseinheit von Philosophie und Theologie, von Wissen und Glauben, von antiker Kultur und christlicher Religion an widerstrebenden Elementen und Gegensätzen verbunden war, in der späteren Entwicklung frei wurde und frei werden mußte zu fruchtbarer philosophischer und theologischer Einzelforschung, zu kultureller Autonomie und reinerer Religiosität, zu immer neuen Verwirrungen und neuen Klärungen. Persönliche Gaben, vor allem schneidende Schärfe des Verstandes und glühendes Gefühlsleben, dialektische Feinheit und unausschöpflicher Phantasiereichtum, psychologische Innenschau und geschichtsphilosophische

Betrachtung des äußeren Geschehens, Durchdenken schwierigster wissenschaftlicher Probleme und praktischer Sinn im täglichen pastoralen Wirken und Arbeiten verbanden sich bei ihm mit den zeitgeschichtlichen Einflüssen einer Umwelt, die ihn punische Glut, orientalische Mystik, hellenische Weisheitsfülle und römischen Ordnungssinn ebenso erleben ließ, wie sie ihm die Möglichkeit der Synthese des geistigen Erbes der Antike bot, das dieser Eine in sich aufnahm, um es verarbeitend mit den Anregungen seiner Zeit, zugleich mit den Werten und Wahrheiten des Christentums dem mit ihm einsetzenden christlichen Mittelalter zuzuführen. Wenn die Kultur des deutschen Mittelalters aus den drei Elementen erwuchs, dem Christentum, den Einflüssen des griechisch-römischen Altertums und der Kraft und Anlage der Germanen, so hat Hertling Recht getan, wenn er, um das erste und zweite zu erweisen, Augustin zum Mittelpunkt einer dahingehenden Untersuchung machte.[1]) Augustins Größe ging bereits seinen Zeitgenossen ahnend auf. Durchblättert man seine Briefe, die Antwort geben auf die an ihn gerichteten Fragen, so muß man den Vielgeplagten für ein wissenschaftliches Orakel gehalten haben, bei dem man alles erfahren konnte. Abt Valentinus schreibt ihm, mit Anspielung auf 2. Kg. 14, 20: 'Dein Wissen ist wie das Wissen eines Engels Gottes' (Ep. 216, 1) und ein gewisser Consentius nennt ihn einen Mann, dem es vergönnt ist, mit der Schneide der Gedanken in den Himmel selbst einzudringen (Ep. 119, 5). Von dem Lobpreis an, den Hieronymus dem lebenden Augustinus um 418 in dem kurzen aufschlußreichen 141. Briefe zuteilt: 'Dich feiert der Erdkreis', bis zu der Antwort, die ungefähr 150 Jahre später Papst Gregor der Große einem Statthalter von Afrika gibt, der ihn um Zusendung seiner Job-Auslegung gebeten hatte: 'Wenn du dich mit einem köstlichen Gerichte sättigen willst, nimm die Werke deines seligen Landsmannes Augustus vor und du wirst dich bei einem so erlesenen Weizen nicht länger nach unserer Kleie sehnen', von Wandelbert an, Mönch der Abtei Prüm in der Eifel, dem ersten Deutschen, der Augustin verherrlichte und ihn (um 850) als Leuchte der Kirche, als heilig-treues Richtmaß der Völker, als Lehrer des Erdkreises pries[2]), bis auf Erasmus, der mit Anspielung auf den Namen fragen konnte: '*Quid habet orbis christianus hoc scriptore magis aureum vel augustius?*', von allen, die ihn den letzten antiken, bis auf jene, die ihn den

1) G. Frhr. v. Hertling, Augustin, Mainz 1902 (Weltgeschichte in Karakterbildern). — Von neueren Augustinusbiographien verdient die aus langjähriger Beschäftigung mit Augustins Schriften entstandene von Lesaar, Der heilige Augustinus (München 1930) besondere Erwähnung. Der gleiche Verfasser stellte unter dem Titel „Wahrheit und Liebe“ (Mainz-Wiesbaden 1928) „Belehrende und erbauende Gedanken aus den Werken des hl. Augustinus“ zusammen. Von ähnlichen Anthologien seien als eine erste Einführung in augustinisches Geistesleben genannt: Flores, quos in horto divi Augustini decerpsit et in fasciculos redegit Eugenius Zeller, Stuttgartiae 1912 (ohne Fundort); Augustinus, ein Lesebuch aus seinen Werken, ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Joseph Bernhart, München 1922; Augustin, Reflexionen und Maximen, aus seinen Werken gesammelt und übersetzt von Adolf von Harnack, Tübingen 1922. Eine Auswahlübersetzung aus „Bekenntnisse“ u. „Gottesstaat“ bietet Hefele, Der Sabbat Gottes, Gedanken des hl. Augustinus, Stuttgart 1923, während wiederum Lesaar „Ausgewählte Predigten und Briefe des hl. Augustinus“ Paderborn 1929, zu einer Sammlung vereinigte.

2) Vgl. Anselm Manser, Aus der älteren Geschichte der Augustinusverehrung in Benediktinische Monatsschrift 12 (1930) 287—298 u. 387—396.

ersten modernen Menschen nennen, nie mehr ist das Lob Augustins und seiner einzigartigen Bedeutung verklungen.

Und doch kann es das nicht sein und ist es auch nicht, was uns Menschen von heute Augustinus so nahebringt, und uns ihn, den Toten der vor 1500 Jahren von uns schied, als Lebenden begrüßen läßt. Nicht seine Lehre zunächst und sein Wissen, nicht einmal am meisten seine Zeit und seine Geschichte, — seine *lebendige Persönlichkeit* ist es, die uns in ihren Bann zieht und die uns deswegen wert und verbunden ist, weil wir an ihr und in ihr spüren, *was uns angeht.*

Augustinus ist *voll Unruhe. Inquietum est cor nostrum,* ist eines der Worte, die durch ihn unsterblich wurden. *Ut habeamus quietam et tranquillam vitam* bleibt der Wunsch der letzten Zeile seines letzten Briefes. Er ist der ewige Sucher. Immer unterwegs. Immer nach Höherem, nach dem letzten Ziele. Das *grande profundum* des Menschen (Conf. 4, 13, 22) ist sein persönliches Schicksal. Er selbst ist sich zur Frage geworden (ebd. 10, 33, 50). Die unheimliche Spannung zwischen Böse und Gut, zwischen dem Innen und Außen, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Gott, bedrängt ihn. Das Bedürfnis des Ruhelosen führt ihn zur Begnadung, die Qual des Ungenügens im Nichtwissen zur Wahrheit.

Augustinus ist ein *Wahrheitssucher.* Das war er von Anfang an, und das war er immer. '*O veritas, veritas! Quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi,*' ist eines der ergreifendsten Bekenntnisse in den Bekenntnissen. Wissen ist ihm höheres Leben. Die Wahrheit, die er sucht, ist nicht eine tote Lehre und kein kaltes Licht des Verstandes. Sie ist für ihn lebendige und erfüllte Personalität, sie ist Vollkommenheit und Seligkeit. 'Oder was hieße Erkennen anders als im Lichte des Geistes heller und vollkommener leben' (de lib. arbitrio 1, 7, 17).' '*Ut quid vultis beati esse de infimis? Sola veritas facit beatos*' (Enarrationes in Ps. 4). Das ist der Inhalt der drei Bücher gegen die Akademiker: 'Der Mensch hat kein anderes Ziel, als in vollkommener Weise Wahrheit zu suchen' (Contra Acad. 1, 9). Diese Bücher führen in gehaltener Glut den Nachweis, daß die Wahrheit erkennbar sei und daß die Glückseligkeit nicht in der Erforschung, sondern in der Erkenntnis der Wahrheit bestehe. Ausgangspunkt hierbei ist nicht die genetische Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnis, sondern die teleologische, ob der Besitz der Wahrheit uns Bedürfnis sei oder ob auch ohne denselben die Glückseligkeit bestehen könne. Die Schrift de beata vita führt den Nachweis weiter. Glücklich sein kann nur, wer besitzt, was er zu besitzen wünscht. Und niemand sucht, der nicht zu finden wünscht. Darum kann der nicht glücklich sein, der die Wahrheit sucht, ohne sie zu finden. Gibt schon diese Schrift nicht nur den eudämonistischen Zug im augustinischen Denken an, sondern auch die ganz persönliche Art seines Vorgehens (vgl. Sol. II, 1, 1: '*Tu qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis aut multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio.*'), so häufen sich in anderen Schriften die Stellen, die als Ausgangspunkt augustinischen Philosophierens und als Grundhaltung seines ganzen Denkens und Erkennens das *Selbstbewußtsein* hervorheben. '*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas*' (De vera religione 39, 72). '*Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa*

sibi' (de trinitate 10, 10, 14), sind in dieser Hinsicht charakeristische Stellen charakteristischer Schriften. Charakteristisch deswegen, weil die Selbstgewißheit des Bewußtseins der Weg war zu dem sicheren Standpunkt, den er nach seiner 'Bekehrung' einnahm und weil diese Gewißheit der Bewußtseinswirklichkeit vor Augustinus in der antiken Philosophie nicht ausgesprochen wurde; charakteristisch auch deswegen, weil es kein Vorwegnehmen des cartesianischen Ausgangspunktes ist. Das 'Cogito', das Descartes zum Grundstein seines metaphysischen Gebäudes nimmt, ist von vornherein gebundenes Denken, das von der Wirklichkeit nur das setzt, was in einer Idee gefaßt werden kann. Das augustinische '*in te ipsum redi*' hat nichts von dieser Starre. Es ist rund und voll, es ist lebendiges, konkretes, personales Denken. Zunächst in dem Sinn, daß die Bewußtseinswirklichkeit ihn nur *eine* von den unzweifelhaften Grundlagen der Erkenntnis ist. Das in dieser Beziehung äußerst lesenswerte 10. Kapitel des 10. Buches der Bekenntnisse ist ein schnell überzeugender Beweis dafür, daß Augustins 'Phänomenologie', wenn wir diese seine Art so nennen dürfen, die apriorische Geltung gewisser kategorialer Formen annimmt, so wie er anderwärts bekanntlich den apriorischen Charakter der Zahl sowie den logischer, ästhetischer, ethischer Normen hervorhebt. Ein zweiter, für uns wichtigerer Unterschied zwischen Descartes Formel und augustinischer Haltung und Erfassung des konkreten Denkinhaltes ist dieser. Augustinus ist wirklichkeitsverbunden. Er geht von der Beobachtung des *ganzen* Menschen aus, also *alles* dessen was er ist und was zu ihm gehört, seines Leibes und seiner Seele, der Natur und der Gnade. Und er beobachtet diese Ganzheit des Menschen an sich selbst und in sich selbst. Hinter *jedem* philosophischen Gedanken Augustins ruhen *lebendige Wirklichkeiten*. Jeder ist Ausfluß und Nahrung *persönlichen* Seelenlebens. Auch seine 'Metaphysik' baut auf einem psychologischen Empirismus auf, ist Metaphysik der inneren Erfahrung. Schon der Beginn seines Nachsinnens trägt unverkennbar diese Züge des Wirklichen und des Persönlichen. Was bei Descartes irgendwie abstrakter Begriff ist, was bei ihm methodischer, gewollter, angenommener Zweifel ist, ist bei Augustin Tatsache. Er ist in Zweifeln, er verzweifelt, er sucht schmerzlichst nach der Wahrheit, er kämpft und leidet um sie. Sein 'primum cognitum' ist nicht ein erster Versuch, ein erster Schritt zu einem geregelten Denken, sondern das konkrete schmerzvolle Wissen, wie es um ihn steht, wie er wirklich ist — oder wenn wir an die Konfessionen denken und daran, daß er *rückschauend* sie geschrieben — *sein* 'cogito' umfaßt immer sein ganzes 'Sum' und in diesem Sum alles das, was er einst war und was er nun ist. Was er nun ist, ist er aber durch Gnade. Descartes mathematische Methode muß die Gnade in eine außerphilosophische Ordnung verbannen. Augustins Erfahrung dagegen hält fest, daß sein erster Versuch, die Wahrheit als Seligkeit zu erreichen, mit einer Berufung von der Vernunft an den Glauben und vom Willen an die Gnade endete.

Dieses Erlebnis der Gnade, das nach seinem bekannten Worte '*merita sunt munera*' (de dono perseverantiae 13, 33) auch jedes persönliche Verdienst im Heilsleben der erbarmenden Liebe Gottes zuschreibt, war deswegen für ihn von einzigartiger Gewalt, weil der Drang der eigenen Seele von Jugend auf nach erfüllter Liebe und Seligkeit verlangte. Augustinus ist nicht nur der große Wahrheitssucher,

er ist auch in überstarkem Maße *liebebedürftig.* Caritas, veritas sind die sich ergänzenden und durchdringenden Kräfte und Ziele seines Lebens und Strebens. Augustinus war von seltener Gemütstiefe. Dies übersehen und nur seine Geisteskräfte preisen, hieße das Licht verdunkeln, das uns den Blick in sein Inneres gestattet. Der günstige Einschlag eines edlen weiblichen Zuges ist wie bei vielen echten und religiösen Menschen, wie bei Jesus, Johannes, Franziskus, unverkennbar. Das unvergleichliche Denkmal, das seine dankbare Kindesliebe im neunten Buche der Konfessionen der toten Mutter setzt, das starke Bedürfnis nach Freundschaft, das ihm zeitlebens eigen war und das in seinen Bekenntnissen und Briefen in vornehmer Offenheit und Zartheit zum Ausdruck kommt, die starke dichterische und künstlerische Begabung, die sich in seiner Sprache offenbart, eine oft überragende Weichheit und Erregbarkeit des Gefühls, die sich leicht in Klagen und Tränen ergießt, auch die Neigung, seelische Vorgänge zu beobachten und in meisterhafter psychologischer Schärfe und Feinheit wiederzugeben, verraten den natürlichen Untergrund seines Seelenlebens. Diese Gemütstiefe erklärt zum Teil nicht nur die johanneische Art, mit der er die Wahrheiten und Werte des Glaubens intuitiv erfaßt und durchdringt, sie ist auch auf seine philosophische Denkart und Geisteshaltung nicht ohne Einfluß geblieben. Ist überhaupt dem antiken Menschen das Ideal der 'Weisheit', wie schon der Name Philosoph andeutet, viel weniger eine Frucht eigener, möglichst von anderen seelischen Fähigkeiten isolierter Verstandestätigkeit, denn ein Liebeswille, ein Liebesschatz, ein Teilhaben des ganzen Menschen, vornehmlich auch seiner irrationalen Seinssphäre, an etwas was ihm geschenkt wird, so hat noch stärker Augustinus, dem der Weise der vollendete Mensch ist (de lib. arbitrio 1, 19), undenkbar ohne den guten Willen zum Weisewerden (ebd. 1, 25), undenkbar auch ohne Formkraft der Seele und innere Abgeklärtheit (ebd. 1, 21) in der Liebe die Seele der Bildung gesehen (Sermo 350, 2, 3) und in einem seiner Briefe das Wort geschrieben: 'Eines Menschen Wert ist nicht nach dem zu schätzen, was er weiß, sondern was er liebt' (Epist. 155, 4, 13). Um noch einmal contra Academikos zu zitieren: 'Weisheit ist der rechte Weg des Lebens' (1, 13), 'Nie wirst du die Wahrheit schauen, wenn du nicht als ganzer Mensch in die Philosophie eingehst.' 'Siegen kann nur die Wahrheit, aber der Sieg der Wahrheit ist die Liebe' lautet sein Wahlspruch in den Auseinandersetzungen mit den Donatisten. Und in einer Erklärung des apostolischen Symbolums hat er seine Auffassung von Wissen und Leben in die Worte gefaßt: '*eo quod quisque novit, non fruitur, nisi et id diligit, neque quisquam in eo quod percipit, permanet, nisi dilectione*' (de fide et symbolo 19). Die Lebensregel '*Dilige et quod vis fac*' (In Jo Ep. tr. 7, 8) konnte der aufstellen, dessen Wort von der Liebe als der Schönheit der Seele und dessen glaubensvolle Überzeugung: 'Gott fragt nach der Wurzel, nicht nach der Blume', aus jener persönlichen Erfahrung des Bekennenden stammen: die mich bewegende Kraft ist die Liebe, der auf Grund seiner Erlebnisse als Liebesgeschenk erhalten, was er war und als wahren Kern seines gesamten Innenlebens Liebe erfuhr und enthüllte. 'Ich drang in mein Innerstes und schaute mit den Augen meiner Seele, wie trübe es auch noch immer war — ein unwandelbares Licht, nicht jenes gewöhnliche und allem Fleisch sichtbare, auch nicht ein

Licht, das nur heller gewesen wäre als das gewöhnliche, so daß es alles durch seine Stärke durchleuchtete — es war ein Licht von völlig anderer Art. — Wer die Wahrheit kennt, kennt dieses Licht, und wer dieses Licht kennt, kennt die Ewigkeit. Die Liebe kennt es! O Wahrheit, in dir liegt die Ewigkeit! O Liebe in dir liegt die Wahrheit! O Ewigkeit in dir liegt die Liebe' (Conf. 7, 10).

Auf dem Gebiete der inneren Erfahrung und des entschlossenen Mutes, ihr zu vertrauen, hat Augustinus keinen Rivalen. Mag man das Subjektivismus und Individualismus, oder wie immer nennen, für Augustinus war es die Wirklichkeit und sein einziger Weg zum Objektiven, sein Weg *zu Gott*. Der 'Personalismus seiner Seelenauffassung' — so hat Max Scheler dies einmal genannt — der ihn in einer seiner beliebten Antithesen sogar sagen ließ '*anima plus est ubi amat quam ubi animat*' hat ihn in der fortschreitenden Erkenntnis, daß die Seele Selbstbewußtsein, Selbstbestimmung, Selbstliebe *hat*, ohne daß sie ihr Wissen, ihr Wollen, ihre Seligkeit selbst *ist*, in den letzten Büchern seines zugleich philosophischen und theologischen Hauptwerkes, de trinitate, jene Metaphysik der Seele entwickeln lassen, die das Prolegomenon zu jeder Theodizee ist, und jene Theodizee, die allein Antwort gibt und Antwort ist auf die Metaphysik der Seele. Die Frage und Antwort der Soliloquien: '*Deum et animam scire cupio, nihil plus. Nihilne plus? Nihil omnino*' (Sol. 1, 7) ist wie der Angelpunkt augustinischen Lebens, so der Kernpunkt augustinischen Denkens, augustinischer Anthropologie und Theologie. *Lebensprobleme* sind es, die ihn fesseln und ihn zu philosophischer Spekulation anregen. Probleme des eigenen und Probleme jedes Menschenlebens. Das ist es, was uns immer wieder an ihn bindet, auch jene von uns, die die augustinische Lösung dieser Probleme ablehnen, die eben zugleich die Lösung seines Lebens war. Diese Lösung aber heißt: Gott.

Ist Augustinus voll Unruhe, so ist er es nach Gott. Ist er ein Sucher, so sucht er Gott. Will er leben, so will er Gott. Und liebt er, so liebt er Gott. Alle Schriften Augustins, vor allem die '*Bekenntnisse*', sind dessen Zeuge. Diese Autobiographie enthüllt dem Leser die Begnadung Augustins durch Gott als Sinn seines ganzen personalen Seins und die eigenen Schwächen und Fehler um so schonungsloser und nicht ohne gewisse Übertreibungen[1]), weil im Lichte der erfahrenen Gottesgüte ihr dunkler Untergrund sich um so deutlicher abhebt. Der Versuch des Donatistenführers Petilianus mit Hilfe dieser Aufzeichnungen Augustin moralisch zu verdächtigen, wird mit der demütigen Antwort zurückgeschlagen: 'Je mehr man meine Sünden anklagt, desto mehr preise ich den, der mich von ihnen geheilt hat' (Contra litteras Pelitiani 17, 20). *Lob Gottes*, des ihn Begnadenden, ist Sinn und Absicht der Bekenntnisse und nicht, eine genaue Selbstschilderung seines äußeren und inneren Lebensganges zu geben (vgl. auch Retract. 2, 6, 1). Ein einziger dankbarer Lobpreis Gottes, eine ständige Zwiesprache mit ihm, aber nur deswegen, weil ihre Melodie und ihr Inhalt immer wieder ist: 'Du bist das Leben der Seele, das Leben

1) Hierzu neuestens Peter Schäfer, Das Schuldbewußtsein in den Confessiones des hl. Augustinus, Würzburg 1930, und Georg Wunderle, Einführung in Augustins Konfessionen, Augsburg 1930.

des Lebens alles Lebens, lebend aus dir selbst und ohne allen Wandel, das Leben meiner Seele' (Conf. 3, 6).

Die Bücher '*Über den Gottesstaat*' aber sind nichts anderes, als die Transponierung dieses Gotteslobes vom Individuellen zum Universalen, vom Hintergrund persönlichen Erlebnisses göttlicher Gnadenführung zu jenem der großen geschichtlichen Auswirkungen des göttlichen Heilswillens. Alle Offenbarungsurkunden sollten ihm den Stoff geben zu diesem gewaltigen Lobeshymnus auf Gottes freischöpferischen Gnadenwillen, angefangen von dem Beginn der geschaffenen Welt bis zu ihrer Vollendung. Das ist der tiefe Sinn jener oft mißverstandenen letzten Bücher der Bekenntnisse über das erste Kapitel der Genesis, daß sie bereits Anfang und Übergang sind zum Thema der Bücher vom Gottesstaat, wie diese Einlösung des Versprechens: '*Confiteor tibi, quidquid invenero in libris tuis. Et audiam vocem laudis et te bibam et considerem mirabilia de lege tua, ab principio in quo fecisti coelum et terram usque ad regnum tuum perpetuum sanctae caritatis tuae*' (Conf. 11, 2). Dieser Lobpreis Gottes, in allen seinen Schriften wie in seinem ganzen Leben und Wirken, ist Augustins Antwort auf das ihn ansprechende Wort Gottes, ist der Ausfluß seiner sein ganzes Wesen als religiöse Personalität tragenden Überzeugung: Gott ist es, der sich dem Menschen schenkt. Es gibt keinen Zeitpunkt im Leben Augustins, da er areligiös gewesen wäre. Schon seine philosophischen Erstlingsschriften sind 'Theologie', sind irgendwie Lehre von Gott, sind als *seine* Schriften Zeugen seiner inneren Welt, deren Zentrum die Unruhe zu Gott ist, sind religiöse Schriften. So wie auch seine erste durch Cicero Hortensius mitveranlaßte Wende eine religiöse war (Conf. 3, 4) so wie schon der Dreiunddreißigjährige den Niederschlag seines am Glauben orientierten philosophischen Ringens in einem Gebet dargeboten hat, das dreizehn Jahre vor den Confessiones niedergeschreiben, genügt hätte, ihn unsterblich zu machen (Sol. 1, 2—5). Wer dieses Letzte in Augustins seelischer Wirklichkeit und Wirkkraft zu spüren vermag, findet es selbstverständlich, daß, wie das Endziel seines Lebens der Besitz, so das seiner philosophischen Spekulation die Erkenntnis Gottes, und daß der Weg zu beiden die Erkenntnis seiner selbst war. '*Noverim me, noverim te.*' Der Platoniker in ihm, den die Liebe zur Weisheit erfüllte, sah mit seinem Meister[1]) das Kennzeichen des Philosophen in der Nachahmung, in der Erkenntnis und Liebe Gottes, die den Weisen glücklich sein läßt (de civ. Dei 8, 5). Das Buch der Weisheit des alten Testamentes, die Psalmen und die Evangelien, die johanneischen und paulinischen Schriften, die der Gottsucher mit seinen Augen las, erleichterten ihm von da aus die Folgerungen, die er zieht und die mit Worten seiner Schriften sich dahin aussprechen lassen: Gott ist die *veritas in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia,* Gott ist die *sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia* (Sol. 1, 1, 3), sowie die andere, *si sapientia Deus est — verus philosophus est amator Dei* (de civ. Dei 8, 1). Dieser Gott aber, so folgert er weiter, den die Philosophie lieben lehrt, ist die Dreifaltigkeit, wie sie der christliche Glaube verkündet (de ord. 2, 16). Auch dieses Zentral-

1) Statt aller Untersuchungen über das Verhältnis Ausgustinus zu Plato genügt es, das 8. Buch der „Civitas Dei" zu lesen, um dieses Verhältnis selbst feststellen zu können.

geheimnis des Christentums, wie es nach Augustin den Platonikern nicht ganz verschlossen blieb (de civ. Dei 10, 29 vgl. die eigenartige Darstellung in den Bekenntnissen 7, 9), strahlt wieder da, 'wo doch sicherlich jeder zu Hause ist und so achte er und schaue auf sich' (Conf. 13, 11, 12), in der Seele des Menschen, die das Ebenbild (und das Wiedererkennen, agnitio) des trinitarischen Gottes ist in ihrer Dreiheit Sein, Erkennen, Wollen, in ihrem dreifachen geistigen Grundvermögen Bewußtsein, Intelligenz, Wille (de trint. 10, 11, 17; 10, 14, 6; 15, 21, 40). Doch ist diese Dreiheit der Seele nicht deswegen Bild Gottes, *quod meminit sui et intelligit se et diligit se, sed quia potest meminisse et intelligere et amare eum, a quo facta est* (ebd. 14, 12, 15).

Gott ist der Einzige und das Einzige, was Augustin interessiert. Charakteristisch Conf. 5, 4, 7 '*infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit, beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior sed propter te solum beatus est*'. Wo darum die von ihm bevorzugte platonische und neuplatonische Philosophie mit dem christlichen Gottesglauben in Einklang zu bringen ist, tut er es mit Vorliebe; wo nicht, sagt er sich von ihr los, auch wenn er sie anfangs noch festgehalten hat. So in der entscheidenden Frage nach dem Ursprung der geistigen Erkenntnisse, wo er an Stelle der platonischen Lehre von der Anamnesis die Lehre von dem in das Bewußtsein einstrahlenden göttlichen Lichte aufstellt, das allerdings zu seiner vollen Auswirkung einer Integrität auch des Seelischen bedarf, die nicht allen beschieden ist (*Mali non intrant ad veritatem, quia non amant aeternitatem*, Enarr. in psal. 30, 1). Ohne auf die theologische Streitfrage einzugehen, inwieweit in dieser augustinischen Lehre einesteils ein Ontologismus, andererseits eine bestimmte Auffassung der Prädestination anklingt, sei hier noch einmal festgestellt, daß Augustins Drang, Gott als Sinn und Ziel alles Menschlichen zu verstehen weder Gott als das 'Ganz andere' noch dieses Menschsein in seiner Begrenzung und Gefährdung aufgibt, aber Gott auch nicht als *νόησις-νοήσεως* des aristotelischen ersten unbeweglichen Bewegers oder als die absolute Transzendenz des Überpersönlichen *Ἕν* plotinischer Färbung faßt, und des Menschen 'deificatio' nicht irgendwie als eine neuplatonische oder manichäische Wesenseinheit mit Gott oder wie etwa bei den Platonikern und Stoikern als Folge sittlicher Vervollkommnung ansieht, sondern eine persönliche Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf annimmt, die Gemeinschaft zweier personaler Zentren ist, aber immer Gnade bleibt. Hierin ist es begründet, daß auch der 'Philosoph' Augustinus mit dem Beter des Neuen Testamentes sagt: *mein* Gott, mein Vater, mein Urgrund, meine Hoffnung, mein Haus, meine Heimat, mein Heil (Sol. 1, 4). Doch dies und alles andere von Gott aussagen, nicht in der an Worten überreichen Armut menschlichen Erkennens, sondern geformt aus Wahrheit, kann der Mensch nur, wenn es ihm von dem sich selbst offenbarenden Gott in Liebe geschenkt wird (Conf. 11, 29—31; 12, 1 und anderwärts). Alle Kategorien, die Philosophen sonstwie auf Gott anwenden, sind falsch (de trinitate 5, 1, 2). Auch 'beweisen' läßt sich Gott nicht, weil eine Anwendung der im Irdischen gültigen Beweismethoden auf Gott unmöglich und unwirklich ist. Jede von der Welt ausgehende Philosophie, aber auch jenen neuplatonischen

Monismus, dem alles Sein ein notwendiger Ausfluß des Göttlichen ist, überwindet Augustin durch die ihm selbstverständliche Betonung der Geschöpflichkeit alles Wirklichen, das sein Dasein einzig der freien göttlichen Liebestätigkeit verdankt. In Gott ruhen die Ideen, die Urformen alles Seins, nach denen alles geschaffen ist. Dieses Sein der Ideen ist ein Gewußtwerden der Ideen von Gott. Wir erkennen die Dinge, weil sie sind, sie sind aber, weil Gott sie sieht (Conf. 13, 38, 53, de trinit. 6, 10, 11 und 15, 13, de civit. Dei 11, 10). Alles Endliche ist Wirkung und Abbild der dem schöpferischen Willen vorleuchtenden Idee. 'Bei ihm ruhen die Urgründe aller unsteten Dinge, in ihm beharren die Urquellen aller beweglichen Dinge und in ihm leben die Urideen aller übervernünftigen und aller zeitlichen Dinge' (Conf. 1, 6). Aus seinem eigenen inneren Reichtum erdachte und verwirklichte Gottes Liebe das Universum in tausendfach abgestufter im Grundakkord zusammenklingender Schönheit. Der sich liebend der Vollkommenheit Gottes hingebende Menschengeist löst das Schweigen der vernunftlosen Welt. Im Lichte seiner Erkenntnis wird alles Sein eine Offenbarung Gottes, unter dem Hauch seiner Gottesliebe alles Wirken eine Verherrlichung Gottes. Besonders in seiner Psalmenerklärung hat Augustinus, wiederum hier den Tönen seines eigenen Herzens lauschend, solche 'franziskanischen' Lob- und Liebeslieder auf Gott und seine Schöpfung angestimmt (vgl. etwa Enarr. in ps. 134 u. 144) und den Menschen, die höchste irdische Offenbarung göttlicher Weisheit und Größe, aufgefordert das Schweigen der Schöpfung zum Klingen zu bringen. 'Es gibt nun Sprache der schweigenden Erde — du achtest darauf, du siehst ihre Gestalt, ihre Fruchtbarkeit, ihre Kräfte —, du siehst es und in deiner Betrachtung stellst du gleichsam die Frage an sie; dein Forschen ist ja Fragestellung. Indem du aber staunend forschest und untersuchst, ihre große Macht, Schönheit und Herrlichkeit entdeckst, kommt dir, da sie diese Kraft nicht bei sich und aus sich haben kann, der Gedanke, daß sie nicht von sich, sondern vom Schöpfer das Dasein hat. So ist das, was du in ihr gefunden, eine Stimme ihres Bekenntnisses' (ebd. 144, 13). In der Auslegung des 146. Psalmes leitet Augustin von dem Worte 'psallere' den Gedanken ab, der Gesang, in dem die Menschen Gott mit Herz und Mund preisen, erfordere als instrumentale Begleitung den äußeren Wandel. 'Willst du also loben, so erhebe nicht nur die Stimme deines Mundes, nimm hinzu die Harfe deiner guten Werke' (ebd. 146, 2). So wird das ganze Leben des Gottliebenden Gottesdienst, nicht nur die Augenblicke des seelischen Liebesschwunges zu Gott, auch die Stunde tätiger Ausbreitung im Irdischen. Augustin selbst, der von sich in einem Briefe berichten muß: 'einen langen Brief zu schreiben, dazu fehlt es mir nicht sowohl an Lust, als vielmehr an Muße, weil die kirchlichen Sorgen mich so in Beschlag nehmen, daß nur ein paar Tröpflein Zeit zur Erholung übrig bleiben, und diese benutze ich, um etwas nachzudenken, oder eine besonders dringende und für einen größeren Kreis Nutzen versprechende Schrift zu diktieren oder die zu unserem Frontdienst unentbehrlichen Körperkräfte aufzufrischen' (Ep. 261, 1), wird oft genug in solchen Gedankengängen den Trost für die brennende Liebessehnsucht seines eigenen Herzens gefunden haben, wie er auch umgekehrt das ganze Wirken Gottes nach außen, insbesondere sein Mühen um den Menschen stets in der Liebe schaut und

zusammenfaßt. 'Du nennst so vieles, wodurch uns Gott hilft', sagt er seinem bischöflichen Gegner Julian, 'durch Gebet, Segnung, Weihung, Bestrafung, Erleuchtung (praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coercendo, illuminando) und sagst nicht: durch Verleihung der Liebe, wo doch der Apostel Johannes sagt: die Liebe ist aus Gott' (Op. imp. c. Jul. 3, 106). So ist denn auch das *Menschenbild* Augustins ganz getragen von seiner Auffassung göttlicher Gnade und Liebe. Der augustinische Mensch ist der von jener Liebe, die aus Gott kommt, ergriffene Mensch, der Mensch der Demut, der sich beschenkt weiß, der Mensch des Vertrauens, der nicht aus sich, aber alles in dem kann, der ihn stärkt, der Mensch der Liebe, dem ein ewiges Hinaus des Lebens über sich selbst eignet.[1]) In diesem Menschenbild durchbrach Augustinus das antike Ideal, die abgeklärte Ruhe des in sich selbst stehenden Weisen. Die 'Humilitas' solchen Menschenbildes ließ ihn der Zugang zur Christuswirklichkeit finden, auf die kein griechischer Philosoph ihn hinweisen konnte (Conf. 3, 4). 'Denn wo war in mir jene Liebe, die da aufbaut auf dem Grund der Demut, der ist Christus Jesus?' (7, 20). Mehr als der plotinische *νοῦς* zeigte ihm das Johannesevangelium den *λόγος*, der Fleisch geworden war, um hoch über allem, was da höchste Schöpfung ist, zu sich selbst zu erheben, was sich vor ihm beugt (Conf. 7, 18—20).

Die augustinische, in eigener Erfahrung wurzelnde, in reicher persönlicher Erlebnisfülle gereifte Anschauung der gnadenvollen Beziehung von höchster Lebendigkeit zwischen dem sich in Liebe schenkenden Gott und der im Streben nach veritas-caritas in liebendem Glücksverlangen sich ihm hingebenden Menschenseele findet in seinem Werke vom Gottesstaat nochmaligen Ausdruck. Mag auch die äußere Veranlassung zur Abfassung dieses Werkes eine vor allem in den zehn ersten Büchern erkennbare Apologie des Christentums gegen das Heidentum sein als Antwort auf den Vorwurf, das Christentum sei Schuld an dem Untergang Roms, im Letzten und Tiefsten ist, wie schon hervorgehoben, auch dieses Werk Augustins

1) Vgl. hierzu Heinrich Scholz, Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, Halle 1929. — Ich füge dieser Anmerkung den vielleicht einigen Lesern willkommenen Hinweis bei auf die vor allem quellenanalytisch ausgezeichnete Studie von E. Portalié, Augustin im Dictionnaire de Théologie catholique I[3] (Paris 1923), 2268—2472. Ich nenne außerdem noch als einige der wertvolleren Beiträge zur Kenntnis Augustins und des 'Augustinismus' aus der sich täglich steigernden Augustinusliteratur (mit Übergehung der Darstellungen in patristischen und philosophischen Sammelwerken sowie der Zeitschriften): Alfaric, L'évolution intellectuelle de Saint-Augustin, Paris 1918. — Boyer, Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de S. Augustin, Paris 1926; derselbe, L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin, Paris 1921. — Eibl, Augustin und die Patristik, München 1923. — Gilson, Introduction à l'Étude de Saint Augustin, Paris 1929. — Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott[2], Köln 1929. — Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, München 1916; derselbe, Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1919; derselbe, Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt, Münster 1920. — Kälin, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Sarnen 1920. — Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus[2], Freiburg 1929. — Nörregaard, Augustins Bekehrung, Tübingen 1923. — Rottmanner, Der Augustinismus, eine dogmengeschichtliche Studie, München 1891. — Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927. — Schubert, Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen, Münster 1924. — Vetter, Der hl. Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi, Mainz 1929.

entwachsen dem hier ins schlechthin Menschliche erhobenen Erlebnisgut seiner personalen Erfahrungen und Erkenntnisse. Im Lauf der Arbeit, die stückweise voranschritt und veröffentlicht wurde, erweitert sich so Blick und Ziel des Verfassers. Wie der Mikrokosmos Augustin, so ist auch der Makrokosmos der Menschenganzheit eine Offenbarung göttlicher Weisheit und Größe. Da wie dort ist Gott das summum bonum, das gefunden wird von denen, die ihn lieben, weil er sie liebt, und das verkannt wird von allen, die an dieser Liebe nicht teilhaben. Christentum und Römertum sind nur noch Typen für eine geschichtsphilosophische Betrachtung des Weltverlaufs in der Spannung zwischen der 'civitas Dei', zwischen den Gott in Liebe hingegebenen Menschen, und der 'civitas terrena', die jene umfaßt, die in Ichsucht der Selbstliebe verfallen sind und gegen Gott stehen. Was hier in de civitate über die beiden Reiche in breiter Ausführlichkeit abgehandelt wird, ist noch einmal wirkungsvoll zusammengefaßt in de gen. ad litt. 11, 15, 20, so daß kein Zweifel sein kann über die Grundtendenz des Werkes, daß nämlich zwei Arten Liebe die beiden Staaten werden lassen: den irdischen die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes geht, den himmlischen die Gottesliebe, die bis zur Selbstverachtung geht. Ganz klar durchdacht und überall gleich durchgeführt ist dagegen das Bild der beiden Reiche nicht. Zuweilen schillert es in den Farben Diesseits-Jenseits, für das an anderer Stelle, in der schon oft zitierten Psalmenerklärung (Enarr. in ps. 114, 6), der Vergleich Babylon-Jerusalem sich einstellt und in dichterischer Schau und Kraft entfaltet wird. Die Unklarheit, die Augustin in der Unterscheidung von Staat und Volk zeigt *Populus est caetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus,* (de civ. 19, 24) und *Civitas quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata* (de civ. 15, 8) wirkt sich mit der Vorstellung des zeitgebundenen Afrikaners von der 'Romanitas' im ganzen Werke aus in der nicht einheitlichen Fassung des Gedankens der 'civitas terrena', ihrer Entstehung und ihrer Auswirkung. Bald erscheint dieses Weltreich als Staat, 'der, indem er zu herrschen strebt, selbst von der Herrschbegierde beherrscht wird, auch wenn die Völker, die in ihm stehen, der Sache Gottes dienen' (de civit. Dei, praef.), bald aber nur, wohl in Anlehnung an Cicero, als zusammenstimmende Menge von Einzelmenschen (so auch Ep. 155, 9), die auch durch nichts anderes glücklich wird, als wodurch es der einzelne Mensch wird (ebd. 155, 9), dann wieder als Gemeinschaft der Gottlosen (de civitat. Dei 16, 10, 19, 24), als Volk der Ungläubigen (ebd. 20, 9) einmal auch als zweiartig in dem Sinne, daß die eine sich in der gegenwärtigen Existenz erschöpft, die andere dagegen die Aufgabe hat, den 'himmlischen' Staat vorzubilden (ebd. 15, 2). Dieses Schwanken zeigt deutlicher als alles, daß man Augustinus nicht im Lichte späterer, etwa mittelalterlicher, Entwicklung sehen darf, da die 'Vernünftigkeit' aristotelisch-thomistischer Staatsauffassung vorherrschend war. Er schreibt, man könnte sagen, mit dem Ingrimm des glutvollen Apokalyptikers, man müßte vielleicht besser sagen, mit dem aus wehem Herzen kommenden Ressentiment des um die Roma aeterna leidenden und an ihrem Untergang fast verzweifelnden Liebhabers. Er schreibt nicht ganz ohne die Nachwirkung des manichäischen Dualismus von der im Römerreich verkörperten civitas terrena als der bleibenden Form des



Finsterreiches, das mit der Sünde der Engel anhob und sich in der Ungerechtigkeit der Menschen fortsetzt und von dem großen Lichtreich der civitas divina, in dem alle guten Engel und Menschen eins sind in der Liebe Gottes. Er schreibt vor allem aber — und das ist das Entscheidende — als Mensch der Gnade eine Apologie der Realität seines eigenen Erlebnisses. Er schreibt sie um so heftiger, je näher der Angriff ins eigene Lebenszentrum geht und um so umfassender, je mehr auch die Zeit für ihn nur Gottes Heute ist und der Kampf zwischen Glaube und Unglaube gar nicht anders entschieden werden kann, als es in seinem eigenen Leben geschah, in der Liebe des begnadenden oder in der Allhoheit des richtenden Gottes. Die Menschen der *Gnade*, als 'voluntates' bezeichnet und so jeder einzelne innerlich mit der 'Liebe' als immanenter Tat verbunden (de civ. 14, 6), leben nach den Menschen, die *ohne* Gesetz waren und wo noch *kein* Kampf war, und nach denen, die *unter* dem Gesetz waren da Kampf und *Niederlage* war, in einer Zeit, da sie kämpfen um den *Sieg*. Auch hier bricht die Spannung durch, die an Stelle der würdigen Gelassenheit des antiken Menschen, der sich eingebettet weiß in den gleichmäßigen Rhythmus ewiger Wiederkehr im Kosmos, einen dramatischen Ablauf alles Erdengeschehens setzt, weil jeder Mensch immer wieder unter Gericht und Gnade steht. Daß aber dieses Drama endgültig eine göttliche Komödie bleibt und nicht in einer Tragödie endet, wie nicht Niobe oder Prometheus, sondern Christus Maß und Mitte dieses Erdenlaufes ist, ist für den einzelnen Bürger der Gottesstadt gewährleistet in dem, was Augustins Zerknirschung und Jubel in dem Ruf erkennen lassen: '*o felix culpa, quae talem meruit redemptorem* — und ist für alle gesichert in jenem Siege beim Eintritt des ewigen Sabbats, da endgültig der Kampf im Frieden, die Zeit in der Ewigkeit Sinn und Erfüllung finden. 'Jetzt haben wir erst einen Frieden, in dem es heißt: «Vergib uns unsere Schuld», also nur einen gewissen Frieden, da wir «Freude haben am Gesetz dem inneren Menschen nach», aber es ist kein voller Friede, weil «ein anderes Gesetz in unseren Gliedern ist, das dem Gesetz des Geistes widerstreitet.»' (Sermo 130, 4; 235, 3). 'Herr Gott gib uns den Frieden. Alles hast du uns ja gegeben. Gib uns den Frieden ewiger Ruhe, den Sabbatfrieden, den Frieden ohne Abend. Denn alle diese Dinge, so sehr gut in ihrer herrlich schönen Ordnung, die werden ja vergehen, wenn ihr Werk getan ist, und wie sie einen Morgen hatten, werden sie auch einen Abend haben. Der siebente Tag aber, der ist ohne Abend. Seine Sonne geht nicht unter, denn du hast ihn geheiligt, daß er ewig bleibe. In Ruhe hast du deine Werke so sehr gut geschaffen. Und wenn du dich am siebten Tage ruhtest, so soll mit diesen Worten deines heiligen Buches uns gesagt sein, daß auch wir einst, wenn wir unser Werk vollendet, das nur gut ist, weil du es uns gegeben, in dir ruhen sollen am Sabbat des ewigen Lebens. Dann wirst du in uns ruhen, so wie du jetzt noch in uns wirkest. Und diese unsere Ruhe wird deine Ruhe sein wie heute unsere Werke deine Werke sind in uns' (Conf. 13, 35, 36, 37).

Das ist Augustinus. Wer nach seiner Gegenwartsbedeutung fragt, frage nicht nach einem 'System', das er nicht hat. Er frage nach der Persönlichkeit, die er war und ist. Eine Persönlichkeit, zu deren Wesenskern die Bipolarität von religiöser und intellektueller Haltung gehört, kann nicht rein intellektuell erfaßt und

mit intellektuellen Systemen verglichen werden. Mag darum auch der Reichtum augustinischer Lehre in aller Philosophie und Theologie der Nachwelt, in Anselm so gut wie in Thomas, in Descartes nicht minder wie in Leibniz, in Kant und in Hegel, in Scheler und in Heidegger irgendwie und mit irgendeiner seiner Fragen, Lösungen, Erkenntnisse weiterleben, in der *inhaltlichen* Bedeutung augustinischen Denkens würde auch da, wo die Übereinstimmung mit den Denkinhalten anderer größer wäre als die Verschiedenheit, sein Wort uns vor allzuschneller Harmonisierung warnen: '*potius de rebus ipsis judicare, quam pro magno habere quid quisque senserit, scire*'. Wo aber immer die Gestalt eines Denkers uns in Ehrfurcht das Wort zu sprechen zwingt: '*cum vivit homo secundum veritatem, non vivit secundum se ipsum, sed secundum Deum*' (de civ. Dei 14, 4), wo die persönliche Haltung des Denkers Augustin, daß etwas nur insoweit erkannt werden kann, als es geliebt wird, im existenziellen Denken neuerer Philosophen, in einem 'Sich-Sorgen um', wiederkehrt — da spüren wir jenen Augustinus lebendig, der nicht Geschichte, sondern Gegenwart ist. Und weiter noch. Die wir uns gefährdet wissen in unserer Existenz und immer wieder in uns selbst die lebendige Mitte suchen, die uns trägt — die wir die Unwahrheit des Lebens fürchten, das nur Teile des großen und reichen Lebens erkennt und hat — die wir die 'Krise' auf allen Gebieten nicht nur bereden, sondern schicksalhaft erfahren — die wir in einer gesellschaftlichen Epoche lebend, fern aller Ideologie und Romantik in heiliger Nüchternheit wirklichkeitsverbunden, Wert und Würde der lebendigen Persönlichkeit neu erfassen und Sehnsucht tragen nach einer in lebenswahrer und lebensvoller Bezogenheit wurzelnden Gemeinschaft —, wir alle auch die wir des Glaubens sind, daß die Krise unserer Zeit die Wende ist zum Menschen hin, der die noch herrschenden 'Kategorien' des Wägens und Berechnens, der Zahl und der Masse, des Mißtrauens und der Verzweiflung, der Furcht und des Hasses überwindet durch mutiges Wagen, durch Einsatz seiner lebendigen Persönlichkeit, durch Vertrauen, durch Wahrhaftigkeit, durch Liebe, durch Leben, durch das Sein, durch Gott — wir stehen zu dem *Menschen* Augustinus und zu allem, was menschlich an ihm war und lieben den, dessen Denken sein Leben war und dessen Leben sein Denken, dessen Tiefstes die stete Unruhe seines Seins und dessen Sein eine ewige Unruhe nach dem vollen Leben war, dessen Suchen wir folgen und dessen Finden wir suchen.

SCHILLERS DEUTSCHE SENDUNG

Von Gerhard Fricke

Dem Gedächnis Friedrich Schillers sind Sie gewillt, diese Stunde festlicher Gemeinsamkeit zu widmen. Aber: Schillerfeier — im Jahre 1930 — ist das noch ein vollziehbarer Gedanke? Gibt das noch einen möglichen Zusammenklang? Führt von der Gegenwart her, der wir angehören, und die uns verantwortlich angehört, noch ein unmittelbarer Weg zu Schiller? Besteht für uns noch eine Notwendigkeit, ein fruchtbarer Anlaß, eine Aussicht auf wirkliche Förderung, die uns zu einer solchen Besinnung im Anblick Schillers ermutigen könnte?

Oder handelt es sich heute bei der Schillerfeier nur noch um eine Übung der Pietät, um die Erfüllung einer Ehrenpflicht an der großen Vergangenheit seitens derer, die berufsmäßig dazu bestimmt sind, unsere geistige Tradition zu hüten und die Gräber der großen Toten zu schmücken? Dann freilich müßte die Frage, was kann Schiller uns heute geben, verstummen, weil sie sich nicht ziemt.

Wie anders lagen noch die Dinge, als man in Deutschland die Jahrhundertfeier von Schillers Geburtstag beging! Damals wäre eine solche Frage gar nicht möglich gewesen. Denn eine Woge stürmischer und ungeteilter Begeisterung ging über das ganze Land — mit unzähligen Feiern, unzähligen Aufführungen, einem kaum übersehbaren, überallhin dringenden literarischen Triumphzuge. Vergleichen wir jene überzeugte Huldigung der Nation, die damals Schiller zu ihrem geistigen Symbol erkor, mit der Gegenwart: wer sieht, wer lernt, wer liest heute noch Schiller? Das Theater, dieser untrügliche Spiegel des Zeitgeistes, hat ihm seine Tore verschlossen, oder es sucht, gewaltsam und verzweifelt, seine Tragödie mit Gegenwartsgeist zu durchdringen. Und wenn gerade jetzt ein volkstümliches Theater im Osten von Berlin den Beweis erbracht hat, daß es auch heute noch möglich ist, Abend für Abend einer bewegt mitgehenden Menge die 'Braut von Messina' zu zeigen, daß also das Volk noch einen sehr viel unmittelbareren Zugang zu Schiller hat als die Schicht der Intellektuellen und Gebildeten — so ist damit doch nicht mehr erwiesen, als daß auch heute noch jedes einfache und unbefangene Gemüt von der lyrischen Sprachgewalt des Dichters, der sittlichen Kraft des Ethikers, dem bühnenerfahrenen Können des Dramatikers Schiller ergriffen wird. Kaum aber hat solche Wirkung etwas zu tun mit dem eigentlich idealistisch-klassizistischen Wesen der 'Braut von Messina', in der Schiller gewaltsam zur reinen Tragödie vorstoßen wollte. Wie viel schwerer fällt hier ins Gewicht, daß die deutsche Schule, in der Schiller als Dichter der heranwachsenden Jugend noch am längsten sich ein Heimatrecht erhalten hatte, sich heute genötigt sieht, darüber nachzudenken, ob und in welcher Weise Schiller noch ein möglicher Unterrichtsgegenstand, ein mögliches Bildungsmaß bleiben kann.

Ja, hat es denn noch einen Sinn, weiter die kleine, im unaufhaltsamen Strome der Zeit immer rascher abbröckelnde Insel zu befestigen, auf der sich der verein-

Unveränderter Abdruck einer am 10. 11. 1930 vor dem Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. gehaltenen Rede.

samende Tempel der klassischen Zeit des deutschen Geistes erhebt? Es hätte keinen Sinn, wollten wir nichts tun als diesen Bruch der Zeiten beklagen, verurteilen oder gar leugnen und rückgängig zu machen suchen — als wenn es in irgendeiner Weise für unser Geschlecht noch ein Zurück zu Schiller, ein unmittelbares Übernehmen seiner Lösungen, ein Verwirklichen seiner konkreten Forderungen gäbe. Alle Wege von Schiller zu uns müssen unfruchtbar und ohne Zukunft bleiben, wenn wir vor der einen Tatsache die Augen verschließen: Zwischen Schillers Zeit und der unsrigen liegt ein Bruch, der bis in alle Tiefe des Lebensgefühls, des Denkens, des Empfindens, des Wollens, der Sprache, ja der Existenz überhaupt, geht. Jene Macht, die wie keine andere unerbittlich und schweigend auch das innere Leben der Völker, der Menschheit beherrscht und wandelt, die Geschichte, hat unmerklich ein neues Blatt aufgeschlagen, und wir mögen es beklagen oder freudig begrüßen, wir mögen mit Wehmut in die Vergangenheit oder mit unerschrockener Zuversicht in die Zukunft sehen — wir können nicht abspringen von diesem Schiff der Geschichte, diesem Jetzt und Hier, in das wir gestellt sind —, wir können fruchtbar arbeiten nicht für Vergangenes, sondern nur für Zukünftiges.

Und dennoch Schillerfeier? Ja, gerade deshalb ganz neu und bewußt: Schillerfeier! *Weil* endlich die Geschichte allen fühlbar die unverrückbare Ferne zwischen der Goethezeit und der Gegenwart befestigt hat, weil sie den unwahren Schein enthüllt und zerstört hat, der schon so lange das öffentliche und pädagogische Verhältnis zu den Klassikern vergiftete. Denn gerade damit ermöglicht sie zunächst ein neues ehrliches und wahres *Sehen*, dann aber auch *Wirken* der klassischen Zeit. Nun erst vermag sich die Wolke von Spott, Abwehr und Ressentiment zu zerstreuen, die hervorgerufen wurde durch die Meinung, hier wären nach wie vor unsere direkten und gültigen Lebensvorbilder, hier könnten und sollten unbesehen Inhalte, Vorschriften und Ideale von uns übernommen und verwirklicht werden. Die Gestalt Schillers kann endlich aus der Verkrampfung und Einseitigkeit befreit werden, aus der blassen, allzu edlen und allzu harmonischen Glätte, aus der himmelblauen Harmlosigkeit und wirklichkeitsblinden Verstiegenheit, in die sie ein bürgerlich-behagliches Epigonentum hineinstilisiert hatte — ein Epigonentum, das dem Schillerschen Geiste innerlich bereits weltenfern stand. Nun die Geschichte dieses unechte Gipsbild der 'Klassiker' zerschlägt und uns von einer unechten und ungerechten Nachfolge befreit, treten die wissenden, harten und strengen Züge der großen deutschen Führer wieder hervor; wir können ihr Wesen und ihre Gestalt wieder rein erkennen und rein von ihnen lernen, wie man aus der Geschichte lernt: nicht durch Wiederholung und nicht durch Nachahmung, sondern zur Stärkung für eigene Aufgaben und zur Formung des eigenen Schicksals durch das Aufschauen zu großen, vergangenen Gesichten und Schöpfungen, in denen sich ganz anders und doch in geheimer Übereinstimmung ein bleibendes Ziel, eine bleibende menschliche und volkhafte Sehnsucht kundtut.

Darum erwächst uns heute nicht nur Möglichkeit, sondern Verpflichtung, den Gang des Schillerschen Geistes aus der geschichtlichen Ferne, dem epochalen Anderssein und Selbstsein unserer Zeit und unseres Wesens neu zu sehen — und je unbefangener der geschichtliche Blick hinabtaucht in das widerspruchsvolle und

doch einheitliche Wesen dieser Gestalt, die vielleicht niemals verkannter war als in der Zeit ihrer größten Verehrung —, desto mächtiger wird uns in ihrem Grunde die Offenbarung einer tiefen Sehnsucht des deutschen Geistes begegnen — einer Sehnsucht, die in immer neuer Verwandlung wiederkehrt, wo immer der deutsche Geist sich zu Selbstbesinnung und Aufschwung sammelt, die in immer anderen Gesichten und Gestaltungen wesentlich die gleiche blieb, wie sie auch uns tief eingeboren ist. Diese Sehnsucht, weniger durch Inhalt und Ergebnis als durch die *Form* seines Lebens, Kämpfens und Schaffens sichtbar werden zu lassen, war Schillers eigentliche, seine deutsche Sendung. Von ihr können und sollen wir uns ergreifen und durchdringen lassen, ohne daß wir die bestimmte, persönlich und zeitgeschichtlich vielfach gebundene und begrenzte Verwirklichung, die Schiller ihr gab, mit übernehmen müßten. Ja, aus den uns heute erst recht deutlich werdenden Rissen, Brüchen und Widersprüchen der Schillerschen Verwirklichung wird die geheime Seele des Ganzen, jene überzeitliche deutsche Sehnsucht uns entgegenblicken, die als neue und eigene Aufgabe jeweils jedem wachen und schaffenden Geschlechte gegeben ist. Etwas von ihr sichtbar werden zu lassen, ist Inhalt und Aufgabe des heutigen Abends.

2.

Nietzsche hat den zunächst umstürzenden, aber schnell zu Ansehen gekommenen Gedanken ausgesprochen, daß die Ohnmacht und Zerrissenheit der deutschen Kultur auf die Reformation zurückgehe. In ihr habe der Gegenstoß nordischer Zurückgebliebenheit und Halsstarrigkeit den siegreichen Vormarsch der Renaissance, dieses goldenen Zeitalters des Jahrtausends gehemmt, und durch sie sei das große Ziel der europäischen Kultur, das Ineinswachsen des antiken und modernen Geistes, für Jahrhunderte aufgehalten, wenn nicht für immer unmöglich gemacht worden. Spätere Jahrzehnte wiederum waren geneigt, in der — ganz umfassend verstandenen — Renaissance den gefährlichen, zerstörenden Feind des gotischen, des deutschen Wesens zu sehen. — So weit die bekannte Geschichte des deutschen Geistes reicht — bis zum frühesten Einbruch des römischen Christentums in germanisches Wesen, bis zu der sog. Karolingischen und Ottonischen Renaissance — begegnet uns dieses liebend-sehnsüchtige und trotzig-abwehrende Wechselspiel der geistigen Kräfte; dieser Rhythmus im Wechsel von Einung und Kampf hat die Geschichte des deutschen Geistes bestimmt. Darum läßt sich auch das außerordentliche Ereignis der Begegnung Luthers mit Erasmus, in der anfangs freudiges Sichbegrüßen der beiden jugendlichen Bewegungen immer unversöhnlicherem Kampfe wich, darum läßt sich dieser folgenschwere und zukunftsmächtige Gegensatz nicht einfach auflösen in ein Recht *hier* und ein Unrecht *dort*. Dieser Gegensatz enthüllt Größe und Tragik deutschen Wesens; denn beide Kräfte leben unzerstörbar in ihm: die Sehnsucht nach der strahlenden Welterfülltheit und der vollendeten Form der Antike — und das Gefühl eines Ewigen und Unendlichen, höher als alles Maß und alle Schönheit der Welt, dem unbedingt verpflichtet zu sein des Menschen notvolle Würde ist. Hat doch auch jene höchste vorhergehende Einung nordischer Tiefe und Gebundenheit mit westlich-südlicher Anmut und

Form, die flüchtige Blüte höfisch-staufischer Kultur, auf ihrem Gipfel den gleichen Klang hervorgebracht, den Klang, mit dem der Parzival austönt:

> 'Swes lebn sich sô verendet,
> daz got niht wirt gepfendet
> der sêle durch des lîbes schulde,
> und der doch der werlde hulde
> behalten kan mit werdekeit,
> daz ist ein nütziu arbeit.'

Daß im XVI. Jahrh. beide Kräfte: das nordische Urerlebnis gestaltlos-heiliger Tiefe des Alls und das südliche Bildungserlebnis welterfüllter, schöner Menschlichkeit sich trennten zu einem tödlich gespannten Entweder — Oder, — das war in der Tat das deutsche Verhängnis. Es hat Deutschland wirklich um Jahrhunderte zurückgeworfen in das Dunkel der Religionskriege, in eine geistige Kraftlosigkeit und Unselbständigkeit, die schlimmer war als die politische und physische. Aber gerade im Unversöhnlichen dieses Zwiespalts zeigt sich Ernst und Stärke der deutschen Seele, gerade darin liegt Tragik und Größe, Schicksal und Sendung des deutschen Geistes beschlossen.

Denn jene spezifisch deutsche Unfähigkeit zu einem Kompromiß zwischen den Kräften der Reformation und den Zielen der Renaissance war letzthin nicht ein Ergebnis eitler Kleingeisterei und fanatischer Beschränktheit — sie entsprang vielmehr dem leidenschaftlichen Willen zur Wahrheit und Echtheit der Zukunft und der verantwortungsvollen Abneigung, diese Zukunft auf einen trügerischen Kompromiß zu gründen. Die Neuentdeckung der Welt und des Menschen aber konnte sich in Deutschland kulturschöpferisch nur entfalten, wenn die Bindung der Seele an ein Ewiges und Absolutes zur tragenden und beschwingenden Gewißheit wurde.

Es liegt eine tragische Größe in dieser freiwilligen Selbstausschaltung des jungen, zukunftsfreudigen deutschen Geistes, in dieser heroischen Geste, mit der er um der eigenen Reinheit willen sich abwandte von der Morgenröte des hereinbrechenden Geistertags und in sich selber einkehrte — ohnmächtig nach außen, um in dunklen und verworrenen Kämpfen diesen seinen Selbstwiderspruch: Luther und Erasmus, zu ergründen und zu klären.

Wieviel Zeit war verloren, wieviel Kräfte waren verbraucht, als Deutschland nach zwei Jahrhunderten sich erhob, um rasch und sicher nachzuholen, was es versäumte. In den großen Führern des XVIII. Jahrh. — in Leibniz, Lessing, Herder — schien der alte deutsche Zwiespalt von Luther und Erasmus reif geworden für die große deutsche Synthese; da verkörperte er sich nicht mehr in zwei bis in den Grund ihres Wesens verschiedenen Naturen, da war die innerste Gebundenheit an ein Ewiges und Göttliches und die leidenschaftliche Hinwendung zur Fülle und Schönheit der Welt zur Grundspannung jedes der Geister geworden, die damals durch die immer noch verwirrende Vielzahl streitender Stimmen hindurch der Zukunft eine Gasse bahnten. Niemand aber hat diese Spannung so unerbittlich und rein empfunden, und niemand ist der aufgegebenen und geglaubten

Einheit so nahe gekommen, niemand hat die alte und neue Sehnsucht der deutschen Seele stärker vorgelebt als Schiller. Diese seine wesenhafte Sendung zu erkennen, wendet sich nunmehr unser Blick ihm zu.

3.

Voll atemloser Bewegung, voll leidenschaftlicher, gehetzter und oft planloser Unruhe ist Schillers Jugend. Ihr stürmischer äußerer Verlauf ist nur das Widerspiel treibender innerer Gewalten. Verloren ist die gewisse Geborgenheit im Bibel- und Kirchenglauben des Elternhauses — und als der Jüngling zum Bewußtsein der Welt und seiner selbst erwacht, da spürt er, glühenden Dranges voll, allenthalben nur Fesseln und Kerkermauern und fühlt sich dennoch einsam und führerlos hineingestellt in die grenzenlose Welt, die sich, erhebend und niederschlagend, in erschreckender Unendlichkeit vor ihm auftut. *Was* ist der Mensch, dieses Nichts auf einem Staubkorn, inmitten der zahllos kreisenden Welten? Und doch: was ist der *Mensch*, der den ungeheuren Gedanken der Unendlichkeit der Welt nachdenken, der das Wahre und Gute in sich empfinden kann? Unmittelbar und ursprünglich trug der junge Dichter in sich die Gewißheit ewiger göttlicher Bestimmung. Erst durch sie, nur durch sie war er ein *Mensch*. Aber wahrhaftig und standhaft blickte der junge Medizinstudent der Wirklichkeit in das erbarmungslose Antlitz, entkleidete sie ihrer letzten Hülle aus Schönheit und Schein und erlebte, daß alle großen Gedanken und alle Begeisterungen der Seele gebunden waren an den gebrechlichen Mechanismus des Körpers.

Er schaut mit der Seele, was er glaubt und wonach er sich sehnt. Er erneuert den großen Leibnizschen Gedanken von der Welt als einer harmonischen Hierarchie verwandter Geister. Beseelt von Freundschaft und Liebe fühlt er den lebendigen Kosmos zusammengehalten durch die Sympathie, die strömend alle Dinge und alle Geister vereint und mit dem Inbegriff alles Seins, dem allgegenwärtigen Gott, verschwistert:

'Aufwärts durch die tausendfache Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang.'

Und gleichzeitig sieht er erstarrenden Herzens die Welt als furchtbares, alles Leben in sich schlingendes und sinnlos wiederkäuendes Ungeheuer, hört er den nie verstummenden Schrei des Leides aus aller Kreatur, fühlt er, wie der Mensch nur eine Furche ist, die der Wind in die Meeresfläche bläst. Und diese unaufhörliche vom Tode bedrängte Flucht aller Dinge, dies Leben, im ewigen Ring des Bedürfnisses von fremden Gewalten umhergewirbelt, scheint ihm ein sonderbarer und grotesker Widerspruch.

Das sind also die beiden sich gegenseitig verneinenden Mächte, die die Existenz des jungen Schiller bestimmen. Hier liegt für den Dichter der Leichenelegien und des Liedes an die Freude die Grundspannung, die alle Lebensbereiche, Liebe, Freundschaft und Dichterberuf zu so heftiger Intensität anfacht und zugleich ihres Sinnes zu berauben droht. In dieser ganz persönlichen Jugendsituation Schillers aber spiegelt sich Not, Aufgabe und Verheißung des deutschen Geistes wider:

Die *Not*: Denn im Begriff, das schützende Gehäuse der Kirchenreligion zu verlassen, sah Schiller sich, im Gefühl zur Freiheit bestimmt zu sein, allenthalben preisgegeben an die Schrecken der Endlichkeit, unterworfen fremden Gesetzen einer entseelten, gegenständlichen und vergänglichen Welt.

Die *Aufgabe:* Denn das Bewußtsein einer ewigen Bindung, einer göttlichen Herkunft und Bestimmung forderte die Überwindung dieses lähmenden Zwiespaltes, forderte, hindurchzudringen bis zur letzten Einheit von Sollen und Sein, von Gefühl und Wirklichkeit, jener Einheit, die allein alle schöpferischen Kräfte befruchten und entbinden kann.

Und schließlich, *die Verheißung:* denn die drei Mächte, deren Zusammenwirken allein die Lösung gelingen konnte, vereinigen sich in dem Kampf des jungen Schiller: das Bewußtsein der Freiheit des Menschen, das nur ein anderer Ausdruck der unmittelbaren Bindung an ein Ewiges und Gültiges ist — der unbestechliche Blick in die schreckliche Tiefe der leidgebundenen Welt — und der mit visionärer aus eigener Flamme sich speisender Kraft festgehaltene Glaube an eine letzte, höchste Einheit von Gott, Welt und Mensch, die freilich höher ist als alle Vernunft; die freilich nicht Erfahrung ist, sondern innere Schau, Idee; nicht gesicherter Besitz, sondern immer ungesicherte, in höchstem Einsatz zu erringende Aufgabe, wie schon die Synthese von Gottes- und Weltliebe bei Wolfram, wie die Überwindung der deutschen Zwiefaltigkeit von Renaissance und Reformation.

So wird schon die Art, wie der junge Schiller den Zwiespalt der deutschen Seele am Ausgang des XVIII. Jahrh. — nicht durch*dachte* — sondern durch*lebte*, wie er ihn ertrug, ohne ein Kompromiß zu schließen, ohne sich in Träumereien oder Zynismus zu verlieren, ein symbolischer Vorgang.

Ähnliche Spannungen, der gleichen Seelenlage entwachsend, drohen das innere Gefüge der *Dramatik des jungen Schiller* zu sprengen.

Welches Drama des Sturm und Drang ist so voll ursprünglich-leidenschaftlichen Willens, die Freiheit des 'großen Menschen' wieder herzustellen aus den unerträglichen Fesseln der Konvention, verlogener Sitte und einer alle schöpferischen individuellen Kräfte lähmenden Mittelmäßigkeit, — wo wird so kühn selbst im Verbrecher der allen Bürgerlich-Frommen herrlich überlegene 'große Kerl' gestaltet wie in den 'in tyrannos' gerichteten '*Räubern*'? Aber wiederum: gibt es eine stärkere Kompromittierung des Sturm und Drang als das Ende Karl Moors, untragisch, zahm, reuevoll, mit einer fast peinlichen moralischen Aufdringlichkeit, — dieses Bild, wo der Held sein Schwert zerbricht, sich als Frevler bekennt und, um sogar die Selbstbespieglung des Heroismus auszuschließen, einen armen Teufel die Goldstücke verdienen läßt, die auf seine Auslieferung gesetzt waren?

Hier liegt in der Tat ein Widerspruch, und er kann nicht scharf genug herausgehoben werden. Aber es hieße, ihn seiner furchtbaren Tiefe berauben, wollte man ihn dahin aufklären, daß dem Renaissancemenschen Schiller doch im entscheidenden Augenblick der Mut zu den letzten Konsequenzen gefehlt habe, daß der Moralist Schiller doch stärker gewesen sei. Es ist vielmehr der alte Gegensatz von Luther und Erasmus, der in der widerspruchsvollen Gestalt des Räubers unabgeschwächt wiederkehrt. Die Sturm- und Drangnatur, die alle äußeren Bindungen

zerbrechend sich selbst in freier Kraft und Schönheit entfaltet, trifft in der Tiefe der Brust auf das unumstößliche sittliche Gesetz.

Es ließe sich zeigen, wie das gleiche ästhetisch-ethische Zwielicht auch über den anderen Jugenddramen liegt, vor allem über der bezaubernden Renaissancegestalt des Fiesko. Immer aufs neue wird der tragische Ablauf, die künstlerische Geschlossenheit durch die fremde und eigene Majestät einer unbedingten Forderung unterbrochen, umgebogen oder ganz zerstört — bis hin zum Don Carlos, in dem schließlich die Idee allein fast unmenschlich über alle persönlichen Leiden und Konflikte hinwegschreitet, und dennoch gleichzeitig das mächtige Profil Philipps dunkel und rätselhaft den Ausgang beherrscht und im Zuschauer einen letzten Zweifel darüber zurückläßt, wer nun eigentlich Sieger bleibt: die widerstrebende Wirklichkeit, die strenge sittliche Forderung oder das ersehnte Ideal der freien Menschheit.

Das sind also die drei inneren Mächte, deren Miteinander und Gegeneinander in das Leben des jungen Schiller die rastlose, gehetzte und verzweifelnde Unruhe bringt: die Verfallenheit des Menschen an die Dämonen von Zufall und Notwendigkeit, die Wehrlosigkeit gegen Leiden und Zerstörung, das Preisgegebensein an das Gesetz des Staubes — und dann der Traum einer das All durchflutenden göttlichen Harmonie, die in dem vollendeten Menschen sich verklärt zur höchsten Würde und zur höchsten Berufung — und schließlich das Vernehmen eines ewigen Anspruchs, einer unüberhörbaren Forderung, sich an das Höchste ganz zu verschwenden. Diese sittliche Gewißheit bewahrte Schiller vor der Verzweiflung, und sie war zugleich ein Korrektiv für die rein renaissancehafte Vergötterung des freien und großen Menschen; sie war ein *jenseitiges* Element in dem Dichter, der sich verzehrte nach der *diesseitigen* Verwirklichung der großen Harmonie.

4.

Ermattet von der unaufhörlichen Anstrengung, inmitten so tödlicher Spannungen zu existieren, unfähig weiter zu leben, ohne eine Lösung zu finden, einen Boden, der ihn trug, auf dem er stehen und schaffen konnte, wandte Schiller sich nach innen. In entsagungsvoller Einkehr und mit gesammelter Energie schuf er sich aus dem Chaos der ihn verwirrenden Mächte das neue Fundament, das sein Leben und sein Werk zu tragen vermochte. Denn erst in dieser scheinbar sturmgeschützten Stille konnte sich das eigentliche Werk Schillers erheben, das wir uns gewöhnt haben als das geschlossene Zentrum des klassischen Geistes mit der ratlosen und verlegenen Kühle und Entfernung des modernen Bildungsträgers zu umgehen — oder mit der tiefen Abneigung der modernen Jugend gegen allen schwärmerisch-überstiegenen Ideologismus, allen glatten, gefälligen und pathetisch-stelzenden Illusionismus, gegen alle idealistische Phraseologie bewußt zu verachten. Ist es nicht verständlich, ja fast notwendig, daß Schillers Werk heute vielfach als einzige Wirkung den Willen erweckt, sich gründlich von ihm zu befreien? Was spricht denn noch zur Gegenwart aus seinen bekränzten Versen, aus seinen feierlichen Maßes einherschreitenden und sterbenden Menschen? Eine abstrakte Moral, unfähig, die bedrängend konkrete Wirklichkeit anzugreifen, ein kühner, aber leerer

und gewaltsamer Schwung des Denkens und einer vom Gedanken erhitzten Phantasie, ein für die Einheit der Volksbildung doppelt folgenschweres Sichversehen an der Antike — einer Antike, von der heute kaum noch zweifelhaft ist, daß sie so jedenfalls nicht existiert hat —, eine das Erträgliche oft weit überschreitende Typisierung und Entleerung von Welt und Menschen zu aufgeschmückten Worthülsen, flügelschlagender Gedanklichkeit und klingender Sentenzmusik — so wird aus der Not eines auffallenden Mangels jeder Unmittelbarkeit zur Natur entschlossen eine zweifelhafte Tugend gemacht —, all das sind Eindrücke dieser klassischen Lösung, vor denen uns in dieser Schroffheit vielleicht ein historisch gebildeter Geschmack bewahrt hat, die aber dennoch die Ansichten der Mehrheit unserer Zeitgenossen wiedergeben würden, wenn man sie zwänge, über Schiller nachzudenken.

Und dennoch; entspricht solch ein Urteil auch nur entfernt der Wirklichkeit? Trifft es nicht nur die Fassade, mit der hundertjähriges Epigonentum eine unendlich tiefere Wirklichkeit verdeckt, unkenntlich und unwirksam gemacht hat? Ist es nicht endlich an der Zeit, daß die Fassade fällt und die gerade in Widerspruch und Begrenztheit lebendige Gestalt des *Menschen* Schiller sichtbar wird, eines Menschen, in dem aufs neue sich die ewige Aufgabe und Sehnsucht des deutschen Geistes verkörpert hat, dessen Sendung es war, in *seinem* Raum und in *seiner* Zeit noch einmal Tragik und Größe dieser deutschen Aufgabe sinnenfällig darzustellen.

Nun wir entfernt sind von der Unmittelbarkeit zu seinem geprägten Werk, nun wir frei sind für Schönheit und Gefahr des eigenen Weges, erkennen wir aus dieser Ferne das eigentlich Große nur besser, redet das wahrhaft Unvergängliche, das ist das 'Klassische', um so unmittelbarer zu uns.

Was aber in diesem Sinne klassisch und unvergänglich an Schiller ist, das sind nicht bestimmte ästhetische und philosophische Begründungen, das sind nicht die einzelnen Dichtungen in der Bestimmtheit ihres Seins und Sinns, ihrer Form und ihres Gehalts. Es ist möglich, daß die Entfernung von Schillers Ästhetik und von Schillers Dichtung endgültig ist, daß auch eine neue, streng über Form, Maß und Gestalt wachende klassizistische Kunstrichtung daran nichts ändern würde. Was Schillers Unvergänglichkeit ausmacht, sein eigentlich 'Klassisches', das liegt über und in allen Äußerungen seines Lebens und Schaffens, das ist eben die Art, wie in der mächtigen Dynamik und Spannung dieses gelebten Lebens, dieses erkämpften Schaffens Spannung, Größe und Tragik der deutschen Seele beispielhaft sichtbar geworden ist. Denn ganz und gar aus Spannung und Dynamik, aus der bis ans Ende festgehaltenen und bewiesenen Bereitschaft zu verwerfen und neu zu lernen bestand diese Dichterexistenz. Die Strenge der Forderung und den Ernst des Wirklichen immer vor Augen, zerschlug Schiller lieber immer wieder alle geschaffene Vollendung und endete lieber unterwegs als die Unendlichkeit des Zieles, das er sich erkor, — das sich *ihn* erkor —, in einen falschen Schein der Endlichkeit hineinzubetrügen.

Diese ruhelose und bis in alle Tiefe gehende Dynamik im Leben und Schaffen Schillers gilt es wieder zu sehen, und das trügerische Bild einer harmonisch und illusionistisch ausgeglichenen Glätte, einer zufriedenen Beruhigung im sicheren

Gehäuse des Klassizismus muß endlich verschwinden. Und auf dieses gerade in seiner spannungsvollen Unabgeschlossenheit, in seiner verzehrenden Dynamik große und klassische Dasein Schillers lassen Sie uns nunmehr unseren Blick richten.

5.

Die philosophische Erkenntnis, daß das Wahre wahr ist nur um seiner selbst willen, daß es nur dem eigenen Gesetze gehorcht und seine Gewißheit unmittelbar in sich selber trägt, diese Erkenntnis hat das abendländische Denken aus allen gegenständlichen und dogmatischen Bindungen gelöst und selbständig gemacht. Kant fügte ihr die nicht weniger folgenreiche Entdeckung hinzu, daß auch die sittliche Welt ihre Unbedingtheit, ihre unantastbare Hoheit, ihre unmittelbare Selbstgewißheit dem gleichen Charakter verdankt. Auch das Gute ist nur gut, wo es um seiner selbst willen getan wird. Es schließt allen äußeren Zwang und Zweck aus. Damit war aus der bedrohenden Umklammerung der Endlichkeit, aus dem beängstigenden Ring, der den Menschen in das Gesetz von Zufall und Notwendigkeit einschloß, ein Weg zur Freiheit gewiesen, der irdischer Anfechtung nicht ausgesetzt war. Auch für Schiller wurde die idealistische Einsicht Kants, die das sittliche Erlebnis rechtfertigte und zur unerschütterlichen Grundlage der ewigen Bestimmung des Menschen machte, ein rettender Weg aus der unerträglichen Gespanntheit von Traum, Wirklichkeit und Gewissen. Er ergriff dankbaren Herzens die Kantische Lösung, aber er schritt augenblicklich darüber hinaus, indem er neben und über die Autonomie des Wahren und Guten die des Schönen stellte. Er erhob, wie das Denken und das sittliche Handeln, so auch die *Kunst* in den allen fremden und äußeren Zwecken überlegenen Bereich ewiger Freiheit, ewiger Bedeutung und Gültigkeit. 'Auch die Schönheit, dünkt mir, muß wie die Wahrheit und das Recht auf ewigen Fundamenten ruhen', schrieb er damals an den Augustenburger. Und so wurde ihm die *Schönheit* zur sinnenfälligen Offenbarung des Höchsten, was er kannte, des Inbegriffs auch des Wahren und Guten, des göttlichen Wesens und der menschlichen Bestimmung, zur *Erscheinung der Freiheit.* Denn das vollendet Schöne steht außerhalb der irdischen Gesetzlichkeit und Zwecklichkeit; jenseits von Zwang, Notdurft und Willkür ruht es selig in sich selber, in seiner eigenen Vollkommenheit. 'Da ist keine Kraft, die mit Kräften kämpfte, keine Blöße, wo die Zeitlichkeit einbrechen könnte', da gibt es kein Außen und Innen mehr, sondern rein und mühelos ist alles Seelische verwandelt in Leib und Gebild, alles Leibliche aber eine unmittelbare Gebärde der Seele; ja beides, Geist und Stoff ist hinaufverwandelt in ein Drittes, in reine Form, in lebende Gestalt:

'Schlank und leicht, wie aus dem Nichts entsprungen,
Steht das Bild vor dem entzückten Blick.
Alle Zweifel, alle Kämpfe schweigen
Vor des Sieges hoher Sicherheit,
Ausgestoßen hat es jeden Zeugen
Menschlicher Bedürftigkeit.'

So steigt in der Schönheit die erträumte und geglaubte Harmonie offenbarend herab; so vollzieht sich in der Schönheit das Wunder der Einswerdung aller unauf-

löslichen und leidvoll-kämpferischen irdischen Gegensätze. Einmal also wird hier der Sehnsucht des Menschen nach dem Vollkommenen die Erfüllung — im Bilde! Einmal geht der ewige Sinn ein in das Sein und wird, wenn nicht Wirklichkeit, so doch Erscheinung. Einmal wird der qualvollen Anstrengung des Daseins durch den Anblick göttlichen Lebens Erholung zuteil und der stärkende metaphysische Trost des Sieges, in dem aller Widerstand überwunden und die Freiheit alles in allem ist. Die Schönheit wird für den Menschen, was das Sakrament für den Gläubigen ist: freimachende Heilung, Einung und Erneuerung des Menschen durch ein Sichtbares, durch die sinnenfällige Erscheinung seiner alle irdischen Grenzen überschreitenden höchsten Bestimmung. Niemand seit Platon und den Griechen hat einen tieferen Blick in das Geheimnis der Schönheit getan; dem gläubig hingegebenen Denken Schillers enthüllt sie sich in ihrem Wesen und Wirken ganz, und wird dennoch gleichzeitig nur noch stärker, was sie war und immer bleiben wird: unsägliches Geheimnis und himmlische Gabe. Zum ersten Male, seitdem die nordische Seele sehnsüchtig den Süden suchte und die griechische Gestalt haben beide sich vereint, ist aus Antike und Moderne, aus Renaissance und Reformation ein höheres Drittes entstanden und der jahrtausendalte Traum des deutschen Geistes erfüllt. Hatte das moderne Bewußtsein alle Kräfte des Menschen vereinzelt, verselbständigt und gegeneinandergekehrt, hatte es die Harmonie des Einzelnen, der Gemeinschaft und der Völker in ein götter- und gestaltloses Chaos verzerrter Fragmente verwandelt — hier in der Schillerschen Vision des vollendet Schönen war noch einmal verbunden, was ewig getrennt schien: die Natur und der Geist, die physische und moralische Welt, bedingtes Sein und unbedingte Forderung, endliche Gestalt und unendliche Idee, der stolze Glaube an den Menschen und die fromme Selbsthingabe an ein Höheres.

Aber diese klassische Lösung und Erlösung — schließt sie wirklich die Bewegung des Schillerschen Geistes ab? Sollten die kämpfenden Gewalten, das mächtige Gegeneinander der großen Kräfte des Lebens doch hinter den künstlichen Mauern einer ästhetischen Theorie zur Ruhe gekommen sein? Wären die auseinanderstrebenden Pfeiler der Schillerschen Welt doch schließlich von einer einheitlichen Kuppel überdacht worden? Hätte auch Schillers starker Geist, der vorher frei den Grundgewalten des Lebens standhielt, sich, um Leben und Schaffen zu retten, geflüchtet in das Gehäuse einer — wie immer großen, so doch begrenzten, vergänglichen — Form? Uns aber, die der Strom der Geschichte weit von diesen Ufern geführt hat, muß dann diese Form zur Formel werden. Und ob auch der geschichtliche Blick sich von ferne des Maßes und der Vollendung jenes Baues freut, die Unendlichkeit beider, des Lebens und der Kunst, flutet darüber hinweg, und unter neuen und fremden Himmeln ruft uns unabweisbar das eigene Verhängnis.

Aber so verhält es sich ja nicht; sondern was Schillers Lösung so groß macht, was sie zum klassischen Vorbild erhebt, ist, daß sie die Form vermied, die notwendig zur Formel erstarren muß. Jene Schönheit, in die sich der irdische Kampf auflöst in unendliches Leben, in göttliche Gestalt, bleibt nur eine Idee, eine Vision, eine gläubige Schau der Seele. Sie entnimmt uns nicht der beständigen Gefahr des Daseins, sie flüchtet uns nicht in einen Scheinfrieden, in eine künstliche und

gewaltsame Vollendung, in eine lügnerische Harmonie, sondern sie sendet uns augenblicklich wieder in den Wirbel des Daseins, nun aber mit der unendlichen, aus der Gewißheit des ewigen Zieles und der höchsten Verheißung strömenden Kraft, die Gewalten des Lebens zu ertragen und zu beherrschen. Erst der Glaube an diese unendliche, überwirkliche Aufgabe und Verheißung vollkommener Schönheit gab Schiller die Kraft, den Grundwiderspruch seines Daseins wirklich zu ertragen und bewußt hineinzunehmen in das Innerste seiner Existenz, in das künstlerische Schaffen. Denn, weit entfernt von jeder gewaltsam-klassizistischen Vereinheitlichung, teilt sich nun seine Dichtung in mächtiger Spannung — in *das Schöne* und *das Erhabene*. Beide entgegengesetzte Richtungen des Kunstwollens erst ergeben das lebendige Bild Schillers, dieses nicht in seinem abgeschlossenen Sein, sondern in seiner unabgeschlossenen Bewegung klassischen Deutschen.

Wir haben zu oft die schöne Seele, den heiteren Schein, das göttliche Spiel als Schillers wesentliches Eigentum betrachtet, zu oft übersehen, daß hier nur *ein* Pfeiler seines Werkes steht, der aber nur verstanden werden kann, wenn man den Bogen sieht, der hinüberführt zu dem *anderen*: dem Gedanken des Erhabenen und der tragischen Dichtung. Erst beide zusammen — wie sie sich gleich tief fordern und widersprechen — lassen hinter allem Einzelnen, das uns fremd und formelhaft geworden ist, die ungeheure Intensität, die wachgebliebene und vertiefte Grundspannung dieses Gesamtlebens und Gesamtschaffens erkennen. Wir müssen diesen Widerspruch, in dem die zwiegespaltene Sehnsucht des Deutschen rein hervorbricht, *bestehen* lassen. Wir dürfen ihn nicht auflösen, um der angeblichen Einheit des Schillerschen Klassizismus willen, so als handle es sich hier um noch nicht ganz überwundene moralische Restbestände aus der Jugend, um Inkonsequenzen, zu deren völliger Beseitigung Schiller nicht genug philosophisch-systematischer Denker war. Aber gerade darin, wie Schiller den Grundwiderspruch, an dem seine Jugend zu zerbrechen drohte, bewahrt hat, wie er der ungeheuren Versuchung, ihn in ein endliches Kompromiß aufzulösen, widerstand, darin liegt seine klassische Größe. Wir dürfen nicht vergessen, daß die 'Ästhetische Erziehung' ein Torso ist, eine Hälfte, zu der die andere, wenn man das spät veröffentlichte Bruchstück 'Über das Erhabene' nicht rechnet, nie geschrieben wurde. Diese ergänzende Hälfte haben wir nicht in der Theorie zu suchen, sondern im gestalteten Werk, nämlich in der großen Tragödie des reifen Schiller.

Nun erst zeigt sich, daß jene unsterbliche Vision des vollendet Schönen, der göttlichen Harmonie wirklich kein Kompromiß war, sondern eine echte Synthese der beiden bestimmenden Grundkräfte des deutschen Wesens. Sie liegt in dem der unauflöslichen irdischen Zwiegespaltenheit immer transzendenten Bereich des Ideals. Sie bleibt ewig Glaube, Hoffnung, Aufgabe. Sie ist unendliches Ziel. Wir aber leben umringt von Not und Zwiespalt der Endlichkeit, und unter der dünnen Decke des Daseins droht beständig ein Abgrund, die Angst und Qual des Irdischen. Und so erwächst der Kunst gerade für das irdische Dasein aus jener inneren Schau einer höchsten Einheit die doppelte Aufgabe: Sie trägt den Menschen empor mit Flügeln der Schönheit zum Anblick seiner erfüllten Bestimmung. Sie erneuert ihn so, indem sie allen Widerspruch in ihm auflöst und ihn einig macht mit sich

selbst. Aber jene Harmonie des Schönen bleibt immer nur ein Schein und wird nie Wirklichkeit; sie ist nur ein Abglanz des Ideals. Und jene Einheit des Menschen bleibt beständig höchste *Aufgabe*, aber der Versuch ihrer irdischen *Erfüllung* ist immer bedroht von der Gefahr, daß statt der echten Einheit die unechte entsteht, ein Kompromiß, in dem die ewige und unbedingte Forderung Schaden leidet. Denn unentrinnbar bleiben die Augenblicke, in denen die Gewalt des Endlichen alle falsche Einheit zerreißt und jede Flucht in Schein und Harmonie verstellt ist. Und hier trägt uns die Tragödie auf den Flügeln des Erhabenen über den Abgrund; hier hält sie dem starren Antlitz der Wirklichkeit stand, enthüllt die tödliche Dissonanz des Endlichen und zerbricht den Wahn irdischer Schönheit und Harmonie, um den 'reinen Dämon in uns' zu wahren.

In diesem Vorgang liegt Schillers allem Klassizismus weit entrückte Größe; darin wird er zum produktiven Vorbild auch für eine kommende und inhaltlich ganz neue deutsche Kulturaufgabe: Er vermochte es, Luther und Erasmus in sich zu versöhnen, die Ursehnsucht des deutschen Geistes nach Vermählung nordischer Seele mit südlicher Gestalt, christlich-faustischer Bindung an ein Ewiges und Unendliches mit renaissancehafter Welterfüllung und Menschlichkeit in sich zu verwirklichen, nicht in einer verblassenden Theorie oder einem schnell zerbrechenden Dogma, sondern in dem lebendigen, visionären Aufschwung des Glaubens. Und *dann* besaß er die Kraft, diese mit verzehrender Sehnsucht gesuchte, geschaute, gestaltete Einheit rein und echt zu erhalten, indem er sie unendliche *Aufgabe*, indem er sie Idee bleiben ließ, deren vollkommene Erfüllung jenseits aller irdischen Grenzen liegt. So erkannte Schiller, wahrhaftig und entsagend, daß für die Moderne im Gegensatz zu den Griechen die Vollendung nicht endliches Sein, sondern unendliche Aufgabe geworden war, und er konnte darum beides ernst nehmen: das Ideal und die Wirklichkeit. So wurde durch die Unendlichkeit des Ideals der tiefe Zwiespalt der deutschen Seele zugleich ewig überwunden und zeitlich erhalten. Und die ruhelose, lebendige Bewegung, von der Wolfram, von der Luther und Erasmus zeugten, die deutsche Grundspannung zwischen Schönem und Erhabenen, Ethischem und Ästhetischem, Gottes- und Weltliebe, Seele und Gestalt, diese lebendige Spannung erhielt gerade von ihrer ewigen Überwindung her ihr zeitliches Recht, ihre Notwendigkeit, ihre schmerzhaft tragische Tiefe und Verheißung. Das eben macht Schillers Leben, dem durch die klassische Lösung nur Rechtfertigung und Kraft zu neuer, unendlicher Bewegung und Anstrengung zuteil wurde, über alles Einzelne seines verblassenden Werks zum Sinnbild deutschen Wesens und deutscher Aufgabe.

6.

Ist uns aber einmal diese mächtige, spannungsvolle Bewegung des Schillerschen Geistes sichtbar geworden, die des Glaubens an eine klassische Lösung bedurfte, um überhaupt ertragen werden zu können, dann erkennen wir zugleich deutlich, wie das gleiche Grundgesetz seines Daseins in allen seinen Lebens- und Schaffensbereichen wiederkehrt. Nur im wichtigsten möchte ich das, kurz und in groben Umrissen, noch andeuten.

Schiller fühlte sich als Dichter immer stärker zur *Tragödie* berufen. Immer aufs neue kämpfte er darum, zur echten Tragik vorzudringen und sie zugleich seinem idealistischen Glauben einzuordnen. Aber je näher er der reinen Tragödie kam, um so stärker wurde er selber von ihr bedroht, um so zweifelhafter wurde die idealistische Lösung der Lebensfrage. Denn diese ruht ja auf dem Erlebnis der Freiheit, das heißt darauf, daß der Mensch im Innern klar und gewiß die ewige Forderung seines höheren Selbst vernimmt und daß er dieser Forderung, wenn er nur will, unter allen Umständen auch zu folgen vermag.

So mußte in Schillers Tragödie die *Freiheit* der eigentliche und einzige Held werden. Die Freiheit ist es, die triumphiert, wenn sie sich den menschlichen Helden ganz gewinnt, wenn sie sich in ihm verklärt und ihn zur Erscheinung ihrer selbst macht, wenn nämlich der Held sich freudig in die Idee auflöst, so daß der Tod seine Schrecken und das Verhängnis seine Gewalt verliert. So geschieht es bei Max Piccolomini, bei der sterbenden Maria, bei der sterbenden Johanna, bei dem sterbenden Don Cesar. Aber die Freiheit triumphiert auch da, wo sie ihren Verächter vernichtet, wo sie den Menschen, der auf das Götterrecht der Freiheit verzichtet, immer tiefer in Leidenschaft und Schicksal verstrickt, wo sie ihn zwingt, sich unter dem Schein von Freiheit sein eigenes Verhängnis zu bereiten, wie bei Wallenstein, im ersten Teil der 'Maria Stuart' und der 'Braut von Messina'.

Doch Schiller empfand immer deutlicher, daß auf diesem Wege die wahre Tragödie nicht zu erreichen war, daß er sie auch in der 'Braut von Messina' nicht erreicht hatte, in diesem Drama, von dem er bekannte, erstmalig gelernt zu haben, was eine Tragödie ist. Denn wie ist dort noch Tragödie möglich, wo der Weg in die Freiheit grundsätzlich immer offen steht? Ist es noch ein *tragischer* Untergang, wenn das rein dämonische Wesen des Menschen siegt und sich herrlich verklärt wie im Ausgang Marias, Johannas und Don Cesars?

Und so bliebe denn der tragische Untergang, in dem das Schicksal alles tut, nur dem moralisch Kraftlosen, dem sittlich Defekten vorbehalten; dem, der des Aufschwungs aus der Welt des Schicksals und der Leidenschaften nicht fähig ist? Aber solche im Sinne Schillers realistischen Gestalten wie Wallenstein und Elisabeth von England und Maria Stuart vor ihrer inneren Wandlung blieben dem Dichter, wenn er sie darstellte, immer unendlich fremd. Und wenn die beiden abstrakten Mächte der Freiheit und des Schicksals im Grunde die einzigen Gegenspieler waren, mußten dann nicht Schillers Menschen das werden, was sie uns heute oft so schwer erträglich macht: Typen, Masken, letzthin unpersönliche Puppen, von der Freiheit und der Notwendigkeit regiert? — Ohne Aufhören ging der Kampf zwischen Schiller dem Dichter, der um die Wirklichkeit des Tragischen weiß, und Schiller dem gläubigen Idealisten, der von der Gewißheit der Freiheit lebt. Und noch der Todkranke zerbricht im 'Demetrius' das idealistisch-klassische Schema und erschafft lebendige und unergründliche Menschen, erschafft die *tragische Schuld,* die unentrinnbar auch den Reinen trifft und gerade den zerstört, der guten Willens ist, erschafft die Tragödie, die den Menschen zermalmt bis in sein Innerstes, bis in seinen sittlichen Willen. Damit aber erschüttert Schiller gleichzeitig die Grundlage seiner ästhetischen und moralischen Welt. Ein neuer, unendlich schwerer innerer

Kampf steht ihm bevor, als er mit dem 'Demetrius' die Schwelle des Jahrhunderts überschreitet und den Weg, der zu Kleist und Hebbel führt, öffnet. Er ist bereit, von neuem zu beginnen, nur mit der unaussprechlichen Gewißheit des Höchsten in der Brust, auch wenn die Wirklichkeit noch viel dunkler und gefährlicher wurde, als der Idealismus mit seinem vereinfachenden Schema von Welt und Menschen geglaubt hatte. Da nimmt ihn der Tod hinweg.

Blicken wir noch hinüber zu einen ganz anderen Lebensbereich: Neben Schiller steht *Goethe*, das reine Genie, dem, als eine Gabe der Götter, zuteil ward, wonach Schiller in äußerster Anstrengung und zuletzt doch vielleicht vergeblich rang. Denn Schiller fehlte eine Voraussetzung: die rätselhafte, geheime Übereinstimmung mit der Natur, mit dem All, das in Goethe selber sich zur Seele verdichtet hatte. Schiller neigte sich vor dem Genie, dem geschenkt war, was ihm selber immer versagt blieb: die höchste irdische Vollendung. Aber zugleich wußte er unerschütterlich, daß jenes Ideal, das er schaute und glaubte, eine höhere, die höchste Einheit darstellt, ob auch der Mensch nur immer unterwegs dahin bleiben wird. Goethes Kunst war unüberbietbar und vollendet, aber sie schloß die höchste Bestimmung des Menschen, sie schloß das Pathos des Geistes aus. Was Schiller *wollte*, war mehr, als Goethe *erreichte*, und schon in Schillers Dichtung lebt etwas, das, wie später in Kleists Werk, Goethe immer unerreichbar blieb. Auch im Verhältnis zu Goethe, dem letzten Griechen, dessen Gestalt er wie kein anderer sehnsüchtig und dankbar verstand, wahrt Schiller die unbedingte Forderung, auch hier bleibt die Entsagung einer unaufhörlichen, spannungsvollen Bewegung, über die sich doch unsichtbar und gewiß der Bogen einer höchsten Einung wölbt.

Und schließlich: Schillers künstlerisches Ringen ging *nach der Form und nach der Gestalt*. Er wußte, daß es das Geheimnis der Kunst ist, das Endliche zum durchsichtigen Gefäß des Unendlichen und also das Göttliche leibhaftig zu machen. Dies Bewußtsein trennte ihn von Kant und Fichte, denen er als Denker am nächsten stand. Aber nicht der Gedanke, sondern die Gestalt war für Schiller das Höchste, nicht die Spekulation, sondern die Kunst spiegelte ihm das Göttliche wider, nicht die intellektuale, sondern die ästhetische Anschauung war ihm das Höchste, der sakramentale Akt, darin der Mensch eins wird mit seiner vollendeten Bestimmung. Aber so sehr Schiller sich immer wieder durch den Anblick des Griechentums stärkte, jenes Griechentums, wie es Winckelmann und Goethe sahen, das alles Geistige und Seelische zu Leib und Gestalt, alles Leibliche zur reinen Gebärde des Geistes macht, Schiller wußte, daß es keinen Weg zurück mehr gab, weder zur Natur Rousseaus, noch zur Harmonie der Griechen. Auch hier war die Aufgabe einer neuen Einung von Leib und Seele mit der Unbedingtheit des Göttlichen selber *unendlich* geworden. Auch hier herrscht das tragisch-große Gesetz, das unablässig auffordert, nach der neuen Einheit, nach der neuen Gestalt zu suchen, die das Göttliche in sich zu schließen vermag. Aber dies Göttliche ist ja unendlich und schreitet immer wieder über die endliche Verwirklichung hin und bewahrt sich rein und ewig, indem es sie zerbricht. Wie trägt Schillers Schaffen selber die sichtbaren Male dieses aus dem gleichen Gesetz stammenden Zerbrechens und Neuschaffens! Ja, sein eigenes innerstes Wesen gibt uns heute das Recht, vieles von

ihm fortzulegen, weil nicht mehr unmittelbar der Gott daraus uns anspricht, den wir verstehen und den wir suchen. Es gibt eine Treue gegen den Geist Schillers und gegen seinen gekämpften Kampf, die größer ist als das bedingungslose Festhalten am geschaffenen Werk. — Auch hier enthüllt sich uns ein bleibend Vorbildliches, ein Stück von Schillers deutscher Sendung: der drängende Wille zur Verwirklichung, zur irdischen Vollendung, und das fromme und entsagende Wissen, daß das Ziel unendlich ist und geglaubt werden muß. Auch heute noch ringt der südliche und westliche Wille zur Vergottung des Leibes und Verleiblichung des Gottes mit der nordischen und östlichen Sehnsucht, Form und Gebilde preiszugeben und in das Unendliche sich hingebend zu verströmen. Auch heute noch bleibt es deutsche Aufgabe, jene Spannung nicht aufzulösen, sondern sie zu ertragen und fruchtbar werden zu lassen.

7.

Ich breche hier ab, mit dem lebhaften Bewußtsein, wie machtvoll die lebendige Größe des Gegenstandes dem Versuch, ihn in den Ring einer Rede zu fassen, widerstanden hat. Aber im Grunde ging es bei allem ja nur um eines: daß in dem Augenblick, wo das geschaffene Werk Schillers unaufhaltsam hinter dem Horizont der Gegenwart versinkt und der Geschichte anheimfällt, ein neuer, unmittelbarer und wesentlicher Zugang zu Schiller sich auftut; aus der Hülle des vielfach bedingten und begrenzten Werkes erwächst der Lebensvorgang Schillers, der unerhörte Vollzug dieses Daseins und dieses Schaffens zu symbolhafter Gültigkeit und Größe. Nicht mehr die besondere Anthropologie und Ethik und Ästhetik Schillers steht in Frage, wohl aber das *Ethos,* wie es in dem Ganzen dieses Lebens, Denkens und Schaffens in ruheloser Dynamik sich darstellt und erfüllt. Dies Ethos trägt Schiller über die nur antiquarische und die nur kritische Geschichte hinaus in den Bereich der monumentalen, man könnte auch sagen klassischen Geschichte, in der ein Unvergänglich-Wesentliches eines Volkes und der Menschheit beispielhafte und zeitlose Gestalt gewinnt. Von hier aus erhält das klagend-frohe Wort Goethes einen ganz neuen, bleibenden Sinn: 'Denn er war unser', er, der durch sein Glauben, Kämpfen, Schaffen und Entsagen die hohe und strenge Aufgabe des deutschen Geistes sichtbar werden ließ und rein erhielt, er war unser. — Wir wissen es noch nicht, ob die gestaltlose, erschütterte und erschütternde Gegenwart nur ein Übergang ist zu einer neuen Phase abendländischer Kultur. Die Auflösung alles Festen und Gültigen, der immer schnellere Fluß, der alles Bestehende ergreift, hat dadurch etwas so Beängstigendes, daß auch die Konturen des Kommenden noch unsichtbar sind. Aber es ist keine Prophetie, sondern eine einfache analytische Feststellung, daß jede europäische Kulturform nur durch eine neue Bewältigung und Formung der Wirklichkeit vom Menschen, vom Geist, von der Seele her entstehen kann, der Wirklichkeit, die heute noch allgewaltig und nah wie nie zuvor uns gefangen nimmt und all unsere Kräfte bindet, so daß die Aufgabe einer neuen Kultur uns noch unübersehbar dünkt und über die Kraft. Solange aber, bis eine neue schöpferische Vision die Tiefe des Wirklichen, den gewandelten Menschen und das ferne, stumm gewordene Göttliche zusammenschließt zu einer neuen, gewissen

Einheit, bleibt uns Schillers Glaube und Schillers Kampf das stärkende, das schöpferische Vorbild. Er lebte es uns vor, wie jene Spannung bis in die Tiefe empfunden, stark ertragen und rein bewahrt werden kann, die deutsche Urspannung zwischen Luther und Erasmus, zwischen Wirklichkeit und Glaube, zwischen geformter Gestalt und unendlichem Gefühl, zwischen dem schrecklichen und nahen Leben und dem Vernehmen eines ewigen Rufs. Was Schiller vom Schönen gesagt hat, daß es duch nichts *Einzelnes* und *Gegenständliches* wirke, daß es uns nicht *bestimmte* Forderungen und Lösungen gäbe, sondern daß es durch das *Ganze,* durch seine innere *Einheit,* durch das Geheimnis der Form uns erneue und stärke für die eigene Bestimmung, eben das ist es, was Schillers Gestalt uns heute zu geben vermag. Hier liegt die lebendige Kraft, mit der sein glühender und strenger Geist noch heute eine Gemeinschaft zu verbinden und zu stärken vermag, die Gemeinschaft derer, die bereit sind, auch heute noch jene lebendige Spannung wachzuhalten und zu ertragen als ein Vermächtnis deutschen Schicksals. Und darum Schillerfeier gerade im Jahre 1930! Darum neigen wir uns in dieser Stunde ehrfürchtigen Dankes voll vor dem Bilde dieses ewigen Deutschen.

BILDUNG, WELTANSCHAUUNG UND STAAT

Von Josef Schröteler, S. J.

Der dritte pädagogische Kongreß des 'Deutschen Ausschusses für Erziehung und Unterricht', der vom 5. bis 7. Oktober 1930 in Wiesbaden tagte, enthüllte für jene, die es bislang nicht gewußt haben sollten, die gewaltige Tragik, die allemal dann besonders schmerzlich empfunden wird, wenn der Mensch, vor eine notwendig zu lösende Aufgabe gestellt, keine Möglichkeit einer Lösung sieht. Der aus solcher Lage entstehende Gesamteindruck könnte niederschmetternd sein. Und doch ist für niemand lähmender Pessimismus so gefährlich wie für den Erzieher, weil er ein Kernstück seiner Grundhaltung angreift. Es ist daher notwendig, mit jener Ruhe und Leidenschaftslosigkeit, die dem Wiesbadener Kongreß leider weithin fehlte, die aber, wenn überhaupt eine Lösung erreicht werden soll, unerläßlich ist, zu untersuchen, wie weit noch ein gemeinschaftlicher Boden im deutschen Volke vorhanden ist, auf dem wir alle stehen. Erst wenn diese Basis sichtbar wird, kann man den Versuch unternehmen, eine Lösung der Schulfrage zu erstreben, die dem relativen Optimum unter den gegebenen konkreten Verhältnissen sich möglichst annähert.

Das wird wohl die Überzeugung aller, die an der Wiesbadener Aussprache sich beteiligt haben, gewesen sein, daß eine absolut optimale Lösung nicht zu erreichen ist. Sie setzt die Übereinstimmung in den Grundanschauungen voraus,

Anmerkung der Schriftleitung: Die folgenden Ausführungen erscheinen auf die Bitte der Schriftleitung, da der Verlauf des Wiesbadener Kongresses die Fortführung der Erörterung unbedingt nötig machte. Die entgegengesetzten Standpunkte müssen mit voller Klarheit, allerdings auch ohne polemische Ausfälle herausgearbeitet werden, wenn man überhaupt auf eine Verständigung zwischen den verschiedenen weltanschaulich getrennten Lagern hoffen will.

die leider weder vorhanden ist noch in absehbarer Zeit zu erreichen sein wird. Es scheint uns von ausschlaggebender Bedeutung, daß über diesen Punkt Einmütigkeit besteht. Denn sonst ist zu befürchten, daß die Menschen starren Blickes auf ihr Ideal schauen und die realen Verhältnisse dieser Erde nicht mehr sehen. Dann werden sie sich zermürben und bekämpfen, wo die Not eine praktische Lösung gebieterisch verlangt.

Will man den gemeinschaftlichen Boden, auf dem wir stehen, aufweisen, so darf man wohl von einer dreifachen Feststellung ausgehen. Alle, die mit dem Problem ringen, tun es aus einer heißen Liebe zu unserer Jugend. Wenn dieser Gesichtspunkt immer ganz klar die Auseinandersetzung beherrscht, wenn also alle egoistischen und Machtansprüche zurückgedrängt werden, wenn der Satz 'salus juventutis suprema lex' allen leuchtend vor der Seele steht, dann ist bereits ein gemeinsamer Orientierungspunkt von großer Bedeutung gegeben.

Aber noch in einem Zweiten sind wir einig: in der Liebe zu unserem Volk, dessen Zukunft aus unserer Jugend emporwächst. Mag diese Liebe verschiedene Nuancen und Schattierungen haben, in ihrem Kern ist sie ein wahrer, echter und selbstloser Eros.

Aus der Liebe zur Jugend und aus der Liebe zu Volk und Nation erwächst das Dritte: ein einheitlicher starker Wille, das zu finden, was für Jugend und Volk das Beste ist.

Aber gerade hier liegen die tiefsten Wurzeln der Schwierigkeit für eine Lösung. Denn wenn die Menschen das Beste wollen und dieses Beste von dem einen so, dem anderen anders aufgefaßt wird, so kann es nicht ausbleiben, daß bei der starken emotionalen Kraft, die aus den letzten Triebrichtungen des Menschen emporsteigt, eine Zähigkeit und, man möchte sagen, eine Verbissenheit der Haltung entsteht.

Bei dieser Lage wird von jenen Menschen, die um die Lösung dieser Fragen ringen, ein ungewöhnliches Maß von Selbstzucht und Objektivität gefordert. Eine Diskussion über die Probleme Bildung, Weltanschauung und Staat muß daher zunächst einmal von allen außer- und unsachlichen Momenten gereinigt werden, verlangt daher von allen, die redlich voranwollen, eine Entgiftung der Atmosphäre, sie verlangt letzte Redlichkeit und Lauterkeit der Gesinnung.

Schon hier tauchen neue schwierige Fragen auf. Die einen werden es als Vertretung berechtigter Interessen ansehen, wenn sie einen Standpunkt, von dessen Richtigkeit sie überzeugt sind, mit größtem Nachdruck verteidigen, die anderen werden darin vielleicht schon eine unsachliche Polemik erblicken. Es kommt ganz wesentlich darauf an, was man als 'sachlich' ansieht. So glaubte Sergius Hessen in Wiesbaden der holländischen Lösung der Schulfrage Unsachlichkeit vorwerfen zu dürfen, weil sie im Interesse der weltanschaulichen Einheitlichkeit und der Gewissensfreiheit unter Umständen eine niedrigere Organisationsform der Schule hinnimmt. Man sieht sofort, daß Hessen die 'Sachlichkeit' auf ein bestimmtes Gebiet einschränkt: auf pädagogische Erwägungen, vielleicht nicht

einmal umfassender Art. Wer einen so gesehenen Primat des Pädagogischen nicht anerkennt, wird jedenfalls in unserem Falle mit dem Vorwurf der 'Unsachlichkeit' vorsichtig zu Werke gehen.

Das Beispiel zeigt, worum es geht. Es ist nur weiterzukommen, wenn an die Stelle der Schlagwörter und jener schillernden Unklarheit so mancher heutiger Darstellung, die dadurch einen besonders wissenschaftlich anmutenden Charakter erhalten soll, die Klarheit der Begriffe und eine Begründung tritt, die einer objektiven Prüfung zugänglich ist. Es würde sich also daraus ergeben, daß der Kampf, statt mit Behauptungen, mit Beweisen zu führen ist.

Damit würde die Diskussion sich auf dem Boden einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung bewegen. Nun wissen wir aber aus der Geschichte, daß auch solche wissenschaftlichen Auseinandersetzungen selbst dann, wenn sie ihre Gründe mit großer Breite und dem Einsatz eines umfassenden gelehrten Apparates vortragen, Leidenschaftslosigkeit nicht ohne weiteres verbürgen. Man weiß, mit welchem Ausmaß an Affekt, der ein ruhig objektives Sehen verhindert, also an außersachlichen Gesichtspunkten, solche 'wissenschaftliche' Kämpfe ausgefochten worden sind.

Soll aber eine solche wissenschaftliche Diskussion den Weg zur Verständigung bahnen, so muß sie eine weitere ebenso wichtige wie schwierige Grundvoraussetzung erfüllen. Es müssen objektive von allen Parteien anerkannte Maßstäbe für die Bewertung der Beweisgründe vorhanden sein. Es soll an dieser Stelle die überaus schwierige Problematik, die hier sichtbar wird, noch nicht vertieft werden. Wir werden darauf in einem anderen Zusammenhang zurückzukommen haben. Stiegen wir schon hier bis in die letzten Gründe hinab, so würde wahrscheinlich die Bahn zur Lösung des Problems, das uns zuerst beschäftigen soll, gründlich verbaut werden.

Statt dessen wollen wir zunächst versuchen, noch einen Schritt in der Enthüllung gemeinsamen Gutes voranzuschreiten. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die schulpolitische Diskussion deshalb so erschwert ist, weil es uns leider an einer einheitlichen Terminologie fehlt. Daher kommt es, daß die verschiedenen Gruppen oft mit großer Leidenschaft und Heftigkeit aneinander vorbeireden. Weil man sich daran gewöhnt hat, mit bestimmten Wörtern einen ganz bestimmten Sinn als allgemein feststehend zu verbinden, vergißt man zu fragen, ob die Gegenpartei nicht vielleicht den gebrauchten Wörtern einen anderen Sinngehalt zumißt. Es müßte also, damit das Gemeinsame heraustritt, zuerst eine Verständigung über den mit den einzelnen Termini verbundenen Sinn stattfinden.

An einigen Beispielen, die in der Diskussion zu Wiesbaden eine Rolle spielten, mag das deutlich werden. Wir wählen drei von besonderer Wichtigkeit aus.

Man behauptete mit großem Nachdruck, daß etwa zwischen der Auffassung, die die Entschiedenen Schulreformer und die Katholiken vom Bildungsvorgang haben, ein wesentlicher Unterschied darin liege, daß die Entschiedenen Schulreformer zum weitherzigsten Wagnis gegenüber ihren Zöglingen bereit seien, während die Katholiken allerhöchstenfalls mit einem Scheinwagnis operierten.

Bestände der Gegensatz so, daß auf der einen Seite ein ganz unumschränktes Wagen, auf der anderen unumschränktes Behüten verlangt würde, so ergäbe sich daraus ohne weiteres, daß eine Verständigung nicht möglich wäre.

Untersucht man nun aber in aller Ruhe den Begriff des Wagnisses innerhalb der pädagogischen Sphäre, so sieht man schon bald, daß ein solcher dem Kontradiktorischen sich nähernder Gegensatz keineswegs besteht. Im Begriff der Erziehung, die jedenfalls formal die Verselbständigung des jungen Menschen zum Ziel hat, ist das Wagnis ohne weiteres eingeschlossen. Selbständig kann der junge Mensch nicht werden, wenn er seine Selbständigkeit nicht zu erproben vermag. Diese Erprobung aber ist nichts anderes als das Wagen, ob der junge Mensch einer bestimmten Situation gegenüber bereits das notwendige Maß von selbständiger Entscheidung zu finden imstande ist. Damit wird bereits ein Gemeinsames von beiden Seiten anerkannt.

Aber dieses Gemeinsame dürfte noch weiter gehen. Es handelt sich ja nicht um das Wagnis schlechthin, sondern um das pädagogische Wagnis. Man braucht das Problem nur mit pädagogischen Augen anzuschauen, um ohne weiteres zu sehen, daß für die Pädagogik noch lange nicht jedes Wagnis brauchbar ist. Kein Erzieher, der in irgendeiner Weise dem jungen Menschen zur Verselbständigung verhelfen will, kann es verantworten, das Wagnis unbesehen in den Erziehungsprozeß einzuführen. Er muß sich überlegen, ob, wenn nicht im Augenblick, so doch auf weite Sicht, das von ihm zugelassene oder herbeigeführte Wagnis einen Sinn hat für die Verselbständigung des jungen Menschen. Kommt er zu der Erkenntnis der Sinnlosigkeit, so hebt er sich selber als Erzieher auf, wenn er gleichwohl das Wagnis zuläßt oder gar veranlaßt.

Mir scheint, daß man sogar theoretisch noch ein Stück weiter auf gemeinsamem Boden voranschreiten kann. Es ist selbstverständlich, daß ein Wagnis in irgendeiner Weise dem inneren Wachstumszustand und der inneren Fähigkeit des jungen Menschen entsprechen muß. Der Grundsatz des Anschmiegens an den Wachstumsrhythmus des jungen Menschen wurde ja, durchaus in Übereinstimmung mit unserer eigenen Überzeugung, besonders von Paul Oestreich betont. Ein Wagnis, an dem der Zögling endgültig zerbrechen muß, ist offenkundig unpädagogisch. Ein Wagnis, das dem augenblicklichen Wachstumszustand des jungen Menschen klar und eindeutig widerstrebt, das also eine 'Verfrühung' bedeutet, ist ebenso unpädagogisch. Wir finden also auch für das Maß des pädagogisch zu verantwortenden Wagnisses eine objektive Norm in der Fähigkeit, die der Zögling hic et nunc hat, mit einem Wagnis im Sinne des positiven Zieles der Erziehung, nämlich der Verselbständigung, fertig zu werden.

Wir wollen keineswegs behaupten, daß damit die Problematik abgeschlossen sei. Wir wissen sehr wohl, daß man auch unter Anerkennung der bisher abgeleiteten Grundsätze noch sehr verschiedener Meinung sein kann und sein wird. Ob diese Verschiedenheit der Theorie und Praxis aber von pädagogischen Gesichtspunkten allein bestimmt ist, dürfte zweifelhaft sein. Es leuchtet auch hier wieder bei einem tieferen Eindringen eine Schicht von Gegebenheiten auf, die hinter den äußeren Erscheinungen der Dinge steht und die einen ganz maßgeblichen Einfluß auf die

Anwendung der Prinzipien hat. Wir wollen auch hier diese Hintergründe noch nicht genauer untersuchen, weil wir ja zunächst die gemeinsame Basis sichtbar machen wollen.

Versuchen wir noch an einem anderen Beispiel einen ähnlichen Tatbestand aufzuweisen. Man suchte den Gegensatz zwischen katholischer und 'liberaler' Pädagogik auf die Formel zu bringen, daß die 'liberale' Erziehung sich zur Aufgabe stellt, dem jungen Menschen die Entscheidung für einen weltanschaulichen Standpunkt selbst zu überlassen, während die katholische dagegen den Zögling von vornherein auf einen bestimmten Standpunkt zu determinieren unternehme.

Auch hier tauchen Mißverständnisse verhängnisvoller Art auf, die in einer oberflächlichen Anwendung des Begriffes Entscheidung liegen. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Weltanschauung kann, darüber sind alle einig, für den reifen Menschen nur dann von Wert und Bedeutung sein, wenn sie die Sache einer persönlichen und freien Stellungnahme ist. Eine erzwungene Weltanschauung ist geradezu unsittlich und daher pädagogisch und weltanschaulich wertlos. Freie persönliche Stellungnahme aber nennen wir Entscheidung. Daher werden die Vertreter aller Weltanschauungsgruppen die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Weltanschauung zu einem Kernstück ihres pädagogischen Bemühens machen müssen. Man sollte meinen, daß dies um so mehr der Fall wäre, je stärker eine Weltanschauung für wahre Freiheit im Sinne des Indeterminismus eintritt. Eine deterministische Weltanschauung kommt, wenn sie konsequent ihre Positionen zu Ende denkt, hier bereits in große Schwierigkeiten.

Entscheidung also ist notwendig. Auch hier haben wir es, wie beim Wagnis, mit einem Vorgang im Rahmen der Erziehung junger Menschen zu tun. Kein Vertreter einer irgendwie gearteten weltanschaulichen oder pädagogischen Richtung aber wird den jungen Menschen auch hier ohne eine so oder anders gestaltete Vorbereitung diesen wichtigsten Schritt seines Lebens tun lassen. Also auch darüber besteht Übereinstimmung.

Auch hier ist wie beim Wagnis eine Norm zu finden für Art und Maß der Vorbereitung. Der junge Mensch muß in der Lage sein, einmal eine Wahl zu treffen, die nicht der Eingebung des Augenblicks ihre Existenz verdankt, sondern eine wirklich ernste, auf gewissenhafter Prüfung der Grundlagen beruhende Entscheidung darstellt. Eine solche wählende Entscheidung wäre auch dann vorhanden, wenn der junge Mensch sich allen bisher bestehenden weltanschaulichen Gebilden gegenüber indifferent verhalten wollte. Er würde dann eben die Weltanschauung des Indifferentismus wählen.

Maß und Art dieser Vorbereitung aber werden wiederum von Tatsachen und Gesichtspunkten abhängig sein, die jedenfalls auf dem Boden einer rein autonomen Pädagogik nicht zu finden sind. Denn dieses Maß und diese Art der Vorbereitung sind von bestimmten Inhalten abhängig. Ausschlaggebend sind dafür sowohl die Auffassung von der Natur des Menschen als vor allem auch von Wesen und Art einer Weltanschauung. Diese Inhalte aber können von der Pädagogik als solcher nicht bestimmt, sie müssen von ihr als Grundtatsachen übernommen werden.

Diese beiden Beispiele bringen uns zugleich eine auch für unsere Fragestellung nicht unerhebliche Erkenntnis über die Grenzen autonomer Pädagogik und Erziehung.[1])

Ein drittes Mißverständnis, das mit den beiden bisherigen eng verknüpft ist, besteht in der Auffassung von der Möglichkeit und den Grenzen der Erziehung. Man stellt häufig bewußt oder unbewußt Schulerziehung mit Gesamterziehung gleich, obwohl es offenbar ist, daß die Schulerziehung nur einen mehr oder weniger bedeutsamen Ausschnitt aus der Gesamterziehung darstellt. Die Meinungsverschiedenheit scheint aber weiter zu gehen, da sie die Wirksamkeit der Erziehung auf die Zukunft und die Lebensgestaltung des jungen Menschen überhaupt in Frage stellt. Folgerichtig durchgedacht führt eine solche Ansicht zum pädagogischen Selbstmord. Die Diskussion unter den Pädagogen, die sich selbst aufgehängt haben, ist dann zu Ende. Ist man aber nicht so radikal, so muß man eine Beeinflussung des jungen Menschen, die sich auch in seiner zukünftigen Lebensformung auswirkt, anerkennen. Tatsächlich gibt es keine Haltung dem jungen Menschen gegenüber, die nicht in irgendeiner Weise pädagogisch wäre. Selbst Rousseaus Auffassung, daß der Zögling unter den Händen der Menschen entarte und daher die Erziehung in einer rein negativen Einstellung bestehen müßte, zeigt deutlich, daß eine irgendwie geartete Beeinflussung nicht auszuschalten ist. Praktisch geht ja auch Rousseaus Pädagogik sehr weit über die rein abstinente Haltung hinaus.

Einen Einfluß auf die Zukunft der Jugend wollen daher alle Erzieher. Sie arbeiten alle in irgendeiner Form daran, diese Zukunft mitzugestalten. Das tun auch jene, die in einer absolut freien autonomen Entscheidung des Menschen das Ziel der Erziehung sehen. Sie gestalten die Erziehungsmaßnahmen so, daß dieses ihr Ziel in möglichster Klarheit und Reinheit verwirklicht werden kann, indem sie etwa ohne *jede* Wertung, die ja Entscheidung vorwegnähme, alle Wert- und Weltanschauungssysteme nebeneinanderstellen. So hoffen sie am besten für die Zukunft der Jugend aber auch für das Fortleben der in ihnen lebendigen Idee, der vollendeten Autonomie ethischer Haltung, wirken zu können.

Auch hier werden wir die Frage nach dem Maß der Beeinflussungsmöglichkeit stellen müssen. Vielleicht werden wir auf empirischer Grundlage einige positive und negative Anhaltspunkte für die Lösung dieser Probleme finden können. Es dürfte aber fraglich erscheinen, ob mit solchen Methoden allein eine allgemeingültige Entscheidung zu treffen ist.

Alle bisher berührten Fragen treffen noch nicht den Kern des Problems. Erst wenn es uns gelingt, den grundlegenden Begriffsbereich von Staat, Weltanschauung und Bildung wenigstens in vorläufiger Umschreibung so festzulegen, daß alle Ja dazu sagen können, ist Aussicht für eine gemeinsame Grundlage für unsere Aussprache vorhanden.

Zunächst werden alle, die nicht reine Nihilisten sind, im Staat ein notwendiges Gebilde sehen, das jedenfalls heute nicht ohne weiteres zu beseitigen ist. Sie werden

1) Vgl. dazu die Arbeit des Verfassers *dieses* Aufsatzes „Autonomie der Pädagogik, die Lösung des schulpolitischen Problems?" „Schule u. Erziehung" 19 (1931) S. 1ff.

auch anerkennen, daß dieser Staat irgendwie Rechts-, Wohlfahrts- und Kulturstaat sein will und auf all diesen Gebieten beachtliche Funktionen ausübt. In weitgehendem Maß wird bei uns in Deutschland auch darin Übereinstimmung zu erzielen sein, daß der Staat berechtigt ist, diese Tätigkeit auszuüben. Jedenfalls haben die Katholiken keinen Anlaß, das zu leugnen.

Fragen wir aber, worauf diese staatlichen Funktionen gründen, und vor allem, ob sie uneingeschränkt sind, so werden die Antworten sehr verschieden ausfallen. Ohne vorerst auf theoretische Erörterungen einzugehen, dürfte es nützlich sein, folgende Tatbestände nüchtern zu erwägen. Eine unbegrenzte Staatsgewalt müßte über die weltanschauliche Haltung der Staatsbürger uneingeschränkt entscheiden können. Dazu müßte sie aber eine Instanz besitzen, die solche Entscheidungen treffen könnte. Diese aber gibt es nicht. Das Verhältnis von Staat und Weltanschauung bekommt infolgedessen bereits eine bedeutsame Abgrenzung. Der Staat kann über die weltanschauliche Haltung seiner Bürger eine Entscheidung nicht treffen. Er muß sie als gegeben hinnehmen.

Man wird einwenden, wenn eine solche Instanz nicht bestehe, könne der Staat sie jederzeit schaffen. Ob man das für möglich hält, hängt von der grundsätzlichen Auffassung ab, die jemand von der Macht des Staates hat. Darüber ist später zu sprechen. Schon hier sei aber daran erinnert, daß eine solche Instanz in fortwährender Gefahr wäre, die verfassungsmäßig garantierte Gewissensfreiheit anzutasten.

Aber daß die Staatsgewalt Grenzen hat, dürfte sich auch aus anderen Tatsachen ergeben, die entweder geschichtlich bekannt sind oder augenblicklich von uns erlebt werden. Lange Zeit ist die Bildungsarbeit an der europäischen Menschheit geleistet worden, ohne daß der Staat sich wesentlich darum gekümmert hätte. Man wird sogar nicht leugnen, daß die Bildung zeitweise eine beachtenswerte Höhe erreicht hat ohne den Einfluß des Staates. Daraus ergibt sich, daß der Staat für die Vermittlung von Bildung als solcher kein ausschlaggebender Faktor zu sein braucht.

Nun wird man uns allerdings entgegenhalten, daß in jenen Zeiten von einer allgemeinen Volksbildung nur in einem sehr beschränkten Maß die Rede sein konnte. Erst der Staat habe durch sein Eingreifen den heutigen allgemeinen 'Bildungs'hochstand der Völker bewirkt.

Aber man wird demgegenüber zunächst daran erinnern dürfen, daß dieser 'Bildungs'stand, den die Staaten durch ihre Tätigkeit für das Schul- und Erziehungswesen ohne Zweifel stark beeinflußt haben, nicht die Bildung schlechthin, sondern vor allem und wesentlich das Maß der Kenntnisse und Fertigkeiten betrifft. Wieweit die staatliche Tätigkeit in sich selbst betrachtet etwa die sittliche Bildung in unserem Volke gemehrt hat, ist eine außerordentlich schwierige Frage, die sich wohl mangels geeigneter Methoden kaum jemals gültig lösen läßt.

Worauf es hier vor allem ankommt, wäre aber der Nachweis, daß nur der Staat mit alleiniger Schulhoheit imstande ist, jenes Maß von Bildung im Gesamtvolk zu erzeugen. Dem widersprechen offenkundige historische Tatbestände. Wir haben Staaten genug, und es sind wohl die meisten, in denen eine so absolute

Schulhoheit, wie sie bei uns von vielen im Interesse der Bildung postuliert wird, keineswegs besteht, in denen also der Privat- und Gruppeninitiative ein erhebliches Maß an Eigenbetätigung auch im Schulwesen zugestanden wird. Wir erinnern etwa an die Vereinigten Staaten von Nordamerika, an England, an Holland usw. Man wird nicht sagen können, daß der allgemeine Bildungsstand dadurch wesentlich gelitten hätte.

Die lehrreichen Ausführungen von Sergius Hessen auf dem Wiesbadener Kongreß zeigten am Beispiel Frankreichs zudem, daß es eine Überspannung der Staatssorge um die Schule geben kann, die starke Gegenwehr der vitalen Kräfte in Individuen und Gruppen auf den Plan ruft und zu einer Grenzziehung zwingt.

Nicht übersehen werden sollte auch die u. E. sehr bedeutsame Erscheinung, die von der Geschichte immer wieder bestätigt wird, daß die stärksten Anstöße zu pädagogischer Entwicklung nicht von den staatlichen Stellen ausgingen, sondern in der privaten Initiative ihre Wurzel hatten. Es wäre sehr lehrreich, die Geschichte der Pädagogik der letzten Jahrhunderte einmal daraufhin zu betrachten.

All das erweist, worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, daß die Lehre von der Notwendigkeit der Staatsallmacht im Schul- und Bildungswesen keineswegs ein Dogma ist, das vor dem Forum der Geschichte bestehen kann. Ja diese zeigt uns, daß eine Überspannung der Staatssorge in Kultur und Bildung diese nachgerade zu beeinträchtigen vermag.

Würden wir aus diesen historischen Erkenntnissen die Notwendigkeit ablesen, daß eine 'Wiederentdeckung der Grenzen' auch hier ein Gebot ist, das Bildung und Kultur von sich aus stellen, so wäre ein sehr wesentliches Hindernis für eine Annäherung ausgeräumt.

Der Staatsallmacht steht die Staatsohnmacht gegenüber. Ich weiß nicht, ob es Menschen gibt, die tatsächlich dem Staat *jedes* Recht und *jede* Pflicht, für Schule und Bildung zu sorgen, absprechen. Man müßte dann die Idee eines irgendwie gearteten Kulturstaates überhaupt ablehnen.

Die Katholiken haben, wie gesagt, keine Veranlassung, das zu tun. Sie sind bereit, dem Staat im Bildungswesen ein ganz erhebliches Maß von Befugnissen zuzugestehen. Die päpstliche Enzyklika 'Rappresentanti in terra' vom 31. Dezember 1929 hat diese Rechte und Pflichten des heutigen Staates auf dem Schul- und Erziehungsgebiet klar umschrieben. Ich selbst habe in meinem Berliner Referat mich um Anerkennung der Rechte und Pflichten des Staates in diesen Fragen und ihre klare Umgrenzung bemüht.[1]) Wir sind der Überzeugung, daß die tatsächliche Einstellung der Bürger des Gesamtvolkes der erforderlichen Bildung gegenüber ebenso wie die Bedürfnisse des Einzelnen und der Staatsgemeinschaft eine desinteressierte Haltung des Staates im Bildungs- und Schulwesen nicht gestatten. Der Staat würde seinem Sinn widersprechen, wenn er nicht weitgehende Rechte und Pflichten auf diesem Gebiete ausübte.

Wenn wir so darüber einig wären, daß diese Staatssorge bestimmte Grenzen haben muß, so würden wir uns über die Normen und Tatsachen zu unterhalten

1) Gedruckt bei G. Ried, 'Die Stellung von Reich, Staat und Gemeinde zur Pflichtschule' (Leipzig 1930).

haben, die für solche Grenzziehung unerläßlich sind. Wir würden finden, daß unsere Ansichten dann prinzipiell gar nicht so weit auseinander ständen, daß wir nicht mit Aussicht auf Erfolg für eine Verständigung diskutieren könnten.

Aber hier taucht, so fürchte ich, wieder jene berghohe Mauer auf, die bislang diese Verständigung so oft unmöglich gemacht hat. Denn wer eine absolute Staatshoheit proklamiert, kann, ohne seine Position aufzugeben, eigentlich gar nicht über Grenzen reden. Wir kommen also hier wieder an einen Punkt, an dem sich die Geister scheiden werden, da nicht gestützt auf die Tatsachen der Erfahrung, sondern von einer bestimmten Staatstheorie her Postulate abgeleitet werden. Es wird darüber noch zu reden sein.

Auch der Begriff der Weltanschauung schillert in tausend Farben. Es wird auch hier notwendig sein, sich zu verständigen.

Die Begriffsverwirrung unserer Zeit unterscheidet nicht, wie schon A. Fischer bei der Berliner Besprechung des Deutschen Ausschusses im November 1929 treffend hervorhob, zwischen Weltanschauung und Weltanschauungsgemeinschaft. Unmittelbaren politischen Einfluß auf die Gestaltung des Schul- und Bildungswesens nehmen nicht die Weltanschauungen, sondern die Vereinigung von Menschen, die sich zur gleichen Weltanschauung bekennen.

Die Weltanschauung eines Menschen kann ein naives Weltbild sein, wie es sich seinem schlichten Denken darstellt, sie kann aber auch ein ins Kleinste gefügtes System bilden, das von einem mehr oder weniger festen theoretischen Unterbau getragen wird. Für die großen Weltanschauungsgruppen bestehen solche Systeme von Sätzen und Forderungen, auf die die Einzelmenschen mit größerer oder geringerer Verbindlichkeit verpflichtet sind. Diese Systeme kann man die objektiv gegebene Weltanschauung nennen.[1])

Es trägt nicht zur Klärung bei, wenn man Weltanschauung und Religion ohne weiteres gleichsetzt. Ob es möglich sein wird, sich auf einen gemeinsamen Religionsbegriff zu einigen, ist fraglich. Vielleicht wird man allenfalls sagen, daß Religion im subjektiven Sinn eine Haltung des Menschen dem Göttlichen gegenüber ist. Setzt man dieses Göttliche im Sinne pantheistischer Systeme mit der Welt gleich, so werden Religion und Weltanschauung nicht im Objekt, da Welt und das Göttliche zusammenfallen, wohl aber je nachdem in der Art der Haltung verschieden sein. Auch in einer theistischen Weltanschauung bildet das Verhältnis des Menschen zu Gott natürlich ein wesentliches Stück der Gesamtweltanschauung. Aber es deckt sich nicht mit der Weltanschauung schlechthin.

Es mag zweifelhaft erscheinen, ob es möglich ist, selbst sich auf solche bewußt im Formalen bleibende Begriffsumschreibungen von Weltanschauung und Religion zu einigen. Da es aber offenbar notwendig ist, eine irgendwie geartete einheitliche Terminologie zu finden, ehe wir uns der Problematik in ihrer ganzen inhaltlichen Schwere zuwenden können, sind wir gerne bereit, über diese Formulierungen in eine Aussprache einzutreten.

---

1) Vgl. dazu jetzt die wertvolle Arbeit von H. Kittel 'Das Problem der Konfessionalität.' Erziehung 6. Jahrg. Heft 2.

Auch hier lohnt es der Mühe, einmal über das tatsächliche Verhältnis von Weltanschauung und Bildung einige Überlegungen anzustellen. Wir gehen dabei zweckmäßig von der schärfsten Antithese aus, die sich so ausdrücken läßt, daß Weltanschauung entweder für die Bildungsarbeit ganz bedeutungslos bleibt oder daß sie allein die ganze Bildung zu schaffen imstande ist.

Wir glauben nicht, daß die tatsächlichen Verhältnisse es gestatten, Weltanschauung für Bildung irrelevant zu erklären. Bedeutet nämlich Weltanschauung eine Auffassung von der Gesamtwelt, so wird jeder sagen, daß eine solche Gesamtanschauung jedenfalls ein Stück der Bildung sein *kann*. Ja man wird eine solche Gesamtauffassung in gewisser Beziehung als Krönung der Bildung ansehen, wenn anders man nicht der Meinung ist, Weltanschauung sei entweder an sich unmöglich oder aber sie sei mit einem bestimmten Bildungsbegriff unverträglich. Die erstere Meinung widerspricht ganz offenbar den Tatsachen. Die zweite kann erst erörtert werden, wenn wir uns über den Bildungsbegriff geeinigt haben.

Hielte aber jemand Weltanschauung prinzipiell für unmöglich, so müßte auch mit ihm noch insofern eine Verständigung gesucht werden, als etwa eine skeptische oder relativistische Haltung zur Welt und ihrem letzten Grund tatsächlich eine Stellungnahme zur Gesamtwelt, wenn auch eine negative oder abstraktive, bedeutet. Viele werden vielleicht solche Stellungnahme nicht Weltanschauung nennen wollen, da man diesen Ausdruck für eine positive Haltung zur Gesamtwelt vorbehält. Dann müßte man sich auf einen anderen gemeinschaftlichen Terminus einigen. Uns scheint, daß der Sprachgebrauch heute in zunehmendem Maße auch von skeptischen oder positivistischen Weltanschauungen spricht, da auch im Skeptizismus oder Positivismus offenbar Stellungnahmen zum letzten Weltgrund vorliegen. Hier wird deutlich, daß die Menschen bei allen solchen Stellungnahmen zur Weltganzheit von gewissen erkenntnistheoretischen Grundlagen ausgehen. Eine Diskussion, die das Problem zu Ende führen will, müßte daher schon hier bis zu den ersten erkenntnistheoretischen Ansätzen geführt werden.

Weltanschauung wird man aber ebensowenig für völlig identisch mit Bildung erklären können. Wer das täte, müßte davon überzeugt sein, daß die Gesamtanschauung von der Welt für jedes Bildungsgut in seinem vollen Umfange entscheidend ist.

Wir sind der Meinung, daß auch hier ein Blick auf die nüchternen Tatsachen zeigt, daß solche omnipotente und imperialistische Ansprüche der Weltanschauungen nicht zu Recht bestehen. Man kann nur in einem sehr mißverständlichen Sinn etwa von katholischen oder sozialistischen Fertigkeiten oder Tatsachenerkenntnissen sprechen, und doch stellen diese offenbar wesentliche Stücke jeder Bildung dar. Die Fertigkeiten des Menschen beruhen auf der durch keine Theorie umzubiegenden menschlichen Natur. Die wertungsfreien Wissenschaftsgebiete haben an sich mit dem allgemeinen Weltbild und einer Einordnung in dasselbe nichts zu tun. Auch echte Kunstwerke brauchen nicht weltanschauungsbedingt zu sein. In diesem Sinne gibt es also unzweifelhaft weltanschauungsfreie Bildungsgüter.

Aber die erkenntnistheoretische und weltanschauliche Einstellung gewinnt sofort einen sichtbaren Einfluß, wenn eine doppelte für den Bildungsprozeß nicht bedeutungslose Frage gestellt wird.

Es kann zunächst ein Zweifel darüber entstehen, ob jene Fertigkeiten und jenes Tatsachenwissen, vielleicht auch jene reine Kunstform ausreichen, das zu gestalten, was wir Bildung nennen. Und wenn man das für den Gesamtumfang der Bildung verneinen sollte, so wäre zu untersuchen, ob nicht etwa das Bildungsinstitut 'Schule', das ja, wie schon angemerkt, nur einen Teilausschnitt der Gesamtbildung zu leisten vermag, durch jene Beschränkung in eine weltanschauungsfreie Sphäre hineingehoben werden kann; wäre dies der Fall, so wäre vielleicht die Lösung des schweren Problems gefunden.

Wir wissen, daß eine Zurückführung auf das Schulideal der reinen Lernschule, wie sie etwa das allgemeine Landrecht mit seiner Zielsetzung der Erwerbung nützlicher Kenntnisse und Fertigkeiten bot, manchem als die einzig mögliche Lösung unseres Problems erscheint. Wir wissen auch, daß etwa so radikale Denker wie E. Griesebach durch eine Beschränkung des Erzieherischen auf die 'Gegenwart' glauben, jeden weltanschaulichen Einschlag im Pädagogischen nicht nur als überflüssig und unmöglich, sondern geradezu als gefährlich erklären zu dürfen. Aber solche Anschauungen sind nicht oder jedenfalls noch nicht Gemeingut. Sie widersprechen auch dem vitalen Drang des Menschen nach Philosophieren und Werten, und diesem Drang erliegt ja auch, wie treffend bemerkt wurde, Griesebach immer wieder in fast grotesker Weise. Wir müssen gestehen, daß wir nicht an eine solch skeptische Haltung der Menschen gegenüber philosophischer und weltanschaulicher Durchdringung und Einordnung der Einzeltatsachen glauben können. Würde solche Abstinenz etwa im Sinne des reinen Positivismus geübt, so schiene uns darin auch bereits eine weltanschauliche Haltung zu liegen.

Wir sind aber auch der Meinung, daß auf diese Weise die Schule in eine Epoche zurückversetzt würde, die man heute so laut als überwunden preist. Wir müßten vor allem ernstlich fragen, ob eine solche Umschreibung der Schulziele wirklicher 'Bildung' zu dienen vermöchte.

Damit stehen wir vor dem letzten Begriff, der für unsere Erörterungen entscheidend ist, und der in Wiesbaden unbegreiflicherweise als nebensächlich behandelt wurde.

Es wird nicht unnütz sein, die weiteren Überlegungen mit der Feststellung einer an sich überraschenden Tatsache zu beginnen. Es wird in unseren Tagen bekanntlich sehr viel über das Bildungsideal und das Verhältnis von Bildung und Weltanschauung geschrieben. Will man dieses Verhältnis bestimmen, so müßte man nach den Regeln der elementaren Logik annehmen, daß man mit einem Bildungsbegriff arbeitet, der nicht schon weltanschaulich bestimmt ist. Eine Untersuchung der heute in der Literatur vorgetragenen Bildungsbegriffe führt aber zu dem Ergebnis, daß in fast allen derartigen Begriffsbestimmungen weltanschauliche Momente enthalten sind. Mag es sich nun handeln um das Ideal der ewig fortschreitenden Entwicklung der Persönlichkeit, der Entfaltung der Humanität, um die Vermählung des subjektiven mit dem objektiven Geist, mag die Autonomie des Menschen im Mittelpunkt des Bildungsideals stehen, oder mag der Primat anderer bestimmter Werte, etwa des ästhetischen oder des ethischen

oder des ökonomischen seinen Kernpunkt ausmachen, allenthalben haben wir es mit einem weltanschaulich bestimmten Bildungsbegriff zu tun.[1])

Man gerät aber in eine heillose Verwirrung, wenn man einen solchen Bildungsbegriff einer oder verschiedenen Weltanschauungen gegenüberstellt. Entweder kommt man dazu, daß dieser Bildungsbegriff von jener Weltanschauung völlig gedeckt wird, oder aber man konstatiert Gegensätze zwischen Bildung und Weltanschauung, die keineswegs vorhanden zu sein brauchen. Man hatte eben übersehen, daß man im Grunde nicht Bildung und Weltanschauung, sondern verschiedene Formen der Weltanschauung miteinander zu vergleichen suchte.

Es müßte also darauf ankommen, einen Bildungsbegriff zu erarbeiten, der zunächst von solchen Weltanschauungsmomenten frei bleibt.

Man kommt der Lösung dieser Aufgabe vielleicht am ehesten nahe, wenn man die Bestandteile der Bildungsarbeit herausstellt. Wie man sie im Einzelnen nennt, mag dabei gleichgültig sein. Jedenfalls enthält die Bildungsarbeit eine pflegerische Funktion, die darauf ausgeht, das Bestehende zu erhalten und eine irgendwie führende, die fördernd bzw. hemmend die Entwicklung des werdenden Menschen in einer bestimmten Richtung zu beeinflussen sucht. Diese letztere Arbeit ist entweder lehrend oder erziehend. Wir wissen, daß man vielleicht schon hier nicht die Zustimmung aller Pädagogen in Deutschland finden wird. Wir glauben aber, daß ein sehr großer Teil der Erzieher mit diesen in der Praxis des Lebens immer wieder sich findenden Bestandteilen einverstanden sein würde, wobei nicht ausgemacht ist, ob es die einzigsten sind oder in welcher Reihenfolge sie stehen.

Taucht aber die Frage einer Beeinflussung zu einem Ziele hin auf, so fragt es sich, welcher Art dieses Ziel sein soll. Auch hier werden wir wahrscheinlich uns noch leicht verstehen, solange wir im rein Formalen bleiben. Aufgabe aller Bildungsarbeit ist jedenfalls eine Verselbständigung des zu erziehenden Menschen so, daß die Erziehungsarbeit in einem bestimmten Augenblick überflüssig wird.

Dieser Bildungsbegriff ist aber noch ohne einen konkreten Inhalt. Es wird uns vielleicht auch gesagt, daß er weniger die Bildung als die Erziehung beschreibt. Wir wissen alle, wie verwirrt besonders hier der Sprachgebrauch ist. Aber über das Terminologische würden wir uns leicht verständigen, wenn wir in der gemeinten Sache einig wären.

Ein wenig weiter führt uns vielleicht folgende Überlegung, die auch noch stark im Formalen bleibt. Man könnte nach Ausmerzung der weltanschaulich bedingten Bestandteile einer größeren Zahl von Begriffsbestimmungen versuchen, den Bildungsbegriff etwa so zu fassen, daß die Bildung als Zustand die der individuellen Eigenart des Menschen entsprechende Fähigkeit und Bereitschaft sei, die Fähigkeiten und Lebensgüter richtig einzuschätzen und sie nach Maßgabe der eigenen Individualität zu realisieren.

Da dieser Bildungsbegriff außerordentlich weitmaschig ist und kaum inhaltliche Feststellungen vornimmt, könnten vielleicht alle sich zu ihm bekennen.

Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß schon hier unsere Einigungsversuche scheitern. Dann würde ein eindrucksvoller Beweis dafür erbracht sein, daß die

1) Sehr gut hat das *S. Behn* in seiner 'Philosophie der Werte' (Handbuch der Erziehungswissenschaft II, 1, München 1930, S. 135ff.) dargetan.

Bildungsauffassungen der Menschen durchweg von weltanschaulichen Momenten determiniert sind, und daß daher schon im Begriff der Bildung der unlösbare Zwiespalt liegt.

Unsere Überlegungen müssen nun aber zur letzten Fragestellung fortschreiten. Es handelt sich nicht so sehr darum, in abstracto festzustellen, in welchem Verhältnis Staat und Weltanschauungsgruppen zur Bildung überhaupt stehen, sondern zu jenem Ausschnitt, den wir Schulbildung nennen.

Wer in der Bildung eine Ganzheit, ein Sinngefüge sieht, wird unmöglich eine Scheidung zwischen der schulischen und außerschulischen Bildungsarbeit derart vornehmen können, daß etwa die Schule wertfreie Bildung geben könnte, während die außerschulische Erziehung wertbestimmte Bildung zu bieten hätte. Denn im Wesen der Ganzheit liegt es, daß die einzelnen Teile der Bildung erst im Hinblick auf das Ganze ihre Sinnerfüllung erhalten. Das würde aber heißen, daß auch das Wissen und die Fertigkeiten unter die Rücksicht des zentralen Begriffs aller Bildung: der wertenden Einordnung zu treten hätten. Oder anders ausgedrückt, praktische Fertigkeiten und wissenschaftliche Erkenntnisse werden erst zu Bildungsgütern im vollen Sinne, wenn sie in dem ihnen eigenen Werte und in ihrer Bezogenheit auf das Ganze der Bildungsgüter gesehen werden. Daß eine solche werterfüllte Schule, selbst wenn sie sich auf Vermittlung von Wissen und Fertigkeiten beschränken wollte, damit der ganzen Problematik der Gesamtwertung unterliegt, dürfte einleuchtend sein. Eine solche Schule müßte aus dem Bildungsbegriff heraus Weltanschauungsschule werden.

An der Frage also, ob man Bildung als eine solche Ganzheit ansieht, werden sich wohl zunächst die Geister scheiden. Wer glaubt, mit Bildungsatomen den Menschen bilden zu können, oder wer der Meinung ist, daß im Menschen verschiedene Bildungsschichten bestehen können, die nichts miteinander zu tun haben, für den haben solche Überlegungen natürlich kaum einen Sinn. Wer aber der Überzeugung ist, daß der Mensch ein Ganzes darstellt, der kommt auch notwendig zu einem Bildungsbegriff der Ganzheit.

Für ihn wird dann das Werten und damit der Wertmaßstab zum zentralen Begriff der Bildungsarbeit. Da der Wertmaßstab ohne erkenntnistheoretische und weltanschauliche Besinnung erfahrungsgemäß nicht zu gewinnen ist, vor allem, weil er ja vom höchsten Werte aus bestimmt werden muß, so erhalten weltanschauliche Ansätze für die Bildungsarbeit entscheidende Bedeutung.

Tatsächlich ist auch die von den Menschen geleistete Bildungsarbeit ganz von solchen weltanschaulichen Elementen durchsetzt, und zwar nicht nur in der Theorie der Bildungsideale, sondern vor allem in der praktischen Bildungsarbeit. Das wird sofort klar, wenn man daran denkt, daß die Wertungen der Menschen wie eine Atmosphäre das ganze menschliche Tun und Denken durchdringen. Die weltanschauliche Einstellung bildet einen wesentlichen Bestandteil des Persönlichkeitskernes, der in alle menschlichen Handlungen ausstrahlt. Übersieht man nun nicht, daß mindestens ebenso stark, vielleicht noch stärker als die bewußt vorgetragenen, jene im konkreten Reden und Handeln immanent enthaltenen Wer-

tungen junge Menschen formen und bilden, so erkennt man, daß eine wertungsfreie Schularbeit psychologisch jedenfalls nicht möglich ist.

Es ließe sich leicht beweisen, daß dies für alle Wertsysteme, wes Namens sie auch sein mögen, gilt. Das ist der 'Geist', der die Bildungsarbeit durchflutet und bis in ihre geheimsten Poren eindringt und durch sein kaum merkliches Fluidum den Formungsprozeß wesentlich beeinflußt.

Wenn also alle Bildungsarbeit so oder so weltanschaulich bedingt ist, so ist schließlich zu fragen, welche Aufgabe der Staat gegenüber einer Lage hat, in der die verschiedenen Weltanschauungen verschiedene Bildungsideale ausgeprägt haben. Einfach läge für ihn die Frage, wenn unter seinen Bürgern nur eine Weltanschauung bestände. Er würde sie fördern oder ihr gegenüber desinteressiert sein, je nachdem er in ihr Werte für sein Dasein sähe oder nicht. Aber die Weltanschauung der Bürger könnte ja dem Staat selber feindlich sein, so daß er sie bekämpfen müßte. Das ist theoretisch denkbar, tritt aber praktisch wohl kaum ein, da die einheitliche weltanschauliche Einstellung der Bürger vorausgesetzt ist und diese selber den Staat bilden.

Ganz anders liegt das Problem, wenn in einem Staat verschiedene Weltanschauungen vertreten werden. Dadurch wird der Staat nicht nur vor die schwere Aufgabe eines Ausgleichs der Kräfte überhaupt gestellt, sondern nach Ausweis der Geschichte kann geradezu eine Bedrohung des Staatsfundamentes, der Einheit und Geschlossenheit der Staatsbürger eintreten. Der Staat hat dann nicht nur das lebendigste Interesse daran, diese sein Bestehen mit Zersetzung bedrohende Spaltung einzudämmen, es ist geradezu seine Pflicht. Aber dabei kommt alles darauf an, daß er mit Mitteln an der Lösung dieser Aufgabe arbeitet, die wirklich Erfolg versprechen und die nicht das Übel noch vermehren.

Wäre der Staat allmächtig, so würde er einfach die Zwiespälte aufheben und damit die eben aufgewiesene unkomplizierte Lage herbeiführen. Das könnte er auch ohne alle Gewaltanwendungen durch augenblickliche Umwandlung der menschlichen Herzen erreichen. Aber die Geschichte beweist, daß leider kein Staat diese Allmacht besitzt. Jede Theorie konsequenter Staatsomnipotenz zerbricht an den harten Tatsachen des wirklichen Lebens.

Scheidet somit die Gewalt, die ja auch dem modernen Geist so stark widerstrebt, aus, so fragt sich, was der Staat zu tun vermag, um die vielen Risse, die durch seine eigenen Fundamente gehen, zu schließen oder zu überbrücken. Da er im Augenblick jedenfalls eine Umwandlung der Gesinnungen nicht zu erreichen vermag, wird er auf Maßnahmen sinnen, die auf die Dauer Erfolg verheißen.

Es bieten sich da mehrere Möglichkeiten an. Der Staat könnte etwa eine bestimmte Weltanschauung bevorzugen und so hoffen, daß die Anhänger anderer Weltanschauungen dadurch allmählich sozusagen freundlich bewogen würden, sich die Vorteile solcher staatlichen Fürsorge ebenfalls dadurch zu sichern, daß sie diese 'Staatsreligion' annähmen. Aber abgesehen davon, daß eine solche Lösung schlecht zu den in unseren Tagen so hoch gepriesenen Trennungsbestrebungen von Religion und Staat paßt, zeigt auch hier die Erfahrung, daß eine solche Methode auf das Ganze gesehen keinen Erfolg zu erzielen vermag.

Ganz ähnlich liegt es mit dem Versuch, etwa dem allen Weltanschauungen Gemeinsamen besondere Staatsfürsorge angedeihen zu lassen, oder gar es mit Zwang zur Grundlage der Schulbildung zu machen.[1])

Also auch diese 'Basis' kann der Staat nicht mit Erfolg für die Erreichung seines Zieles wählen. Dabei haben wir noch ganz davon abgesehen, ob der Staat überhaupt die Macht besitzt, alle Menschen auf ein solches von ihm statuiertes Bildungsideal zu verpflichten. Die Erfahrung zeigt jedenfalls, daß die Menschen sich dabei nicht beruhigen. Und das hat in ganz anderen Tatbeständen seinen Grund als in einem 'Machtstreben' gewisser Kasten und Gilden. Es wird niemand leugnen, daß es ein falsches Machtstreben gibt, das dem Wesen der Erziehung zuwider ist und das aus persönlichem oder Gruppen-Egoismus entspringt. Es ist Aufgabe jedes echten Erziehers, sich von solchem Egoismus immer wieder neu zu befreien. Aber, auch wenn das mit ganzer Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit geschieht, so werden eben die Wertkomplexe, die die Menschen als die richtigen ansehen, ihre immanente Realisierungstendenz um so stärker anmelden, je tiefer die Überzeugung der Menschen und Gruppen von ihrer objektiven Gültigkeit ist. Sie werden nie mit einer Schule einverstanden sein, die andere Wertmaßstäbe anlegt als die von ihnen vertretenen, solange ihnen Bildung eine Ganzheit bedeutet.

Wer diesen Ganzheitscharakter der Bildung in ihrer Struktur nicht in ihren materiellen Teilen, in denen ja das Strukturgesetz der Bildung immer vorhanden sein muß, auch nicht in den Bildungsträgern, die, falls sie selbst dem gleichen Bildungsgesetz huldigen, sehr wohl verschieden sein können, bejaht, für den ist eine Spaltung der Bildungsarbeit nach verschiedenen Wertgesetzen deshalb unannehmbar, weil damit gegen das Gesetz der Bildung überhaupt verstoßen würde.

Was kann also der Staat tun, um trotz alledem die für ihn dringliche Lösung des Schulproblems zu fördern? Es bleibt ihm keine Möglichkeit als die nebeneinander bestehenden Bildungsideale sich auswirken zu lassen und alles zu tun, daß sie aus sich selber das Streben nach möglichster Einheit in allen Staatsbürgern aktivieren.

Aber gibt damit der Staat nicht etwas aus der Hand, was er seinem Wesen nach behalten muß? Verzichtet er dann nicht doch grundsätzlich auf die Lösung

---

1) Daß dieser Weg, den in Wiesbaden Professor Rothenbücher vorschlug, nicht gangbar ist, kann hier nur andeutungsweise gezeigt werden. Was ist das Gemeinsame? Wer stellt es fest? Wer hat die Macht, es für alle verbindlich zu machen? Reicht es aus, wahre und tiefe Bildung zu tragen? Rothenbücher sah zunächst im 'deutschen Kulturgut' diese gemeinsame Basis. Man weiß, wie umstritten dieser Begriff ist. Niemand leugnet, daß in den Werken unserer Geisteshelden hohe Werte verkörpert sind. Aber es kommt auch hier vor allem auf den Gesamtgeist an, und da wird man, selbst wenn man der neuerdings vertretenen Gleichung Deutscher Idealismus = Atheismus (Helmuth Groos) nicht zustimmt, sehr vieles entdecken, was etwa katholischer Wertschau zuwider ist. Herr Rothenbücher hat dann auch das Gemeinsame im 'Streben nach Vollendung der Humanität' gesehen. Hier verflüchtigt sich nach unserer Meinung die gemeinsame Grundlage noch stärker ins Formalistische und Abstrakte. Denn sobald die 'Humanität' Inhalte bekommt, stoßen wir auf die gleichen weltanschaulich bedingten Schwierigkeiten, die wir immer wieder feststellen mußten. (Vgl. dazu J. Schröteler, 'Moderner Staat in Bildung' in B. Rosenmöller, 'Das katholische Bildungsideal und die Bildungskrise'. München o. J.)

einer Aufgabe, von deren Bereinigung er in seinem eigensten Interesse gar nicht absehen kann?

Die erste Frage führt uns zum Wesen und zur Aufgabe des Staates zurück. Alle jene, die in ihm den letzten und höchsten Wert, etwa im Anschluß an Gedankengänge von Fichte und Hegel die Verleibhaftigung der sittlichen Idee oder den präsenten Gott sehen, werden große Schwierigkeiten haben, einer Lösung zuzustimmen, die andere Mächte als gleichberechtigt oder gar als übergeordnet über ihn stellen wollen. Eine Diskussion zwischen Menschen, die absolute Anhänger der Staatsallmacht sind, und solchen, die sie leugnen, wäre zur Unfruchtbarkeit verurteilt, wenn nicht in irgendeiner Weise eine Verständigung gesucht würde. Wir haben schon Tatsachen angeführt, die mit jener Theorie schlecht zusammenpassen und die vielleicht Anlaß sind, in eine Revision der Theorie einzutreten. Wir dürfen aber noch eine Erwägung anschließen, die vielleicht einen gemeinsamen Standort über den Ansichten erkennen läßt. Wenn der Staat die Verleibhaftigung der sittlichen Idee ist, so sollte man meinen, daß über seiner konkreten Gestalt dieses Ideal der Sittlichkeit stehe. Dies wird aber auch von einem großen Teil jener bejaht, die dem Staat nicht jene Allmacht zuzugestehen vermögen. Auch für sie ist die Idee der Sittlichkeit oder der Gerechtigkeit, wie sie Geheimrat Fischer in Wiesbaden nannte, ein absoluter Wert, ohne den kein Staat denkbar ist. Was sie bezweifeln, ist, daß der Staat allein diese Idee verkörpert und daß er allein die Macht hat, sie zu realisieren. Sie meinen, daß die Gerechtigkeit über dem Staat steht und daß sie daher im Staate selbst nicht ihre letzte Verankerung haben kann. Sicher gilt das vom konkreten Staat der Geschichte, der erfahrungsgemäß mehr als einmal Abfälle von dieser Idee gezeigt hat. Aber man sagt, der Staat müsse mit innerer Dynamik dieser vollkommenen Verleibhaftigung zustreben. Damit ist aber die Frage, ob er allein diese Idee besitzt und ob sie in ihm ihren letzten Grund hat, nicht gelöst. Zudem hat die Idee der Sittlichkeit im modernen Staatsleben die mannigfaltigsten Ausprägungen gefunden, die sich zum Teil, wie ein Blick in unsere Zeit beweist, geradezu feindlich gegenüberstehen.

An der Frage der Legitimation des Staates als des alleinigen omnipotenten Trägers dieser Idee scheiden sich ganze Weltanschauungen.

Immer wieder stehen wir also vor Verschiedenheiten, die in weltanschaulichen oder erkenntnistheoretischen Auffassungen begründet sind. Bislang hat sich zu ihrer Überbrückung kein brauchbarer Weg gezeigt. Das dürfte im Wesen weltanschaulicher Einstellung beruhen.

Wer soll hier entscheiden? Der Staat? Er könnte es nur, wenn er die Macht hätte, Menschenherzen umzuwandeln. Er besitzt sie nicht. Er ist daher auch, seitdem er in furchtbar lastender Tragik selber weltanschaulich zerspalten ist, einen anderen Weg gegangen. Die Not hat ihn gedrängt, eine möglichst neutrale Haltung gegenüber den Weltanschauungsgruppen einzunehmen. Es wurde die Theorie der staatsbürgerlichen Toleranz entwickelt, die in fast allen modernen Staaten sich als einzig möglicher Modus vivendi herausgestellt hat. Der Staat muß jetzt, da die innere Abhängigkeit der Bildungsideale von den Weltanschau-

ungen so deutlich sichtbar wird, den Mut haben, diese Toleranz auch dem Bildungsideal gegenüber gelten zu lassen. Nur dann bewahrt er sich vor schwersten inneren Erschütterungen und begeht nicht den verhängnisvollen Fehler, die Religionskämpfe des XVI. und XVII. Jahrh. zu verewigen.

Wie weit wir von einer solchen Toleranz noch entfernt sind, das enthüllte Wiesbaden. Es ist kennzeichnend und erschütternd zugleich, daß ruhige und objektive Beobachter etwa des Auslandes erklärten, sie hätten den Eindruck gewonnen, sie befänden sich auf dem Reichstag zu Worms und das deutsche Volk habe seit jenen schweren Kulturkämpfen nichts Wesentliches gelernt. Die Geschichte spricht in der Tat eine vernehmliche Sprache. Sie hat jeden Versuch, eine Weltanschauung im modernen Staatsleben als einzig geltende durchzusetzen, als unmöglich erwiesen. Daher ist auch jenes Gerede der liberalen Lehrerpresse, nur politische Gewalt könne, da die Wissenschaft keine Entscheidung zu treffen vermöge, den gordischen Knoten durchhauen, eine Verkennung unserer Geschichte, unserer Lage und dessen, was wissenschaftliche Besinnung zu leisten vermag.

Uns scheint es Ergebnis nüchterner wissenschaftlicher Prüfung zu sein, daß nur der Staat, der den Mut zur Freiheit für alle jene Kräfte aufbringt, die ihn selbst bejahen, das Höchstmaß von dem erreicht, was im Augenblick überhaupt zu erzielen ist.

Aber wo bleibt bei solcher Grenzziehung die Einheit des Staates? Er kann nicht darauf verzichten, mit aller Energie auf dieses Ziel hinzuwirken. Aber wir sahen, Gewalt wird niemals Einheit schaffen. Eine gemeinsame Grundlage für die Bildung läßt sich, wie wir sahen, nicht finden, ohne die Bildung selber zu gefährden, sie läßt sich ohne gewalttätigen Zwang nicht zu allgemeiner Anerkennung bringen.

Der Staat kann also nur auf dem Wege der Erziehung versuchen, sein Ziel zu erreichen. Was ist da zu erwarten? Es hieße dem Aberglauben an die Allmacht des Pädagogischen verfallen, wenn man wähnte, sie könne in absehbarer Zeit eine völlige Einheit des Volkes erzielen. Und es wäre eine ebenso große Verkennung des wirklichen Lebens, wenn man diese Einheit als mechanische Gleichheit auffassen würde. Der theoretische Glaube an die Gleichheit der Menschen und die Fähigkeit der Erziehung, aus ihnen alles zu machen, hat an den realen Verhältnissen des Lebens nur zu deutlich Schiffbruch gelitten.

Aber was soll dann der Staat tun? Er soll zunächst durch eigenes redliches Streben nach möglichst reiner Verwirklichung seiner Grundideen, besonders des Allgemeinwohls und der ausgleichenden Gerechtigkeit, vorbildlich allen Staatsbürgern erweisen, welchen großen, zentralen und unentbehrlichen Wert er für das Gesamtvolk und den Einzelnen darstellt. Alles, was ihn um diesen Kredit zu bringen geeignet ist, stört das Streben nach Einheit in stärkstem Maß. Die grundlegende pädagogische Tat muß vom Vorbild des Staates selber ausgehen.

Er kann und muß aber noch weiteres tun. Er muß die uns allen gemeinsamen Kulturgüter: unsere Sprache, unsere Geschichte und unsere Kunst in allen Schul-

und Erziehungseinrichtungen zur Grundlage der Arbeit machen. Er muß das aus der Bluts- und Schicksalsgemeinschaft aufsteigende Ethos der Gemeinsamkeit aktivieren. Dabei wird er bei der so verschieden gestalteten Sittlichkeitsauffassung in unserem Volk auch an den untersten Motivierungen, die dem Selbsterhaltungstrieb entstammen, nicht vorbeigehen können. Er wird aber auch die Idee des allgemeinen Wohles, in dem der Einzelne das höchstmögliche Maß an Selbstentfaltung zu erlangen vermag, konkret und lebendig in den Seelen der jungen Menschen Gestalt werden lassen.

Darüber hinaus muß der Staat alle ethischen Kräfte aufrufen und in den Dienst der großen erzieherischen Aufgabe, die Staatseinheit zu verwirklichen, stellen. Die ganze Kraft der in den einzelnen Weltanschauungsgruppen liegenden Motivsysteme muß für dieses wichtige Erziehungsziel wirksam werden können. Da die Verschiedenheit der Anschauungen in letzten Überzeugungen der Menschen wurzelt, muß die Erziehung zu echter Toleranz zum wesentlichsten Stück der staatsbürgerlichen Bildungsaufgabe werden. Sie macht es dem Menschen möglich, ohne sich selbst aufzugeben, den von der Gültigkeit seiner Meinung fest überzeugten Mitmenschen wegen seiner Geradheit und Ehrlichkeit zu achten.

Bei diesem Aufruf der in den großen Weltanschauungsgruppen ruhenden ethischen Kräfte wird sich dann zeigen, wo die wirksamsten Impulse liegen. Es wird vielleicht sogar deutlich werden, daß gerade jene Gruppen, die am lautesten den Gemeinschaftswillen proklamieren, keineswegs die stärksten Garanten für echte Gemeinschaft sind. Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß sich das scheinbare Paradoxon herausstellt, daß der Begriff der echten Toleranz, die das höchste Persönlichkeitsgut des Menschen, seine freie Überzeugung, wirklich achtet und sich scheut, in dieses Heiligtum mit rauher Hand einzugreifen, da am vollkommensten entwickelt ist, wo am entschiedensten die theoretische Intoleranz vertreten wird. Denn von einem solchen Standpunkt aus scheint uns am ersten der Respekt vor der persönlichen Überzeugung des anderen verbürgt. Von da aus ist am folgerichtigsten zwischen Person und Sache zu scheiden. Und kommt dann das große Gebot der Liebe als *das* Hauptgebot dazu, so ist die Möglichkeit und die stärkste Motivation geschaffen, alle Menschen in ihrem wahren und allen gemeinsamen Sein mit Innigkeit zu umfassen.

So glauben wir, daß der Weg zu einer tiefen Bildung und der unter den bestehenden Verhältnissen möglichen Einheit des Staatsvolkes nur dann erfolgreich zu Ende gegangen werden kann, wenn man den Weltanschauungsgruppen die Möglichkeit gibt, das Vollgewicht ihrer Wertsysteme in der Bildungsarbeit zur Geltung kommen zu lassen. Ob dann im Laufe einer weiteren Staatsentwicklung eine größere Annäherung auch in den Grundanschauungen sich anbahnt, läßt sich mit Bestimmtheit nicht voraussagen. Aber die Hoffnung besteht jedenfalls. Und da wir alle Menschen sind, die aus Hoffnung leben, und da der Erzieher vor allem von hoffnungsfreudigem Optimismus getragen sein muß, so können wir mit Vertrauen in die Zukunft blicken, da wir mit redlichster Absicht und im Bewußtsein stärkster Verantwortung das getan haben, was wir im jetzigen Augenblick tun konnten.

GEGENSTAND UND AUFGABEN DER SPRACHWISSENSCHAFT

Von Heinrich F. J. Junker

Über den Gegenstand und die Aufgaben der Sprachwissenschaft gibt es heutzutage keine einheitliche und allgemein anerkannte Lehrmeinung, und dementsprechend sind auch die Anschauungen des gebildeten Publikums darüber recht verschieden. Man kann infolgedessen in Schriften und Reden Auffassungen begegnen, in welchen sich alle je vertretenen Ansichten über Sprache und Sprachwissenschaft, angefangen bei den altindischen Pratischakhya, über Plato hin, bis zum Dadaismus, buntfarbig widerspiegeln.

Niemand empfindet einen solchen Zustand unangenehmer als der Vertreter dieses Wissensgebietes, der sich veranlaßt sieht, über die ideellen Grundlagen seiner Tätigkeit nachzudenken und zu berichten. Als Hemmung besonderer Art tritt noch hinzu, daß Erörterungen über Gegenstand, Aufgaben und Ziele einer Wissenschaft bei ihren 'Empirikern' leicht den Beigeschmack des Programmatischen und des bloßen Planens erhalten, und Plänemachen ist nach einem Worte Kants ja mehrere Male eine sehr prahlerische Beschäftigung.

Es unterliegt gewiß keinem Zweifel, daß die praktische Arbeit an den Einzelproblemen überall, und so auch in der Sprachwissenschaft, die notwendigste und dringlichste Aufgabe ist. Das muß jedoch nicht einschließen, daß neben den ans Licht gezogenen Tatsachen nicht auch eine *Besinnung* auf ihre Bedeutung im Rahmen desjenigen Ganzen stattfindet, von dem aus die Feststellung jener Tatsachen überhaupt erst ihren sachlichen Wert empfängt. Scheinbar hat man freilich hierbei der in sich widerspruchsvollen Forderung gerecht zu werden, das Einzelne in Fragestellung und Ergebnis aus einem Ganzen zu rechtfertigen, das sich selber im Verlaufe des Forschungsprozesses in seiner ganzen Fülle aufbaut. In Wahrheit kommt es aber gar nicht auf die ewig unerreichbare *Fülle* des Ganzen, sondern auf seine Eigenart und Besonderheit und auf dasjenige an, was die Blickrichtung des Forschers bestimmt und dem seine Neigung und sein Interesse gilt. Das aber ist, so wenig gegliedert und unfaßbar in den Einzelheiten es sich darstellt, doch auf jeden Fall ein eindeutig *Bestimmtes*, da anders der Forscher gar nicht wüßte, *wem* eigentlich sein Forschen gilt. Denn dieses wendet sich ja nicht wahl- und planlos *beliebigen* Erscheinungen zu, sondern eben nur solchen, die ihm für seine Zwecke beachtlich dünken. Aus der großen Welt des Vorhandenen wird so eine Schicht des *Beachtenswerten* herauspräpariert und zu einer kleinen Welt ausgebaut: und diese in ihrer Besonderheit, aber auch in ihrer Verflochtenheit mit der großen Welt des Vorhandenen, bildet das, was man gewöhnlich den Forschungsgegenstand eines Wissensgebietes nennt.

In dem Gegenstand, so aufgefaßt, und den aus ihm entspringenden Aufgaben, sind daher die Einzelfragen des Forschungsgebietes verankert, *aus* ihm erfahren sie ihre wissenschaftliche Rechtfertigung, *in* ihm müssen sich die Antworten auf diese Fragen wieder zum Ganzen runden. Der Ruf nach Synthese, der uns heute überall begegnet, hat hier seine Wurzeln.

Mit ihrem Forschungsgegenstand wird zugleich die *Idee* einer Wissenschaft gesetzt, ja diese *ist* recht eigentlich der Forschungsgegenstand selbst, wenn man ihn unter dem Gesichtspunkte einer unendlichen Aufgabe betrachtet. Aus ihm erwachsen stufenweise die *Einzel*aufgaben, an ihm, wiederum, bilden sich die geistigen Arbeitsmittel, die *Methoden*, heraus.

Besteht nun über Gegenstand und Aufgaben der Sprachwissenschaft keine feststehende, allgemein anerkannte Lehrmeinung, so müssen sich naturgemäß auch Unterschiede in den Arbeitsmethoden und -absichten bemerkbar machen, die durch das Medium der Forscherpersönlichkeit, das sich — allem Leugnen zum Trotz — gerade hierin als gestaltender Faktor erweist, noch ein besonderes Gepräge erhalten.

Nun ist es ja sicher für einen Fernerstehenden und für jeden nicht genauer Unterrichteten leichter, sich auf einem Forschungsgebiete zurechtzufinden, wenn er den Gang der dort geleisteten Arbeit durch ein einheitliches Arbeitsziel und die gleiche Marschrichtung bestimmt sieht. Und es ist begreiflich, daß Unruhe und Unsicherheit sich bei dem Betrachter einstellen, wenn er, im umgekehrten Falle, einer Vielfältigkeit von Strömungen und Ansichten begegnet, deren Beziehungen zueinander er nicht durchschauen, deren Bedeutung füreinander er nicht abschätzen kann und an denen er vor allen Dingen nur das Unterscheidende und Trennende zu erkennen vermag. Der Meinungskampf in den er hineingezogen wird, läßt bei ihm leicht den Eindruck erstehen, daß dieses Wissensgebiet zur Zeit eine schwere Erschütterung seiner Grundfesten durchmacht. Greift jener Beobachter gar noch das nicht ohne eine propagandistische Absicht in Umlauf gesetzte Schlagwort von der 'schweren Krisis' auf, in welcher angeblich sich die Sprachwissenschaft befinde, so kann man sich vorstellen, wie dieses Forschungsgebiet, selbst in einem wohlwollenden Geiste, sich ausnehmen mag.

Für die Verwirrung, die in so manchen Köpfen erzeugt wurde, ist es kennzeichnend, daß vermeintlich Unterrichtete ernsthaft geglaubt haben, diese angebliche 'Krisis' der Sprachwissenschaft sei dadurch veranlaßt, daß den Sprachforschern sowohl der Stoff wie die Gedanken ausgegangen seien, und daß es auf ihrem Gebiete keine Hasen mehr zu jagen gäbe, nachdem in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. die vergleichende Sprachwissenschaft ihre Aufgaben alle gelöst und zu gutem Ende geführt habe.

Ich will hier nicht auf dergleichen Behauptungen eingehen und vor allem nicht die groteske Einsichtslosigkeit dartun, die darin liegt, daß man ein ewig *lebendig Kulturgut*, wie die Sprache, das in seinen Wendungen und Wandlungen so unerschöpflich ist, wie der menschliche Geist selbst, der sich in ihm objektiviert, mit den im Grunde armseligen intellektuellen Mitteln der Wissenschaft überhaupt endgültig glaubt bezwingen zu können. Nur darauf möchte ich in der gebotenen Kürze eingehen, was es denn mit der erwähnten 'Krisis' in der Sprachwissenschaft eigentlich auf sich hat, denn hier wird ja die ganze *Idee* der Sprachwissenschaft in *Frage* gestellt.

Da ist es denn zunächst beachtenswert, daß die Sprachwissenschaft das Schicksal, daß sie zur Zeit keine einheitliche theoretische Grundlegung besitzt, die als anerkannte Lehrmeinung Verbreitung finden könnte, mit einer ganzen Reihe von Wissenszweigen teilt, welche den Menschen und seine Kultur zum Forschungsgegenstand haben. Und will man schon den gegenwärtigen Zustand in der Sprach-

wissenschaft als eine 'Krisis' bezeichnen, so muß man diese Kennzeichnung ebensogut auf die anderen Geisteswissenschaften und in gewissem Umfange auch auf die Naturwissenschaften und die Medizin anwenden. Auf allen diesen Gebieten kann man nicht minder deutlich, wie in der Sprachwissenschaft, eine Umschichtung der Anschauungen und eine starke Bewegung der Meinungen über Wesen, System und Aufgabenkreis beobachten und hier ebenfalls, wie immer in solchen Fällen, suchen an dem Feuer widerstreitender Erörterungen Dilettanten und Außenseiter ihre für den Geschmack des Publikums gewürzten Suppen zu kochen. Wenn diese starke geistige Bewegtheit selbst in den fundiertesten Disziplinen sich zeigt, was Wunder, daß sie auch in einer ihrem Gegenstande erst zum kleinsten Teile ausreichend angepaßten und ihm noch so erwartungsvoll gegenüberstehenden, wie der allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaft erscheint!

Denn eine Sprachwissenschaft in diesem Sinne gibt es erst seit dem Ende des XVIII. Jahrh.[1]) Man hat sie ihrer Herkunft nach auch als ein Kind der Romantik bezeichnet und kann sich dabei u. a. auf die Tatsache stützen, daß ihr Name auf Friedrich Schlegel zurückgeht. Ohne Einschränkung kann man indessen eine solche Kennzeichnung nicht gelten lassen. Standen doch neben Schlegel und Jacob Grimm, den 'die dunklen Anfänge zu jeder Zeit mehr reizten, als die helle Erfüllung', wie Curtius sagte, auch Bopp und Humboldt an der Wiege des jungen Geisteskindes. Und dieser Umstand sollte durchaus nicht außer acht gelassen werden, wenn man die Entwicklung begreifen will, die die Sprachwissenschaft in ihrer nunmehr über hundertjährigen Geschichte genommen hat. Denn die sprachwissenschaftlichen Anschauungen Wilhelms von Humboldt, die auf einer weltumspannenden Empirie beruhten, sind in ihrem Kerne kantianisch und nichts weniger als romantisch, und diejenigen Bopps — wenn man von gewissen Ungebundenheiten seiner Terminologie und vereinzelten Erklärungsweisen absieht — viel zu nüchtern und verstandesmäßig-kritisch, um dafür in Anspruch genommen werden zu können.

Die romantischen Einflüsse auf die Sprachwissenschaft sind vorwiegend sprach*philosophischer* Art. Vor allem aber hat die Romantik das Verdienst, durch die geistige Atmosphäre, die sie schuf, der neuen Wissenschaft einen unvergleichlichen Resonanzboden bereitet zu haben. Den Gang der Entwicklung der Sprachwissenschaft hat sie jedoch kaum irgendwie nachhaltig beeinflußt.

Bopp hat seine Ansichten über die Aufgaben und Tätigkeit des Sprachforschers nicht sowohl in theoretischen Auseinandersetzungen, die ihm nicht lagen, als durch die ganze Art der Behandlung des Sprachstoffes dargetan.

---

1) Der Jesuitenpater Coeurdoux legte 1767 der französischen Akademie einen Bericht vor, worin er den Zusammenhang zwischen Griechisch, Lateinisch und Sanskrit zu begründen versuchte. 1786 veröffentlichte W. Jones seine Studien über das Indische, das er mit den europäischen Sprachen verglich. 1808 kam Fr. Schlegels Sprache und Weisheit der Inder heraus, 1816 erschien Bopps Konjugationssystem, 1833 seine vergleichende Grammatik. — Was man wohl als die Geschichte der Sprachwissenschaft im Altertum bezeichnet, ist genau genommen nur ihre *Vor*geschichte, die man an mehr oder weniger gelegentlichen und unsystematischen Äußerungen älterer Schriftsteller und im Spiegel der grammatischen und sprachphilosophischen Anschauungen jener Zeit verfolgen kann.

Bei Wilhelm von Humboldt dagegen finden wir an mehr als einer Stelle Hinweise darauf, wie die Sprachwissenschaft aussah, welche ihm vorschwebte. Am klarsten hat er sich wohl in der Einleitung zu einer Abhandlung aus dem Jahre 1823 ausgesprochen, welche das Verhältnis der amerikanischen Eingeborenen zu ihrer Kultur behandelt.

Die einzelnen Sprachen galten ihm danach als ebensoviele Lösungen der Aufgabe, Gedanken und Empfindungen auszudrücken. Ihre wissenschaftliche Untersuchung habe unter drei Gesichtspunkten zu erfolgen, nämlich 1. hinsichtlich ihres *Baues*, 2. hinsichtlich ihrer *Abstammung* und *Verwandtschaft*, und 3. hinsichtlich ihres *Verhältnisses* zur gesamten (äußeren und inneren) *Kultur* der Völker, die sie sprechen, einschließlich ihrer Abhängigkeit von der Volkskultur und ihres Einflusses auf sie.

Was die Untersuchung des *Sprachbaues* angehe, so gehöre 'dieses ganze Geschäft der *Technik* der allgemeinen Sprachenkunde an', deren Aufgabe in einer durch Zergliederung der Sprachen vorzubereitenden *Schilderung* der verschiedenen Art bestehe, wie der Mensch die Rede zustande bringe. Eine solche empirische Betrachtungsweise müsse auf den gesamten im Verlauf der Geschichte bekannt gewordenen Sprachstoff angewandt werden und wird daher von Humboldt auch als der 'historische Weg' bezeichnet, für welchen die in einer sogenannten 'philosophischen Sprachlehre', oder 'allgemeinen Grammatik' zu behandelnden Tatsachen der *einheitlichen Verbundenheit von Mensch und Rede* und die allgemeinen *Bedingungen des Sprechens überhaupt* vorauszusetzen sind.

Was das zweite Moment angeht, die Frage nach der Abstammung und der Verwandtschaft der Sprachen, so komme es darauf an, hier zu zeigen, wie im geschichtlichen Prozeß die Menschen die verschiedenen Sprach- und Mundarten erzeugt haben, wie sie auseinander entstehen, ineinander übergehen, aussterben und vergessen ruhen, oder in ihren Werken wieder aufwachen und auf andere einzuwirken fortfahren.

Da aber weiterhin Sprache 'nur das auf eine eigentümliche Weise zum Körper gewordene geistige, nationale Leben' ist, so kann 'als die *letzte* Frucht des Sprachstudiums' die 'Ergründung des Zusammenhanges der Sprache mit der Bildung der Nation' angesehen werden. 'Zu diesem Zusammenhange', sagt Humboldt, 'muß man die Ursachen in der unendlichen Zahl kleiner Verschiedenheiten, welche der eigentümliche Bau jeder Sprache gibt, aufzusuchen bemüht sein. Denn von dem *Zusammenwirken* aller dieser an sich wenig bedeutend erscheinenden Momente hängt es denn doch zuletzt ab, daß, auch wo ähnliche Gegenstände behandelt sind, ein Abschnitt der Aeneide, der Iliade und des Ramayana einen ganz verschiedenen Eindruck gewährt.'

Der Schwierigkeiten der so gestellten Aufgabe ist sich Humboldt voll bewußt, jedoch ist seine Überzeugung, daß, je öfter man den Hin- und Rückweg vom *Totaleindruck* zu den *Einzelheiten* versuche, desto klarer man über die Möglichkeit eines Eindringens in das werde, worin großenteils das Geheimnis des menschlichen Denkens liege. Wie Baco die Kunst durch den Menschen erklärt habe, der sich der Natur hinzufüge, so sei auch die Sprache: der dem objektiven Gedanken hinzutretende Mensch!

Hier, wie auch anderwärts bei Humboldt, wird also mit aller wünschenswerten Deutlichkeit eine Dreigliederung der Sprachwissenschaft vorgenommen: Die Grammatik wird, einschließlich der Lexikographie, als eine bloße, wenn auch unendlich wichtige Technik der Zergliederung bestimmt,
ihr ein geschichtlich-genetischer Teil, der es mit der Herkunft, den Veränderungen und den Beziehungen der Sprachen zueinander zu tun hat, beigesellt, und
das Ganze durch die der Sprachforschung zugewiesene Aufgabe gekrönt, den zum Zwecke der Analyse zerrissenen Zusammenhang zwischen Mensch und Rede wieder herzustellen und beide aus einheitlichen geistig-geschichtlichen Bedingungen zu begreifen.

Es ist also keine nach Ausmaß und Tiefe geringe Aufgabe, die hier der Sprachwissenschaft schon gleich bei ihrem Anbeginne gestellt wird, und während nun Bopp begonnen hat, der Technik der vergleichenden Grammatik in großartiger Weise, unter Hinzuziehung des Sanskrit, eine zuverlässige Grundlage zu geben, fühlte sich Humboldt vor allem durch die höchste und letzte Aufgabe, durch das Ziel der *Sprachcharakteristik*, angezogen.

Zu erreichen war dies Endziel der Sprachforschung nach seiner wiederholt kundgegebenen Meinung allein auf dem Wege umständlicher und verwickelter Einzelarbeiten und mit Hilfe der Technik grammatischer Zergliederung. So treffen hier Bopp und Humboldt in ihren *Wegen* wieder zusammen.

Die Sprachwissenschaft hat sich denn auch in den großen Richtlinien ihrer Entwicklung in diesem Sinne bewegt. Die grammatische Analyse und Vergleichung trat dabei zunächst in den Vordergrund, bildete im Laufe der Zeit ihre Methoden immer vollkommener und feiner aus und paßte sie dem Stoffe an. Die Komparatisten wie Pott, Kuhn, Schleicher, auch Curtius, bauten auf dem von Bopp gelegten Grunde weiter. Ihr Werk ragt in seinen Grundlagen, wie in seinen Auswirkungen noch bis in die Gegenwart hinein.

Aber auch die, wohl unter Grimmschem Einflusse stehende geschichtlich-genetische Komponente der Humboldtschen Aufgabenstellung machte sich in dem Maße mehr geltend, als man auf grammatischem Gebiete vorwärts kam. Die Entwicklung der romanischen, wie der germanischen Sprachen, die durch die Fülle des fortwährend neu hinzuströmenden und unter vergleichenden Gesichtspunkten zur Bearbeitung kommenden Stoffes sich immer deutlicher erkennen ließ, wurde zum Paradigma der Beurteilung vergangener und der Untersuchung nicht mehr unmittelbar zugänglicher Sprachzustände auf altindogermanischem Gebiete. Aus der vergleichenden Grammatik erwuchs, was schon Humboldt verlangt, die historisch-vergleichende. Und es erhob sich von selbst die Forderung, die in geschichtlicher Abfolge geordneten Laut- und Formenveränderungen als durch zureichende Gründe bedingte Vorgänge zu verstehen. Unter dem Einflusse der Theorie der in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mächtig emporblühenden Naturwissenschaften stellten die sog. Junggrammatiker die These von der 'Ausnahmslosigkeit' der Lautgesetze auf: ein wertvolles und tragfähiges Arbeitsprinzip, zu dessen einwandfreier Fassung und theoretischer Begründung es den Praktikern der historisch-vergleichenden Grammatik in der andrängenden Fülle des zu be-

wältigenden Stoffes allerdings an philosophischer Besinnung, zum Teil gewiß auch an Einsicht fehlte. Wilhelm von Humboldt, dem solche in hohem Grade eignete, hatte schon ein halbes Jahrhundert vorher, in Voraussicht der hier durch Einseitigkeit drohenden Gefahren, auf den zu gehenden 'philosophischen Weg' hingewiesen, von dem er sagte, daß man ihn 'auch künftig werde immer, *neben* dem historischen, verfolgen müssen, da jede Vernachlässigung des reinen Denkens sich in allen wissenschaftlichen Bemühungen empfindlich räche'. Dieser 'philosophische Weg' aber verlangte, die sprachlichen Verschiedenheiten, die der Ausdruck volklicher Eigentümlichkeiten seien, 'in ein richtiges Verhältnis zu den allgemeinen Bedingungen des Sprechens überhaupt' zu stellen. Der naturwissenschaftlichen Grundeinstellung des Zeitalters gemäß hat die Sprachwissenschaft im Ausgange des XIX. Jahrh. von den 'allgemeinen Bedingungen des Sprechens überhaupt' ganz ausschließlich nur die psycho-physischen behandelt und dabei noch die physischen in betonter Weise. So erklärt sich zum Beispiel, warum die junggrammatische in der Geschichte der Sprachwissenschaft so überaus fruchtbare und ergebnisreiche Periode keine Bedeutungslehre hervorgebracht hat und in einzelnen ihrer Vertreter fast ganz ins Physiologische einmündete. Die Forscher, welche so nachdrücklich bemüht waren, die Gesetzmäßigkeiten im Wandel und Verlauf des sprachlichen Geschehens aufzudecken, sie hatten für die eigentümliche *Geltungs*gesetzlichkeit, welche die Bedeutungstatsachen beherrscht, keinen Blick. Und so harrt hier der Sprachforschung noch ein weites, fast unbetretenes Feld.

Es ist aber nicht so, wie es manchmal hingestellt wird, als ob die junggrammatische Arbeitsweise an sich nicht zur Erforschung der Bedeutungsgesetzlichkeit führen könnte: Die dringender gewordenen Aufgaben, welche die vergleichende Syntax stellte, wiesen schon lange notwendig über die bloß mit den Sinnen erfaßbare Seite der Sprache hinaus, und vor allem lag in den in jeder Sprache vorhandenen und immer gewichtiger hervortretenden Momenten der Melodie, des Rhythmus, Druckes und Taktes ein Tatsachenkomplex vor, der schließlich jede Mechanik eines grammatischen Systems zersprengen und an die eigentliche Mitte alles sprachlichen Geschehens, den *Sinn*, heranführen mußte. Das nicht nur deutlich erkannt und klar zur Darstellung gebracht, sondern auch in jahrzehntelanger beharrlicher Arbeit als wissenschaftliches Ziel den Mitforschern immer wieder vor die Augen gerückt zu haben, ist nicht zuletzt das Verdienst gerade eines der angesehensten Führer jener historisch-genetischen Richtung auf germanistischem Gebiete, das Verdienst von Eduard Sievers. Die vergleichend-genetische Methode war sich in den letzten Jahrzehnten über die *Bedeutung* der meist ziemlich unbestimmt unter dem Sammelnamen 'Akzent' vereinigten Erscheinungen vollkommen klar. Weniger aber darüber, daß jede auf den Akzentkomplex gerichtete Forschung es mit einem seelischen Ganzen zu tun bekam, das sich in einer spezifischen Weise in *allen* sprachlichen Einzelheiten widerspiegelte. Nimmt die Forschung, wozu der Stand der Dinge dringend einlädt, die Akzentfrage in der Fülle ihrer Gegebenheiten erneut und nachdrücklicher als bisher auf, so schreitet sie damit zugleich jenem höchsten Ziele zu, das ihr Humboldt gesteckt hat, der Sprachcharakteristik. Es muß sich dann zeigen, wie weit die sprachcharakterologischen Ergebnisse eines

Humboldt selbst, aber auch von Männern wie Jenisch, Byrne, Abel, F. N. Finck, einer kritischen Nachprüfung standzuhalten vermögen. Eine solche Nachprüfung aber, zumal unter Berücksichtigung auch der umweltlichen Bedingungen, unter denen die Sprechergenerationen stehen und von denen die den Lebens*raum* und die gesellschaftlichen Lebens*formen* angehenden als die wichtigsten erscheinen, ist dringend erforderlich.

Kehren wir noch einen Augenblick zur Entwicklung der Sprachforschung zurück, so hatte ich schon hervorgehoben, wie in die komparatistische Denk- und Arbeitsweise sich die genetische hineinschob. Die Berücksichtigung kulturgeschichtlicher Tatsachen und Zusammenhänge machte sich dann weiterhin in der Form der 'linguistischen Paläontologie' geltend und erhielt eine neue Wendung unter dem Schlagwort '*Wörter und Sachen*'.

Die Mundartenforschung stellte die Fragen nach Art und Ursachen der räumlichen Gliederung eines Sprachbereiches in den Vordergrund und die französische Sprachforschung zumal, wandte mit Vorliebe ihre Aufmerksamkeit den Beziehungen zwischen gesellschaftlicher Struktur und Sprachschichtung zu.

Überblickt man diesen Entwicklungsgang der Sprachwissenschaft im Ganzen, so erweist er sich als durchaus im Einklang mit jenem ideellen Gesamtbilde, das der Besonderes und Allgemeines in gleicher Weise umspannende Geist eines Humboldt am Anbeginn der Sprachforschung von deren Aufgaben entwarf. Schrittweise treten nacheinander die einzelnen Aufgabenkreise, vielfach den Charakter besonderer 'Forschungsrichtungen' annehmend, hervor. Ihre Auswahl und ihre Reihenfolge erweisen sich dabei vor allem von den sie jeweils umfangenden Zeitströmungen und Stimmungen abhängig. Immer aber konnten selbst extremere Vertreter späterer Richtungen eben das benutzen, was ihre anders gerichteten Vorgänger erarbeitet hatten. Es überschieben sich auf solche Art schichtenweise und durchdringen sich die Denkstile dieser Richtungen und bringen so erst jene innere Spannung hervor, aus welcher der natürliche Antrieb zu *produktivem Forschen* und die Veranlassung zur *Rechtfertigung* der *neuen* Anschauungen entspringt. Abgesehen von Berichtigungen sachlicher Art, liegt also der wissenschaftliche *Fortschritt* vornehmlich in dem veränderten Aspekt unter dem der sich gleichbleibende Forschungsgegenstand jeweils betrachtet und dargestellt wird. Der geschichtliche Prozeß der Forschung hebt so nicht nur den Forschungsgegenstand erst empor und zeigt ihn in seiner *Fülle*, er begrenzt ihn auch eben dadurch.

Nichts ist daher irreführender und unrichtiger, als die Entwicklung dieser Forschung so aufzufassen, als ob sie einer verzweifelten Lage zutreibe. Wer unbefangenen Auges zusieht, kann nicht leugnen, daß überall auf sprachwissenschaftlichem Gebiete, vielgestaltiger, wie je, ein reges und fruchtbares Leben herrscht, das alles andere, als der Anfang vom Ende ist und noch deutlicher sich auswirken würde, wäre es nicht durch die wirtschaftliche Lage, welche größere Unternehmungen unmöglich macht, vor allem in Deutschland, stark gehemmt. Gerade die Vielheit der Aspekte, unter denen die sprachwissenschaftliche Arbeit erfolgt, ist es da nun, die mit innerer Notwendigkeit zur Besinnung auf die *Einheit* des im Wechsel beharrenden Forschungsgegenstandes hinführt. Man erkennt immer mehr die Ge-

fahr, die in einer Zersplitterung der Sprachwissenschaft in zahllose nach den einzelnen Sprachen benannte Sondersprachwissenschaften liegt, die von dem was jenseits ihrer sprachlichen Berge Wirklichkeit ist, keine Ahnung haben. Demgegenüber sucht man sich das Wesen und die Aufgabe *der* Sprachwissenschaft, die allen diesen Einzelforschungen unterliegt, deutlich zu machen.

Weist man nun etwa der Sprachwissenschaft die Aufgabe zu, Sprache als ein objektives Gebilde — als einen 'Organismus' wie man früher auch sagte — zu erforschen, so wird man damit nicht der Tatsache gerecht, daß sie doch auch einem sprechenden Subjekte verhaftet und verbunden ist. Versucht man es aber, die Sprache in das Sprechen und die Sprecherinnerungen aufzuspalten, so widerspricht dem energisch der Gemeinschaftscharakter aller menschlichen Rede.

Will man wiederum die Sprache lediglich vom soziologischen Standpunkte aus betrachten, dann kann nicht ausbleiben, daß dabei das individuelle und schöpferische Moment in ihrer Gestaltung zu kurz kommt: Wie immer man sich wendet, es gibt kein Entrinnen aus diesen Antinomien!

Und hier ist der Punkt, wo die Besinnung auf die Einheit des Gegenstandes der Sprachforschung zur *Selbstbesinnung* der Sprachforschung auf ihre Grundlagen und ihre Arbeitsmittel, wo die Einzelsprachforschung zur *allgemeinen Sprachwissenschaft* werden muß. Die Notwendigkeit dieser Selbstbesinnung aber ist es, welche die an ihrer Peripherie stehenden Beobachter dazu verführt hat, von einer 'Krisis' oder gar vom Bankrott (faillite) der Sprachwissenschaft zu reden, — Schlagworte, deren baldiges unrühmliches Ende schon jetzt vorauszusehen ist.

All den skizzierten Denk- und Arbeitsmethoden nun, die in der Geschichte der Sprachwissenschaft hervorgetreten sind und welche sie durch die Kennzeichnung: 'Positivismus' verbindet, stellte sich um die Jahrhundertwende eine sich selbst als 'Idealismus' bezeichnende Sprachbetrachtung entgegen und beanspruchte, das letzte Wort damit zu sagen, daß sie 'die Realität von Sprachgemeinschaften, Sprachregeln, Sprachgrenzen verneinte' und die Verursachung aller Spracherscheinungen nicht 'in den Dingen, in den Erscheinungen selbst', sondern 'in der menschlichen Vernunft' suchte.

Ohne auf die Frage der Berechtigung jener Selbstbenennung einzugehen, kann man vom Standpunkte der geforderten Besinnung der Sprachwissenschaft auf ihre Grundlagen, die sog. 'idealistische' Entscheidung für die Vernunft oder den Geist, als den ausschließlichen Bewirker aller sprachlichen Gestaltung materieller, wie psychischer Art, nur als Dogmatismus ansehen. Dogmatisch ist diese Einstellung, weil sie ohne vorherige Prüfung der Bedingungen der Möglichkeit der sprachwissenschaftlichen Erkenntnis, d. h. ohne Regreß auf eine allgemeine Sprachwissenschaft, wie sie doch auch Humboldt fordert, in dem Widerstreit der Methoden einseitig zugunsten des Geistigen sich entscheidet, das im Sprechkörper zu suchen, sie als ihre Aufgabe betrachtet. Man hat auch bisher dieses Geistige keineswegs unbeachtet gelassen, denn Begriffe wie Analogie, Funktion, Bedeutung weisen ganz ausschließlich darauf hin. Man hat es aber allerdings nicht als alleinigen und zureichenden Grund der sprachlichen Erscheinungen angesehen, wie das idealistische Programm es fordert.

Nun kann man sehr wohl dahingestellt sein lassen, ob die bisherige Forschung das Verhältnis des geistigen zum nichtgeistigen Faktor in der Sprache richtig bestimmt hat. Darüber aber dürfte wohl kein Zweifel möglich sein, einmal: daß der 'Sinn', das Geistige, um sich zu offenbaren, eines Mittels bedarf, das nicht selber wieder Sinn, sondern sein Träger sein muß, und dann: daß die Art und Weise der Offenbarung des Geistigen in irgendeinem Umfange von diesem Sinnträger abhängig ist. Beide Momente, in untrennbarer dialektischer Einheit, machen erst das Ganze der Sprache sowie jeder geistigen Objektivation aus. Die idealistische Methode erweist sich daher als Ausfluß einer idealistischen Metaphysik. Was Not tut, indessen, ist eine *kritische*, der jeweiligen Voraussetzungen sprachwissenschaftlicher Erkenntnis sich bewußt werdende Methode. Sie allein ist imstande, den einzelnen Richtungen ihren Platz anzuweisen und ihren Wert zu bestimmen. Vor ihr ist die Herausspinnung der sprachlichen Wirklichkeit aus einem geistigen Prinzip ebenso dogmatisch, wie die Erklärung aus dem bloßen Mechanismus des materiellen Sprachsubstrats. Freilich muß auch diese im Sinne Kants kritische Methode die Sprachwissenschaft und ihren Gegenstand voraussetzen. Er muß ihr als Richtungsweiser dienen.

Man hat schon viel Mühe darauf verwendet, diesen Gegenstand zutreffend und einwandfrei zu *definieren*. Ich kann darauf verzichten, hier alle die Versuche vorzutragen, seiner auf eine Weise habhaft zu werden, von denen die genaueste zugleich auch die an Worten umfänglichste und schwerstverständliche ist. Auch ihre Richtigkeit soll infolgedessen hier nicht nachgeprüft werden. Nur möchte ich allerdings der Überzeugung Ausdruck geben, daß jemand, der nicht weiß, was Sprache ist, es auch aus den genauesten Begriffsbestimmungen so wenig erfahren wird, wie der Taube, was eine Klangfarbe ist, wenn man ihm auch in der exaktesten Weise die Materialien beschreibt und die Schwingungen, Resonanzen, und ihm alle übrigen akustischen Elemente mitteilt, die bei der Erzeugung einer bestimmten Klangfarbe eine Rolle spielen. Hier wie dort handelt es sich um komplexe Qualitäten, um Eigentümlichkeiten einer bestimmten Ordnung, die man in der Sprache damit zu treffen suchte, daß man sie einen 'Organismus' nannte. Dies Bild war irreführend. Es lag ihm aber eine richtige Einsicht zugrunde. Nicht mit einem Organismus, wohl aber mit dem Ausdruck einer Organisation hat man es in der Sprache zu tun. In der Tatsache der Organisation, des Leistungszusammenhanges, aber liegt das ganzheitliche Moment der wechselseitigen funktionalen Verbundenheit, das freilich in der logischen Merkmalsanalyse nicht zum Vorschein kommt, weshalb dieser das Wesentlichste eines solchen Gegenstandes entschlüpft.

Bei dieser Sachlage ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß jene Sprachforscher, die, wie der alte Karl Ferdinand Becker, die Sprache als einen Organismus ansahen, sie damit viel wirklichkeitsnäher auffaßten, als alle Begriffsanalytiker des Gegenstandes der Sprachwissenschaft. Für Becker ist — wie er in seinem dem Andenken Humboldts gewidemeten 'Organism' ausführt — die Sprache sowohl als *Verrichtung*, in welcher der Gedanke in die Erscheinung tritt und wodurch eine *Gemeinschaft* des geistigen Lebens begründet wird, wie als *Produkt* der menschlichen Natur, in welchem die vom menschlichen Geiste gebildete *Weltansicht* sich

ausprägt und niederschlägt, eine innere Einheit, die aus dem organischen Leben des Menschen hervorgeht, das in seiner Integrität als *menschliches* Leben ohne die Verrichtung der Sprache gar nicht zustande kommen könnte. Die Sprache wird hier also nicht in einseitiger, isolierender Umgrenzung, sondern in ihrer größtmöglichen Fülle ins Auge gefaßt. Und nicht die Sprache allein, sondern die Sprache in ihrer Beziehung zu dem sie aus organischer, wesenhafter Bedingtheit hervorbringenden Menschen. Oder anders ausgedrückt, wobei ich an Humboldts vorhin erwähntes Bacon-Zitat erinnere: es erscheint hier als Gegenstand der Sprachwissenschaft der *Mensch selber*, und zwar als Sprachschöpfer und Sprachgestalter betrachtet. Mit dem Menschen beschäftigen sich freilich viele Wissenszweige. Die Sprachwissenschaft aber hat es mit ihm ausschließlich als dem sprachschaffenden und von der (von ihm geschaffenen) Sprache beherrschten Wesen zu tun.

Nimmt man diese Gegenstandsbestimmung an, so hat sich die wissenschaftliche Aufmerksamkeit des Sprachforschers allerdings auf eine außerordentlich vielgestaltige Mannigfaltigkeit zu richten, die in allen ihren Momenten zu erfassen und deren Zusammenhang zu entwirren eine schwierige Aufgabe ist. Man kann an sie erfolgverheißend nur herantreten, wenn man bewußt die Einzeltatbestände aus der Fülle des Mitgegebenen hervorkehrt. Mit jedem dieser Einzeltatbestände entspringt so zugleich ein eigener Aufgabenkreis.

Als ein erstes sich abhebendes Moment an der durch den Menschen (als sprachschaffendes und sprachgebundenes Wesen) gegebenen Mannigfaltigkeit und somit als das wichtigste Sondergebilde des Gesamtgegenstandes der Sprachforschung, tritt uns das, was wir in einem weiten und verhältnismäßig unbestimmten Sinne als 'Sprache' bezeichnen, entgegen. Man ist sich der Tatsache nicht immer deutlich bewußt geblieben, daß 'Sprache' einem übergreifenden Komplexe eingelagert ist, wiewohl diese Einsicht schon in den Anfängen der wissenschaftlichen Sprachbetrachtung vorhanden war.

So, wie man aber von Sprache nicht reden kann, ohne einen Sprecher *mit* zu meinen, so kann man von ihr auch nicht reden, ohne daß man zugleich die *wechselseitige, gemeinschaftsstiftende* Bezogenheit zwischen Sprecher und Hörer, zwischen Rede und Gegenrede, voraussetzt. Nur so behält das Wort Sprache den uns geläufigen Sinn. Ferner ist mit dem Sachverhalt Sprache auch eine Art *Urheberschafts*verhältnis zwischen Redner und Rede, wie immer man sich dieses deuten mag, mit gesetzt. Und gehen wir der sprachlichen Mannigfaltigkeit noch ein wenig weiter nach, so erkennen wir, daß sich an jeder *kommunikativen Äußerung* zugleich auch die beiden Momente des Ausdruckes (beim Sprecher) und des Eindruckes (beim Hörer) abheben lassen. Man kann dann, wie neuerdings geschehen ist, die sprachlichen Äußerungen als *Leistungen* betrachten. Es treten dabei auf der Ausdrucksseite, wie auf der Eindrucksseite, deutlich drei Weisen (Dimensionen) hervor, in denen sich die Erlebnissphären des Menschen und die Aktrichtungen seines Wesens widerspiegeln. Einer expressiven (emotionalen), kompulsiven (intentionalen) und demonstrativen (rationalen) Haltung auf der Seite des Sprechers steht so ein sensitives, reaktives und komprehensives Verhalten auf Seiten des Hörers gegenüber.

Das eigenartigste und wichtigste Moment aber, das für das Wesen der Sprache schlechthin bestimmend ist, wurde schon wiederholt berührt: wer Sprache sagt, meint zugleich auch *Verstehen* damit und setzt also die Tatsache der Sinnerfülltheit der Sprachzeichen und damit wiederum die der Bedeutung (oder des Sinnes) überhaupt voraus. Die auffallende Lücke in ihrem Betrieb, die ich bereits erwähnte, daß die Sprachwissenschaft noch so wenig über dies Kerngebiet ihres Gegenstandes zu sagen vermag, beruht vor allem darauf, daß weder die Logik, noch die Denkpsychologie dem Sprachforscher bis vor kurzem das notwendige begriffliche Rüstzeug für eine Behandlung des Sinnproblems von seinem Standpunkte aus zur Verfügung zu stellen vermochten. Nun hier ein Wandel eingetreten ist, steht zu erwarten, daß künftig auch Fragen der Bedeutungslehre von einer ganz anderen Basis aus durch den Sprachforscher erörtert werden können.

Man hat vielfach mit Fragen der Aufgabenstellung solche der Arbeitsmethoden verbunden. Es hängt auch das aufs engste mit den Anschauungen zusammen, welche die Sprachforscher von dem Gegenstande ihrer wissenschaftlichen Aufmerksamkeit haben. So finden wir bei einem dänischen Forscher die bündige Formel, die Sprachwissenschaft habe die Aufgabe, die menschliche *Tätigkeit*, die wir Rede nennen, zu *erklären*. Ein anderer wiederum erblickt in der Aufhellung der *Geschichte* der menschlichen Sprache ihr eigentliches und wahres Ziel. Es scheint, daß man sich dahin einigen kann, daß der Gegenstand der Sprachforschung einer geschichtlichen, genetischen Betrachtung auf jeden Fall zu unterwerfen ist. Es darf zugleich aber auch als sicher gelten, daß auch die *vergleichende* Betrachtungsweise, welche bisher immer zusammen mit der historischen angewandt wurde, nach wie vor die die Sprachforschung vor allem kennzeichnende Methode bleiben wird. Diese Methode muß aber noch viel umfassender durchgeführt und viel genauer auf ihre Voraussetzungen und Bedingungen hin geprüft werden. Hat man bisher fast nur die äußere Gestalt sinngleicher und sinnähnlicher Gebilde verglichen, so wird es sich künftig auch darum handeln, der genetischen, vergleichenden Morphologie eine genetische und vergleichende Semasiologie, welche von den Sinnkategorien ausgeht, und deren morphologischen Ausdruck untersucht, zur Seite zu stellen. Des weiteren ist eine Vergleichung nicht nur nach Form und Gehalt, sondern auch nach Leistung, der Funktion, nötig, wobei der oben erwähnten Dreidimensionalität alles sprachlichen Geschehens Rechnung zu tragen ist. Als letztes Ziel aller Vergleichung wird auch hierbei die Herausarbeitung und Erforschung der *kennzeichnenden Besonderheiten* der einzelnen Sprachen und Sprachengruppen zu gelten haben. Das ist möglich auf dem seit Pott und von der Gabelentz zu frühe und zu Unrecht verlassenen Wege, daß man *denselben* Einzelerscheinungen, etwa der Reduplikation oder Palatalisation, in allen hierfür in Frage kommenden Sprachen der Erde nachgeht — oder aber auf dem noch aussichtsreicheren Wege, zu untersuchen, wie bestimmte Sinnkategorien, z. B. die räumlichen Dimensionen, Farben, Töne, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, kurz: alle Ordnungs- und Abhebungsweisen, welche aus der chaotischen Welt der Eindrücke die gegliederte kosmische Wirklichkeit aufbauen, ihre sprachliche Gestaltung gefunden haben. Auch die Feststellung von Unterschieden, und gerade diese, ist hier von Bedeutung.

Es kann nicht ausbleiben, daß man auf solchem Wege, durch die Erfassung der Eigenart der sprachlichen Objektivationen des Geistes, zugleich einen Einblick in dessen Struktur erhält. Da weiter sprachliche Ausdrucksfähigkeit und nichtsprachliches geistiges Schaffen aus der nämlichen Quelle entspringen und innerhalb einer zeitlich und örtlich begrenzten Gemeinschaft den nämlichen umweltlichen und innenweltlichen Bedingungen unterworfen sind, so müssen die sprachlichen Manifestationen auch notwendig mit allen übrigen gleichzeitigen Kulturerscheinungen im Zusammenhang stehen und sie beleuchten, wie sie ebenfalls von ihnen beleuchtet werden. Hier wird dann die fruchtbare Unterscheidung des Germanisten Behaghel Anwendung finden können, wonach wir die Gestaltung der Sprache immer aus dem Zusammenwirken und der gegenseitigen Beeinflussung Gleichaltriger, der *Andern,* und Ungleichaltriger, der *Früheren,* zu verstehen trachten müssen.

Diese Verhältnisse können allerdings nur am *lebendigen* Objekt untersucht werden. Es liegt daher hierin ein Hinweis für den Sprachforscher, nicht im Historischen zu versinken, das er immer nur analogisch zu beurteilen vermag, sondern in dem vielgestaltigen sprachlichen Geschehen um ihn herum sein eigentliches Element zu sehen.

Ich glaube hiermit in aller Kürze diejenigen Tendenzen hervorgehoben zu haben, welche der Sprachwissenschaft der nächsten Zeit vor allem ihr Gepräge geben werden. Man hat gelegentlich die Forderung: 'Zurück zu Humboldt!' erhoben. Besser könnte man die Richtung der gegenwärtigen Sprachforschung in Deutschland in einem: 'Vorwärts, im Sinne Humboldts!' zusammenfassen.

Nur da, wo Humboldts genialer Geist auf das *Ganze* schaute und in der Ferne schimmernde Ziele erblickte, können wir in ungehinderter Verehrung uns vorbehaltlos ihm anschließen. Auch Humboldt war ein Kind seiner Zeit und an die damalige Wissenschaftslage gebunden. In der Erfassung der seelischen Seite der sprachlichen Wirklichkeit, wie in der Erfassung ihres geistigen Gehaltes sind wir heute schon über Humboldt hinausgeschritten. Freilich steckt hier vieles noch in den Anfängen. Aber sie sind verheißungsvoll. Aufmerksam verfolgt die Sprachforschung die Ergebnisse der psychologischen Nachbardisziplin. Die Herbartsche Psychologie und alles, was sich sprachwissenschaftlich auf sie stützte, ist tot! Die Wundtschen Anschauungen haben, abgesehen von den exotischen Sprachen, keinen Anklang in der Sprachwissenschaft gefunden. Die neueren, teilweise an Wundt anknüpfenden, Anschauungen von den seelischen Komplexgrößen hingegen, scheinen berufen zu sein, auch auf die Sprachforschung entscheidenden Einfluß zu gewinnen. Und weiterhin war durch die Entdeckung der Eigengesetzlichkeit der Welt dessen, was *gilt* und *bedeutet,* unabhängig davon, ob, was und wie es *ist,* der Zugang zu dem *Gehalt* der Sprache erschlossen, nachdem man bisher vorwiegend ihre Gestalt betrachtet hatte.

So sehen wir denn überall der Sprachforschung die Tore der Zukunft weit geöffnet! Der über ein Jahrhundert alte Stamm zeigt allenthalben neue Triebe und Ansätze, und man darf daher wohl auch die Erwartung hegen, daß dem die Früchte entsprechen werden!

DER NEUSPRACHLICHE UNTERRICHT AN DEN HÖHEREN LEHRANSTALTEN FRANKREICHS

RICHTLINIEN, UNTERRICHTSWEISE, FRAGEN. VORGESCHLAGENE LÖSUNGEN

Von Louis-André Fouret

Einer noch so kurzen Übersicht über die Lage und die Aussichten des neusprachlichen Unterrichts in Frankreich muß notwendigerweise eine klare Darstellung der Verhältnisse vorangehen, welche durch die amtlichen Vorschriften und Verordnungen geschaffen sind, sowie auch eine Feststellung der Ziele, die sich die Praktiker stellen.

Diese einleitende Erklärung möge aber keineswegs so gedeutet werden, als ob die französischen Lehrer sich bemühen wollten, starre und gebieterisch amtliche Erlasse zu umgehen, um auf diese Weise ihr eigenes pädagogisches Ideal zu verwirklichen. Das wäre falsch. Die jetzigen Richtlinien sind das Ergebnis einer langen und regen Zusammenarbeit der Behörden und der Lehrerschaft, und zwar hat in dieser Zusammenwirkung ein jeder das Seine geleistet.

Wenn also heute einige Meinungsverschiedenheiten über einzelne, übrigens nicht wesentliche Fragen der praktischen Pädagogik auftauchen, so ist dieser Umstand darauf zurückzuführen, daß eine Methodik weder ein festes, unabänderliches Gesetzbuch sein noch der Entwicklung der Unterrichtstechnik und deren praktischen Anwendung entraten kann. Solche Verschiedenheiten sind vielmehr als Zeichen der Lebens- und Anpassungsfähigkeit unseres Unterrichts zu betrachten.

Um nun vom heutigen Stande des neusprachlichen Unterrichts in Frankreich ein klares Bild zu geben, ist es notwendig:

1. die Studien- und Stundenpläne der verschiedenen Abteilungen genau zu untersuchen,

2. das Ziel, oder vielmehr die Ziele, die sich dieser Unterricht gesetzt hat, kurz zu erwähnen und genau zu umschreiben,

3. die gestellten Fragen und die gemachten Vorschläge aufzuzählen, die darauf zielen, die jetzige Praxis entweder zu vervollkommnen oder zu erleichtern.

I.

In den französischen höheren Schulen (Gymnasien und Lyzeen) beträgt die Normaldauer der Studien 7 Jahre: Sexta (deren Schüler durchschnittlich elf Jahre alt sind), Quinta, Quarta, Tertia, Sekunda, Prima, — dann Philosophie oder Mathematik (Klassenbezeichnungen).

In der Sexta und in der Quinta haben wir zwei Abteilungen: A und B, deren Unterrichtspläne sich beinahe nur dadurch unterscheiden, daß in der ersteren Latein getrieben wird, in der anderen (B) nicht.

Als allgemeines Prinzip gilt übrigens, daß jedem Fach, mit Ausnahme der alten und neueren Sprachen, dieselbe relative Bedeutung zugemessen und dieselbe Stundenzahl in allen Abteilungen jeder Klasse gewidmet wird.[1])

Von der Quarta an bestehen drei Abteilungen: A, A′ und B. In der Quarta A beginnt der griechische Unterricht, in der Quarta B beginnt das Studium einer zweiten modernen Sprache. Dieselbe Einteilung besteht bis in die Prima hinein.

Die 'Philosophie' endlich verlegt ihren Schwerpunkt auf Philosophie, die 'Mathematik' auf 'les Sciences' (Mathematik, Physik und Chemie).

Der ungefähr 16 Jahre alte Schüler, der den ersten Teil der Prüfung bestanden hat (Première partie du Baccalauréat), hat also eine oder zwei moderne Sprachen gelernt, je nach der Abteilung, der er angehörte. Er hat unter folgenden Sprachen wählen dürfen: Deutsch, Englisch, Spanisch, Italienisch, Arabisch, Russisch, Portugiesisch, unter dem einzigen Vorbehalt, daß eine der zwei Sprachen der Abteilung B die deutsche oder die englische sein muß.

II.

Dieser allzu rasche Überblick genügt aber nicht, um den neusprachlichen Unterricht in Frankreich gebührend und klar zu kennzeichnen. Eine solche Charakterisierung ist nur demjenigen möglich, der die Doppelaufgabe dieses Unterrichts wohl begriffen hat, eine Aufgabe, deren unzweideutige Formulierung und frohe Annahme das Ergebnis einer langjährigen Erfahrung und auch schwieriger akademischer Kämpfe darstellt. Um diese zweifache Aufgabe einem Ausländer klarzulegen, müßte man eigentlich die Geschichte der französischen 'université' in den letzten dreißig Jahren zusammenfassen.

Als erstes Hauptziel setzen sich die französischen Neuphilologen 'die Erlernung der fremden Sprache'. Damit wird nichts Neues gesagt, und die 'Richtlinien' der preußischen Unterrichtsverwaltung lauten ungefähr ebenso. Der Schüler soll aber nicht nur die fremde Sprache kennen, d. h. fähig sein, irgendeinen Text von mittelmäßiger Schwierigkeit zu verstehen und das fremde *gesprochene* Wort als unmittelbaren Ausdruck des Gedankens zu empfinden, sondern auch wirklich beherrschen, d. h. einfache Gefühle, Empfindungen und Urteile leicht und fließend ausdrücken können.

Daraus kann man schon schließen, daß die Methode eines solchen Unterrichts gänzlich verschieden von derjenigen der alten Sprachen sein muß, da das erstrebte Ziel ein anderes ist. Das braucht aber nicht betont zu werden, denn unsere deutschen Kollegen haben denselben Begriff und dasselbe Ziel.

---

1) In dieser kurzen Übersicht nehmen wir davon Abstand, uns in Einzelheiten zu verlieren und Unterschiede zwischen den Stunden- oder Studienplänen der zwei bzw. drei Abteilungen zu erwähnen, die im Vergleich zu den allgemeinen, scharf gekennzeichneten Orientierungen der verschiedenen Typen nicht von ausschlaggebender Bedeutung sind. So haben wir z. B. von den „Zusatzstunden" (Latein oder Französisch in der Abteilung A, — Französisch für die Abteilung B) nicht gesprochen, ebensowenig von der Einführung der Kunstgeschichte in diese Abteilung, usw.

Die zweite Aufgabe des neusprachlichen Unterrichts in Frankreich wird sie auch nicht in Erstaunen setzen: sie lautet nämlich: diese Erlernung der fremden Sprache soll ein Mittel sein, 'den Schüler in die fremde Kultur- und Geisteswelt einzuführen'. Diese Forderung wird in den preußischen 'Richtlinien' ebenso dringend betont wie in den französischen 'Instruktionen'. Was versteht man aber in Frankreich darunter?

In erster Linie eine Erschließung der fremden Seele. (Unsere späteren Betrachtungen über die Kulturkunde werden hoffentlich die Bescheidenheit unserer Ansprüche auf diesem Gebiet zeigen.) Die fremden Sitten, die Literatur, die Formen fremder Kultur sollen durch diesen Unterricht verständlich und vertraut gemacht werden.

Dieses Ziel aber kann nur in den letzten Jahren des Unterrichts erreicht werden, obwohl manches aus der deutschen Märchenwelt, aus der englischen oder der deutschen volkstümlichen Dichtung dem jungen Franzosen schon in dem ersten Jahren des fremdsprachlichen Unterrichts zugänglich gemacht werden kann. So wird er eine ihm bisher unbekannte Ausdrucksweise erregter Phantasie oder träumerischer Sehnsucht schon früh wahrnehmen können.

Schon in den ersten Stunden, schon beim Erscheinen der ersten und einfachsten sprachlichen Formen, beim Aufzeichnen der gebräuchlichsten Wörter und Ausdrücke, die er mühsam wiederholt und linkisch in das Heft einträgt, beginnt der Bildungs- und Erziehungsprozeß; nämlich so: früher war er nicht gewohnt, war es ihm unmöglich, zwischen 'Wort' und 'Ding', zwischen 'Begriff' und 'Sprache' einen Unterschied zu machen; die Verschmelzung des äußerlichen Dinges oder des geistigen Begriffs mit den vertrauten Tönen, mit den grammatischen Formen der Muttersprache war eine völlige; die von den Eltern und auch von den Lehrern meistens nicht bemerkte Folge dieses primären, 'naiven' Zustands war eine gänzliche Unfähigkeit, zuerst die Dinge als Dinge, ohne den oft phantasieerregenden, immer subjektiv gefärbten Schleier der Wörter zu sehen, — dann die einfachsten Urteile zu prüfen. An dieser primitiven, natürlichen, instinktmäßigen Neigung ändert das regelrechte Studium der Muttersprache sehr wenig und kann auch wenig ändern: dieser Wortschatz, diese grammatischen Wendungen, dieser Satzbau, die der Lehrer erklärt und erläutert, sind für das Kind kein Stoff, dessen Analyse es zum Nachdenken einlädt oder nötigt: sie sind sein Leben. Erst wenn es selbst einsieht oder vielmehr erlebt, daß andere Töne, andere Formen, andere Ausdrucksweisen denselben Erscheinungen, denselben Begriffen, denselben Empfindungen entsprechen, die er bis jetzt nur durch eine Reihe von vertrauten Vokabeln auszusprechen vermochte, erst dann wird er sich des wesentlichen Unterschieds bewußt zwischen Empfindung, Vorstellung, Gefühl, Begriff einerseits und sprachlichem Ausdruck andererseits. Erst dann ist er in der Lage, diese seine geistige Tätigkeit näher zu prüfen, seine Urteile zu kontrollieren und mit denjenigen seiner Mitmenschen zu vergleichen.

Wir erblicken also zunächst in dem fremdsprachlichen Unterricht eine 'Erziehung zum geistigen Bewußtsein'. Diese Erziehung soll natürlich das wertvolle Hilfsmittel nicht verschmähen, das die Vergleichung der fremden Formen mit den-

jenigen der Muttersprache bildet. Übrigens besteht der eigenartigste Charakterzug unseres Unterrichts der zweiten Stufe (Enseignement secondaire = höhere Schulen) gerade darin, daß er ein vergleichender ist.

Man ersieht aber sofort die Gefahr, die dem französischen Neusprachler droht, und auf welche wir noch zurückkommen werden: diese Anlehnung an die Muttersprache setzt den Schüler und auch manchmal den Lehrer der Versuchung aus, die fremde Sprache nur als Vergleichsstoff zu betrachten; die bewährte Methode 'intuitive' oder 'direkte' genannt, die im Jahre 1902 amtlich eingeführt wurde, könnte auch leicht entarten. Von dieser möglichen Entartung wird auch noch später die Rede sein.

Diese Erziehung zum geistigen Bewußtsein findet ihren Abschluß und ihre Krönung in der Weckung des 'kritischen Sinnes'. Die Einführung in die fremde Geistes- und Kulturwelt kann und darf ebensowenig wie die bloße Erlernung der Sprache das einzige und endgültige Ziel des fremdsprachlichen Unterrichts in unseren höheren Anstalten bilden, so kostbar und erstrebenswert diese Gewinne auch sind. Durch diese Einstellung der Methode legt der französische Neusprachler einen unanfechtbaren Beweis der Berechtigung seiner Ansprüche ab, erweist sich als durchaus befähigt, einen Unterricht zu erteilen, der dem altsprachlichen vollkommen ebenbürtig ist. Darüber hinaus aber erstrebt er eine Bildung des Charakters, des ästhetischen Sinnes und des Willens, die man wohl als 'allgemein menschlich' bezeichnen darf. Der von uns gebildete Schüler soll bei jeder Gelegenheit jede Erscheinung, jedes Ereignis, jeden Menschen von einem rein menschlichen Standpunkt aus betrachten und würdigen. Zwar unterschätzt er nicht die maßgebende Bedeutung der nationalen Eigenart, aber er überschätzt sie auch nicht, und das ist wohl die Hauptsache; in diesem Sinn darf man von 'neuem Humanismus' sprechen.

In der ganzen Lehrweise des neusprachlichen Unterrichts machen sich also zwei parallele, wesentlich verschiedene Orientierungen bemerkbar: das Streben nach einem unmittelbaren, praktisch nutzbaren Gewinn (die Erlernung der fremden Sprache und die Einführung in die fremde Kulturwelt sollen dazu beitragen, den Kreis der praktischen Tätigkeit zu erweitern, und das Individuum wie die Gesellschaft sollen daraus Nutzen ziehen), aber auch das Streben nach einer geistigen Befreiung (Befreiung von dem instinktmäßigen Zwang der Muttersprache, die das Kind daran hindert, die Dinge und ihr Zeichen im Wort zu trennen und den logischen Zusammenhang der Begriffe unmittelbar zu erfassen — Befreiung von Vorurteilen, die sich auf Unwissenheit und auf einem falschen nationalen Stolz gründen, — und Erstrebung eines 'neuen Humanismus'). Das Gleichgewicht ist zweifellos schwer zu halten; es wird aber jetzt überall gehalten. Man versteht darunter, daß jeder Lehrende, je nach seinem Temperament oder seiner Überzeugung, den Akzent auf diesen oder jenen Teil der ihm auferlegten Doppelaufgabe verlegt; in der Wahl der Arbeitsmittel ist er ziemlich frei.

Diese Freiheit, unter Unterrichtsmitteln und -methoden zu wählen, zeigt sich in der Stellungnahme der Einzelnen und der Vereine zu diesen Veränderungen, die im Laufe der letzten Jahre entweder vorgeschlagen oder sogar amtlich in die Lehrpläne eingeführt wurden.

III.

Phonetik: Mehrere Lehrer sind der Ansicht, daß die Erwerbung einer richtigen Aussprache durch eine pädagogische Benutzung der phonetischen Entdeckungen und Feststellungen sehr erleichtert wird, ferner, daß der grammatische Unterricht aus einer solchen Anwendung dieser Wissenschaft nur gewinnen kann. Zwar machten die meisten französischen Neusprachler schon längst einen umfangreichen Gebrauch von der Phonetik, und es handelt sich jetzt nur um eine Erweiterung und Systematisierung des schon üblichen Verfahrens, z. B.: manche verlangen die Einführung des 'phonetischen Alphabets', von dem sie behaupten, daß es allein erlaube, der folgenschweren Verwechslung der vertrauten Laute der Muttersprache mit denjenigen der fremden Sprache zu entgehen, einer Verwechslung, die, wie die Erfahrung lehrt, sozusagen selbstverständlich ist, und zu welcher das Kind noch durch den Umstand getrieben wird, daß wohlbekannte Buchstaben der Schrift der Muttersprache (man denke z. B. an: h, u, the, che, g usw.) gänzlich verschiedene fremde Laute darstellen.

Diesen gegenüber stehen diejenigen, die an der herkömmlichen Praxis festhalten. Beide Parteien aber, (wenn man von 'Parteien' sprechen darf) sind darüber einig, daß diese mehr oder weniger umfangreiche Benutzung der Phonetik nie in einen theoretischen, dogmatischen Unterricht der Phonetik ausarten darf, daß sie höchstens Hilfsmittel, nie aber Selbstzweck sein soll.

Sprechmaschinen und Radio: Unter Anregung des französischen Neuphilologenvereins (Association des Professeurs de Langues vivantes) und mit der Unterstützung der Behörden werden jetzt in mehreren höheren Schulen 'neusprachliche Laboratorien' eingerichtet, in denen Sprechmaschinen nebst Platten sowie Funkapparate den Lehrern zur Verfügung stehen; dadurch soll den Schülern die Möglichkeit gegeben werden, Vorträge, dramatische Szenen, Lieder usw. regelmäßig zu hören. Dadurch hofft man, nicht nur die Erlernung der richtigen Aussprache durch die Vorführung von tadellosen Beispielen und Proben zu erleichtern, sondern auch das fremde Werk als etwas anderes denn als Übungsstoff oder Lehrstoff darzubieten.

In keinem Fall aber soll dieses mechanische Verfahren etwa die Rolle des Lehrers spielen und seinen Unterricht auch nur teilweise ersetzen; d. h., um es mit anderen Worten zu sagen, daß Sprechmaschinen und Funkapparate nur da sind, um den Unterricht durch sorgfältig gewählte und früher in der Klasse angeführte und genau erläuterte Beispiele zu belegen und sozusagen zu illustrieren. Die Hauptaufgabe aber fällt immer dem Lehrer zu und bleibt die Einführung in die fremde Geistes- und Kulturwelt.

Die schriftlichen Prüfungsarbeiten: In der Wahl der schriftlichen Arbeiten der Abschlußprüfung (das Baccalaureat, das bekanntlich ein Universitätsexamen ist und dem Schüler die Tore der verschiedenen Fakultäten und Hochschulen erschließt) kennzeichnet sich wohl am besten die Doppelaufgabe des neusprachlichen Unterrichts in Frankreich. Hier müssen wir einen Augenblick in die Vergangenheit zurückkehren.

Von 1902 bis 1921 bestand diese Prüfungsarbeit in einem Aufsatze (in der fremden Sprache) über ein einfaches Thema: kleine Erzählung, kurze Beschreibung usw. Es stellte sich aber heraus, daß die Zahl der Themen nicht unendlich, vielmehr sehr begrenzt war, und einer rein mnemotechnischen Vorbereitung auf die Prüfung schwerlich den Weg sperren konnte; ferner wurde auch bemerkt, daß diese einfachen, notwendigerweise etwas kindlichen Themen meistens gar nicht dem hohen Bildungsideal entsprachen, das man sich gestellt hatte; endlich behaupteten einige, eine genaue und einwandfreie Prüfung der Kenntnisse der Kandidaten in der fremden Sprache und Literatur durch diese Arbeiten sei unmöglich, da beinahe alle Schüler versuchten, nur wohlbekannte, d. h. einfache Wörter, Ausdrücke und grammatische Formen zu gebrauchen.

Man führte darum (1921) Übersetzungsarbeiten ein (aus der fremden Sprache ins Französische, aus dem Französischen in die fremde Sprache). Diese Einführung wurde von allen denjenigen begeistert begrüßt, die behaupteten, eine Übersetzungsarbeit sei das beste und angebrachtetste Mittel, das Wissen der Schüler festzustellen. Einige aber sahen in dieser Neuerung eine bedenkliche und folgenschwere Nachahmung der altphilologischen Unterrichtspraxis. Sie befürchteten, daß dieses erste Abweichen auch der erste Schritt zu der seit 1902 verlassenen Bahn sei. Nach ihrer Meinung würden Schüler und Lehrer die intuitive, direkte Methode mehr oder weniger vernachlässigen, und somit auf die rein sprachliche Ausbildung und auf die Einführung in die fremde Kultur und Literatur verzichten zugunsten einer künstlichen Vorbereitung auf eine Übersetzungstechnik, die einer Abrichtung oder Dressur gleichkäme.

Um diesen Befürchtungen und Wünschen gerecht zu werden, hat man vor kurzem (1929) die Prüfung so eingerichtet, daß niemand, weder Schüler noch Lehrer, zwei Monate vor dem Prüfungstermin ahnen kann, welche Prüfungsarbeit den Kandidaten vorgelegt wird, ob Aufsatz oder Übersetzung. Das Los entscheidet. Aufgabe der Neusprachler bleibt also, die Schüler zu befähigen, einen Aufsatz zu schreiben oder einen vorgelegten Text zu übersetzen; oder, mit anderen Worten: sie dürfen nie irgendeines der beiden Ziele (praktische Erlernung der fremden Sprache, Bildung des kritischen Sinnes durch Vergleichung zweier Sprachen und Kulturen) aus den Augen verlieren. Zwar ist und bleibt diese Verfügung ein Versuch und stellt ein Kompromiß dar, dessen Wert nur die Zeit erproben kann; sie kennzeichnet aber treffend den Willen der französischen Neusprachler, ihrem Unterricht die eigenartigen Charakterzüge zu bewahren.

Die Kulturkunde: Die Einführung der Kulturkunde in das Programm des neusprachlichen Unterrichts wurde von den Lehrern sehr verschieden aufgenommen und begrüßt; einige behaupteten, sie stelle eine unerträgliche Belastung dar. Andere sprachen von Anmaßung, raunten von papierner Vollkommenheit. Der Gefahren bewußt, die der Kulturkunde drohten, stellten diejenigen, die in ihrer Einführung eine erwünschte Bereicherung und eine entwicklungsmäßige Erweiterung ihres Unterrichts erblickten, einige Prinzipien fest:

Sie ist nicht ein neues Fach, nicht ein neuer Unterrichtsgegenstand, sondern eine teilweise neue Einstellung des neusprachlichen Unterrichts.

Der Lehrer soll sich hüten, diesem Unterricht eine dogmatische oder theoretische Färbung zu geben; er soll weniger 'feststellen' als andeuten; und diese 'Andeutungen' sollen immer aus Erläuterungen von Texten, aus Erklärungen von Bildern usw. hervorgehen.

Der Lehrer kann sich nicht anmaßen, die ganze geschichtliche Entwicklung der Kultur eines fremden Volkes zusammenzufassen. Es sollen also wenige Momente, einige eigenartige Perioden, einige scharf gekennzeichnete Denkmäler (im weitesten Sinne des Wortes) dieser Kulturentwicklung gewählt werden und den Stoff und den Gegenstand dieses Unterrichts bilden.

Die peinlichste Objektivität ist hier am Platze; es braucht nicht gesagt zu werden, daß dieser Unterricht nicht auf eine planmäßige Verherrlichung der nationalen Kultur und Eigenart, geschweige denn auf eine Herabsetzung oder Verspottung der fremden Sitten eingestellt werden soll; denn solche Verstellungen und Entstellungen sind dem akademischen und wissenschaftlichen Geist fremd. Und noch mehr: Zweck dieses Unterrichts ist eine menschliche, eine neuhumanistische Bildung durch Einführung in das fremde Geistesleben.

Endlich ist die größte Bescheidenheit geboten. Nichts anderes als eine Erweiterung des geistigen Gesichtskreises des Schülers soll der neue Unterricht erstreben; durch eine streng konkrete Methode soll sich der Lehrer bemühen, die eigenartigsten und bedeutendsten Kulturerscheinungen des fremden Volkes auf den Gebieten der Kunst, der Literatur, der Wissenschaft, der Sitten usw. dem Schüler verständlich zu machen. Alle diese Erscheinungen soll er vor ihren geschichtlichen und volkhaften Hintergrund stellen; alle diese Erzeugnisse des fremden Denkens soll er in die geographische, historische Umgebung hineinversetzen, in der sie entstanden sind. Darüber hinaus aber darf und soll er sich nicht wagen; insbesondere soll er der Versuchung widerstehen, allgemein gültige Formeln, scharf geprägte Schlagworte, bestimmte Gesetze aus den Texten herauszulesen. Er hüte sich sorgfältig, den kulturkundlichen Unterricht auf die (übrigens unmögliche) restlose Analysierung, auf die oft verkehrte oder nur scheinbar erschöpfende Erklärung irgendeiner Kulturerscheinung einzustellen, ja, er vermeide sogar aufs peinlichste, an die Möglichkeit einer solchen verstandesmäßigen und einfältigen Auslegung dieser Erscheinungen glauben zu lassen.

Diese Zurückhaltung ist nicht nur auf Vorsicht zurückzuführen. Selbst wenn, wissenschaftlich oder durch Erfahrung, unanfechtbar festgestellt wäre, daß es möglich ist, Kulturerscheinungen als Erzeugnisse einiger dem fremden Volke angeborenen, klar anerkannten nationalen oder volkhaften Triebe und Wesenszüge zu deuten, würde der französische Neusprachler auf eine solche Arbeits- und Unterrichtsmethode verzichten. Denn weder das Alter seiner Schüler, noch deren Kenntnisse in der fremden Sprache, noch die Stundenzahl, die ihm für diesen Unterricht zugemessen ist, noch die pädagogischen Hilfsmittel (Texte, Bilder usw.), über welche er verfügt, würden ihm gestatten, dieses breite Gebiet auch nur zu übersehen.

Der stichhaltigste Grund für diese Bescheidenheit liegt aber in der Überzeugung, daß die Kulturerscheinungen sich durch eine Unterscheidung von 'natio-

nalen Charakterzügen' nicht erklären lassen. Eine Kultur kennzeichnet sich weniger durch ihre wesentlichen Eigenschaften (wenigstens in dem europäischen Abendland) als durch ihre Ausdrucks- und Tätigkeitsformen. Zwar haben die Lehrer Augen für die eigenartigen Färbungen, Gefühl für die charakteristischen Stimmungen der fremden Seelen; aber manche leichtfertige, eingebildete, anmaßende Auslegung der verschiedenen Kulturerscheinungen bei einem fremden Volke könnte gefährliche Folgen haben und dazu beitragen, dem Schüler falsche Begriffe zu geben.

* * *

Als praktisches Hilfsmittel für eine unparteiische und objektive Einführung in die fremde Kultur- und Geisteswelt ist zuerst der internationale Briefwechsel zu erwähnen. Die französischen Neusprachler legen großen Wert auf die Förderung und die Entwicklung des *Briefwechsels zwischen den Schülern der verschiedenen Länder:* durch diesen Briefwechsel werden die Schüler in ihren Studien ermuntert; die gelernte fremde Sprache verliert durch diesen Austausch den Charakter eines Schulfaches, erweist sich als ein unmittelbar brauchbares Werkzeug, ermöglicht eine persönliche Berührung mit dem Ausland und ein persönliches Sammeln von Erfahrungen. Die Handhabung dieses fruchtbaren Lehrmittels ist aber nicht ohne Gefahr und muß der Kontrolle des Lehrers ab und zu unterworfen sein. Ein offizielles Amt: 'Office de la Correspondance Scolaire Internationale' (C. S. I.) Musée Pédagogique, 41 Rue Gay-Lussac Paris V^e^, das von hervorragenden Neusprachlern geleitet wird, setzt die französischen Schüler mit den Ausländern in Verbindung. Maßgebend ist die Wahl des Lehrers und die von ihm geäußerte Meinung über die Kenntnisse des Schülers in der fremden Sprache und über seine Fähigkeit, einen solchen Briefwechsel zu unterhalten. Nur ausnahmsweise werden Schüler unter 14 Jahren zugelassen, denn wir sind der Ansicht, daß diese Übung unfruchtbar, ja zwecklos ist, wenn der Schüler über den dazu notwendigen Wortschatz noch nicht verfügt und noch nicht imstande ist, die grammatischen Regeln und die Redewendungen der fremden Sprache ziemlich frei und unbefangen anzuwenden. Das Amt sorgt auch dafür, junge Korrespondenten miteinander in Verbindung zu bringen, die sich für dieselben Wissenschaften, Künste oder Zerstreuungen interessieren. Es wird ihnen übrigens dringend geraten, nur Selbsterlebtes und Selbsterfahrenes zu behandeln, und nicht etwa ihre Briefe mit Betrachtungen anzufüllen, die sie vielleicht ihren Schulbüchern entlehnen. Es wird ihnen auch empfohlen, die eine Hälfte des Briefes in der Muttersprache, die andere in der fremden Sprache zu schreiben und sich diesen Teil von ihren Korrespondenten ausführlich korrigieren zu lassen.

Unter der ausgezeichneten Leitung des obenerwähnten Amtes vollzieht sich dieser internationale Briefwechsel in regelmäßigem Fortschritt; manche junge Korrespondenten werden sogar auch Freunde und haben bald nach Austausch einiger Briefe den Wunsch, den jungen Ausländer persönlich kennen zu lernen; sie laden einander zu längeren Besuchen ein. Bis jetzt hat dieser Briefwechsel zu keinen Schwierigkeiten oder unangenehmen Vorfällen Anlaß gegeben.

Gegen Ende der Studien werden die Schüler aufgefordert, einen längeren *Aufenthalt im Auslande* zu machen, wenigstens ihre Ferien dort zu verbringen. Dieser Aufenthalt bietet den Schülern nicht nur die Möglichkeit, die erlernten Kenntnisse durch das Sprechenmüssen der fremden Sprache zu vertiefen, sondern auch eine Gelegenheit, sich in die Sitten und Gebräuche des Auslandes hineinzuleben. Er ist sozusagen die Krönung des kulturkundlichen Unterrichts.

Krönung, und nicht Anfang; denn eins muß zunächst festgestellt werden: dieser Aufenthalt im Auslande soll und kann nicht den Unterricht ersetzen; er ist nur denjenigen nützlich, die schon beim Überschreiten der Grenze eine gründliche Kenntnis der fremden Sprache mitbringen. Vor kurzem hat ein hervorragendes Mitglied der sogenannten 'Überlastungskommission', das durch seine Kommentare der altgriechischen Dichter fast so berühmt ist wie durch seine politische Tätigkeit, im Ernst behauptet, man könne ruhig die Stundenzahl des neusprachlichen Unterrichts vermindern, denn ein Aufenthalt im Auslande ersetze vorteilhaft mehrere Unterrichtsstunden. Dieser kluge Politiker und berühmte Hellenist wird wahrscheinlich bald behaupten, man solle gar nicht mehr schwimmen lernen, sondern sich ruhig und getrost ins Wasser werfen, die Erdkunde sei eine überflüssige Wissenschaft, des Namens nicht wert, denn man brauche nur, um die Erde kennen zu lernen, ein paar Fahrkarten zu lösen. Nein! die Rolle des Lehrers ist hier noch wichtiger als in anderen Fächern: dem Aufenthalt im Ausland soll eine längere Unterrichtszeit vorangehen, nicht nur um unnötigen Zeitverlust zu vermeiden, sondern auch um den Schüler auf das Studium und die Würdigung der fremden Kultur und der fremden Kunst vorzubereiten.

Leider gestatten die jetzigen wirtschaftlichen Verhältnisse nicht allen Familien, die hohen Kosten der Reisen und des Aufenthaltes zu bestreiten. Deshalb hat man in Frankreich das System des *Austausches der Schüler* empfohlen und entwickelt. Private und offizielle Ämter sind auch hier tätig am Werk, und zwar mit großem Erfolg. Durch ihre Vermittlung fahren jährlich Hunderte von jungen Franzosen nach Deutschland, England und Österreich und werden in ihrem Familienheim von jungen Ausländern ersetzt. Daß die Verständigung von Volk zu Volk gefördert wird, braucht nicht hervorgehoben zu werden; auch dieses Ergebnis wird von allen französischen Neusprachlern freudig begrüßt werden.

Von ausländischer Seite sind Vorschläge gemacht worden, die auf eine Intensivierung und Verallgemeinerung dieses Schüleraustausches hinzielen, und zwar in der Form eines Austausches von ganzen Klassen während eines Schuljahres. Leider erscheint jetzt noch dieser Vorschlag als undurchführbar: die Verschiedenheit der Studienpläne und der Ferienzeiten ist zu groß.

Fruchtbarer und leichter wäre vielleicht eine Ausdehnung des *Lehreraustausches*, besonders von Studienräten und Kandidaten des höheren Lehramts; das 'Office des Universités françaises' wirkt hier als tätige Vermittlungsstelle, und der französische Neuphilologenverband 'Association des Professeurs de Langues Vivantes de l'Enseignement public' ist bestrebt, die französischen Neusprachler sowie die Behörden des Unterrichtsministeriums für eine solche Ausdehnung zu gewinnen. Diese Frage wird übrigens im Verlaufe des internationalen Kongresses

der Neuphilologen (1931), der in Paris tagen wird, gründlich und ausführlich behandelt werden.[1])

Schüleraustausch, Lehreraustausch und internationaler Briefwechsel sind keine spezifisch französischen Fragen. Solche Versuche sind auch bereits im Ausland mit großem Erfolge gemacht worden; übrigens hängt das weitere Gedeihen solcher Unternehmungen, wie dasjenige der pädagogischen Anwendung des Rundfunks und der Sprechmaschinen von einer internationalen Regelung ab. Zwei andere Fragen aber, die wir noch kurz erwähnen wollen, und die für die jetzige Einrichtung und Einstellung des fremdsprachlichen Unterrichts von großer Wichtigkeit sind, stellen sich in Frankreich in einer eigentümlichen Form dar.

Die erste ist die *Beteiligung des Neusprachlers in Frankreich an dem französischen Unterricht an den höheren Schulen.* Es ist bekannt, daß die französischen Gymnasiallehrer streng spezialisiert sind und nur in einem Fach unterrichten, mit Ausnahme der Altsprachler, die allein in drei Fächern (Latein, Griechisch und Französisch) unterrichten. Selbst in den sogenannten 'modernen' Klassen (d. h. in jener Abteilung der höheren Schulen, in der kein Griechisch und kein Latein gelehrt wird) sind sie mit der Erteilung des französischen Unterrichts beauftragt.

Kürzlich ist unter mehreren Neusprachlern der Wunsch laut geworden, die Lehrer der fremden Sprachen auch mit dem französischen Unterricht in der (modernen) Abteilung B zu beauftragen. Verschiedene Gründe wurden angegeben: einige behaupteten, die Altsprachler erlägen manchmal der Versuchung, ihre schwachen Schüler der Abteilungen A und A' (A = Latein und Griechisch, A' = Latein) in die (moderne) Abteilung B zu versetzen, ein Verfahren, das den Ruf und die Leistungsfähigkeit dieser letzteren Abteilung stark herabsetzen würde. Neben dieser nur praktischen Betrachtung begründeten sie ihren Vorschlag auch mit theoretischen, kulturellen und pädagogischen Argumenten: die Vereinigung dieser beiden Unterrichtszweige in den Händen eines und desselben Lehrers würde die Anwendung der vergleichenden Methode (Philologie, Literatur, Kulturkunde) ermöglichen; sie wäre die notwendige Voraussetzung zu der Schaffung des 'modernen Humanismus'. Die Mehrzahl der französischen Neuphilologen aber erhob sich gegen eine solche Reform und meinte, sie würde den kennzeichnenden Charakter des höheren Unterrichts, d. h. die strenge Spezialisierung jedes Lehrers in einem einzigen Fache, völlig ausschalten, und man könnte ferner befürchten, daß die Kandidaten nicht imstande wären, ihre Studien in zwei Fächern mit der bisherigen Gründlichkeit und Vertiefung zu betreiben. Die vorgeschlagene Reform und die dadurch notwendige Schaffung einer neuen Prüfung (Agrégation franco-moderne) wurde also abgelehnt.

Es ist schwer zu sagen, ob diese Ablehnung der Sache des neusprachlichen Unterrichts gedient hat oder nicht; wohl darf man aber behaupten, daß der sogenannte '*Feldzug gegen die Überlastung der Schüler*' (Surmenage) eine Förderung

1) *Bemerkung der Schriftleitung:* Der Kongreß, den Fouret leiten wird, findet in Paris vom 31. März bis zum 4. April statt. Das Programm werden die Fachzeitschriften veröffentlichen. Es ist auch direkt von Herrn Fouret zu beziehen. Anschrift: 19 Avenue Aristide Duru, Vanves (Seine).

dieses Unterrichtes nicht bewirkt. Dieser großzügig angelegte und von der Presse geschickt vorgetragene Angriff zwang das Unterrichtsministerium, eine Kommission zu ernennen, die sich ein Jahr lang mit diesem Problem beschäftigte und zu dem Entschlusse kam, dem Minister eine beträchtliche Herabsetzung der Stundenzahl vorzuschlagen, nämlich von 25 auf 20 in der Sexta und in der Quinta, von 25 auf 22 in der Tertia und in der Quarta usw. Dieser Vorschlag wurde dem 'Obersten Rat des öffentlichen Unterrichts' (Conseil supérieur de l'Instruction Publique) vorgelegt und von ihm genehmigt (Juli 1930), trotz der Einwendungen der gewählten Vertreter des höheren Unterrichts.

Wir stehen also wahrscheinlich am Vorabend einer neuen Reform, und es scheint so, als ob die neueren Sprachen eine recht bedeutende Verminderung zu erwarten haben, und gerade in den unteren Klassen. Damit wird notwendigerweise die Frage der Methode aufgeworfen werden, denn die Anwendung der sogenannten aktiven Methode ist unmöglich bei einer wöchentlichen Stundenzahl von weniger als 5 Stunden.

Die Vertreter des höheren Unterrichts haben den Obersten Rat auf diese schweren, noch jetzt unübersehbaren Folgen der vorgesehenen Verminderung aufmerksam gemacht; denn sie wußten wohl aus eigener Erfahrung, daß die Ursachen der Überlastung der Schüler, wenn eine solche überhaupt vorhanden ist, anderswo als in der Schule zu suchen sind, nämlich in der Familie selbst, auch in dem nervenanstrengenden Rhythmus des modernen städtischen Lebens usw. Auch waren sie überzeugt, daß der obenerwähnte 'Feldzug' andere Ursachen hatte als die Sorge um die angeblich gefährdete Gesundheit der Kinder.

Man ersieht aus diesem kurzen Überblick, daß die nächsten Jahre tiefe Veränderungen in dem französischen Unterrichtswesen wahrscheinlich mit sich bringen werden. Einige Gymnasiallehrer sind der Ansicht, daß es seit dem Kriege vielzuviel der Reformen und der Versuche gegeben hat. Sie wünschen Ruhe und Beständigkeit. Sie hoffen auch, daß die nächsten Umwandlungen den Geist und den Charakter des höheren Unterrichts unangetastet lassen werden. Ob solche Veränderungen einen Fortschritt bedeuten, ist eine Frage, die man erst nach einigen Jahren wird beantworten können.

WELTALLSCHAU UND WELTANSCHAUUNG[1])

Von Wilhelm Jonas

'Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer der zahllosen im grenzenlosen Raum freischwebenden Kugeln zu stehen, ohne zu wissen woher und wohin, und nur eines zu sein von den unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit (Schopenhauer).'

Diese Darstellung des notorischen Pessimisten berührt nachdenklich: um uns her, im Großen und Kleinen, Wunder ohne Zahl, soweit Auge und Teleskop reichen, ja, soweit Phantasie darüber hinauszutragen vermag; überall perlen Unendlichkeiten von unbeschreiblicher Schönheit — aber mit wuchtender Übermacht poltern sie über das arme, verlassene, und doch dies Ganze in seinem Bewußtsein spiegelnde Wesen her. Dem entschwinden sogleich weltbedeutend gewähnte Träume irdischen Wollens, menschliche Werte hinfallen vor unpersönlichen, kosmischen Übergrößen.

Was soll hier der Mensch? Eingebettet und eingekettet in Wunder und Welt ist er selbst Wunder genug, jeder Teil an ihm unnachahmbare Konstruktion. Und doch, wo ist der Sinn hinter diesem prunk- und qualvollen Aufzug, wo weisende Hände im unendlichen Getümmel, um dem irrsuchenden Ich zuverlässige Richtung zu geben? Anthropomorphe Vorstellungen und erdgebundene Ansprüche werden im Weltall gegenstandslos, es geht dort nicht um Menschenziele, so hoch sie uns auch dünkten, nur dunkel ahnt Gefühl und Sinn, daß dort wie hier und überall Großes geschieht, dessen auch der Mensch wie jede Kreatur teilhaftig werden soll.

Vor solchem Appell ans Übermenschliche, Unpersönliche, Ewige jener Weiten fühlt sich der Erdenmensch entthront. Kein Wunder, wenn er Bundesgenossen in Nähen und Fernen sucht. Da hofft er, alle jene Sterne des Alls belebt zu finden, trotz eisiger Unendlichkeiten das Leben als Krone des Daseins, nicht als Schimmelüberzug über glühenden Kugeln zu erweisen. So meint er, dingliche Unendlichkeiten durch lebendige zu überwinden.

Verschwistert mit dem Gedanken Giordanos entstand deshalb die Frage nach dem Leben auf den anderen Sternenwelten, und die erste bemannte Rakete zum Mars oder Mond wird eine weltanschauliche Mission erfüllen. Es handelt sich um die Frage nach dem Sinn der Welt, um die Einreihung lebendigen Wollens und geistigen Schaffens in das kosmische Geschehen, um die Frage: Ist Leben uni-

1) Synthetisches Referat über: I. Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Leipzig 1929, 5. Aufl., B. G. Teubner. II. Robert Henseling, Der neu entdeckte Himmel. Berlin 1930, Atlantos-Verlag. III. Knut Lundmark, Das Leben auf anderen Sternen. Leipzig 1930, F. A. Brockhaus.

verseller Höchstwert oder Übergangsform innerhalb der Energieumwandlungsreihe?

Unser neues Weltbild führt zu einer Neuorientierung unserer Weltanschauung. Diese darf jenem nicht widersprechen, bis in tiefste Vergangenheiten läßt sich die Verknüpfung zwischen Weltbild und Weltanschauung verfolgen, wie es der dänische Kulturhistoriker Troels-Lund getan hat. Demgemäß muß unser heutiges Himmelsbild und darin die Spuren kosmischen Lebens für unsere Weltanschauung tiefgehende Bedeutung haben. Robert Henseling, in einem mit guten Photographien überreich ausgestatteten Buch, und Knut Lundmark, mit einem dem Laienverständnis zustrebenden Werk, geben uns davon einen Begriff.

Möglich indessen, daß die Menschheit niemals zu befriedigenden Antworten auf ihre Fragen gelangen soll. Wir wissen nichts über den Zweck der Welt, ja, vom transzendentalen Standpunkte aus, nicht einmal über ihre Realität. Wir können diese auf Bewußtseinszeugnis hin anerkennen, wir verhalten uns ihr gegenüber, als ob sie wirklich wäre. Vielleicht sollen wir hierüber im Unklaren bleiben. Für die Bewertung einer moralischen Einstellung ist nicht die Wirklichkeit, sondern nur der überzeugte Glaube an die Wirklichkeit einer Sachlage erforderlich. In dieser Lage befinden wir uns von Natur aus gegenüber der Welt: Sie erscheint überzeugend wirklich, dieser Schein ist alles.

Einen Wirklichkeitsindex hat das unmittelbare Ich-Erlebnis, das Cogito ergo sum des Descartes: Jedes Ich steht einer Welt von überzeugend realem Schein gegenüber und hat seinen moralischen Wert durch Stellungnahme zu erweisen. Man könnte dies moralisches Trockenschwimmen nennen; das Ernste dabei ist indessen, daß die geprüfte Seele darüber nichts weiß und nie etwas wissen kann. Solche Anschauung birgt aber eine Fülle unlösbarer Fragen in sich, zu unserer komplizierten Welt würde sie nicht passen. Ein solcher Bau mit Erstreckungen bis in ewig unerreichbare Fernen würde für einen solchen Zweck bedeutungslos.

Der entgegengesetzten Weltanschauung ergeht es nicht besser. Im Abkühlungsprozeß der Erde entsteht wie alle Übergangsperioden ein kurzer Zeitraum eines Schimmelüberzuges von Leben: hochtrabendes Parasitenvolk erfüllt mit Illusionen und Plänen einen Pendelschlag lang die Kruste der Erde oberflächlich, dann ist es vorbei auf immer, und mit neuen Übergangsstufen unlebendiger Natur setzt die Erde ihren Entwicklungsablauf fort. Auch hierzu paßt unser Weltbild nicht, alsdann hätte jenes kurzatmige Parasitengeschlecht über seine Bedürfnisse hinaus die überflüssigen Fähigkeiten zur Gewinnung eines so gewaltigen Weltbildes, wie es das heutige ist.

Weltanschauung und Weltbild haben die Welt als gemeinsames Objekt; das Weltbild sucht ihre physische, die Weltanschauung ihre metaphysische Seite zu erfassen. Der Unterschied beruht auf der Fragestellung; einmal fragen wir, wie die Welt beschaffen ist, und dann, wie das Gemüt sich zu ihr einstellt. Aus zwei Wurzeln erwachsen die Weltanschauungen: aus dem metaphysischen Bedürfnis unseres Gemütes und aus dem Bilde, das wir uns von der Welt machen. Jeder dieser beiden Faktoren ist eine Funktion der Zeit. Der subjektive Faktor drückt sich aus in der Intensität, mit der weltanschauliche Fragen ihr Echo durch die Jahrhunderte

senden; der objektive Faktor geht aus den Antworten hervor, die diese Jahrhunderte zu geben wissen. Dabei ist der Begriff Welt keineswegs ausschließlich transterrestrisch, also kosmisch, zu verstehen, hat er doch selbst heute für uns noch keine scharfe Umfangsbegrenzung.

Abgesehen von einigen Vorahnungen eines heliozentrischen Weltsystems bei den Griechen war das antike Weltbild terrestrisch. Die Erde war die Welt, nicht nur ihr Mittelpunkt. Der Himmel war das Kleid der Welt, die Uhr des Menschen, jedenfalls aber eine Ordnung ganz anderer Art als die irdische. Er war die gegebene Projektionsfläche für metaphysische Fragen und Wünsche, eine Scheidewand zwischen dem Diesseits und dem Jenseits. Sonne, Mond, Planeten und Fixsterne waren nicht Weltkörper, sondern Lichtgestalten.

Auf dieser Basis beantwortete das Altertum die aus Gemütsbedürfnissen entspringenden weltanschaulichen Fragen. Die Angst vor Dunkel und Nacht weckte die Frage und den Wunsch nach Rettung und Erlösung, und alle Morgen ward sie durch das Licht der Sonne gebracht. Sie wirkte als Erlöser, von dem dann endgültige Erlösung auch dereinst zu erhoffen war. Freundlich tröstende Mächte waren tags und nachts die frei beweglichen sieben Himmelsleuchten, denen noch heute je ein Tag der Woche geweiht ist. Den Sterndeutern geben diese Mächte ihren Willen kund.

Je nach den verschiedenen Einzelzügen des Weltbildes variierte die weltanschauliche Einstellung. Durch die klimatische und wirtschaftliche Bedeutung wurde in Ägypten die Sonne zum guten Prinzip. Hier entstand der Gedanke göttlicher Dreieinigkeit, und zwar als Realität geschaut in der dreifachen Darstellung des Lichtgottes: die zur Erde niedersinkende Sonne übergibt ihre Lichtfunktion dem Monde, am anderen Morgen übernimmt die neugeborene Sonne die Herrschaft wieder. Noch eine Vorstellung fand hier Nahrung: die zur Unterwelt niederfahrende, aber siegreich wiederkehrende und von der Macht der Finsternis erlösende Gottheit. Im Gegensatz hierzu mußte bei den Indern die Sonne mit ihrer ausglühenden Gewalt zur Weltflucht und Weltverneinung treiben.

Ein terrestrischer Weltbegriff stellt die Bedeutung irdischen Seins, insbesondere die des menschlichen Geschlechtes, in ganz anderes Licht, als es ein kosmischer tun kann. Der Kampf des ausgehenden Mittelalters gegen das heliozentrische Weltbild wäre ohne eine solche weltanschauliche Verankerung gegenstandslos. Als das alte Weltbild zerbrach und das heliozentrische an seine Stelle trat, mußten sich die weltanschaulichen Antworten, ja sogar die Fragen selbst, von Grund aus ändern.

Ein grenzenloser und entgötterter Weltraum löste das stille, warme, vorsorglich eingebettete Weltbild ab, aus schützendem Nest sah sich der Mensch ausgesetzt in feindliche Unendlichkeiten. Seine Reaktion konnte nicht lange ausbleiben. Im Laufe der Jahrhunderte sind reißende Fortschritte darin gemacht worden, Nacht in Tag zu verwandeln. Hierdurch hat der führende Teil der heutigen Menschheit, die Stadtbevölkerung, versucht, sich vor den Himmelseindrücken zu verstecken, sich eine eigene kleine Welt geschaffen mit Polstern gegen den Zug der Unendlichkeit.[1])

---

1) Troels-Lund a. a. O.

Jedoch nicht dauernd mag der Menschengeist vor Neuem und Großem sich verstecken. Durch die Wucht der Enttäuschung in metaphysischen Dingen ist die fragende Stimme heute leiser geworden; anscheinend verurteilt zum Verzicht auf weltanschauliche Erkenntnis, stellt das Gemüt nur noch die Frage: was muß ich tun, um dieses Dasein, da sein Ursprung nicht zu erraten und sein Ziel nicht abzusehen ist, wenigstens tragbar zu machen?

Das heliozentrische Weltbild gibt ihm die Antwort: Sei wie die Welt — verlaß den eingebildeten Mittelpunkt deiner Blickwelt, kehre dich ab von dir selbst, und der Unendlichkeit um dich her wende dich zu. Und miß dich nicht an kosmischen Unendlichkeiten, daran du zerbrechen müßtest, übe an deinen erreichbaren Brüdern, den mündigen und den unmündigen, an Menschen, Tieren und Pflanzen, Mitleid, denn sie leiden wie du und wissen ebenso wie du nicht, woher und wohin mit ihrem Leid. Das ist der Hauptzug der Weltanschauung, welche aus dem unbestimmten Unendlichkeitsgefühl der heliozentrischen Welt allmählich hervorgehen mußte.

Über diese stille und leidbereite Einstellung, deren welt- und schicksalwendende Kraft Schopenhauer erkennen lehrte, vermag unser neuestes Weltbild kosmischen Stiles vielleicht doch noch einen Weg hinaus anzubahnen und uns dadurch zu der Erkenntnis zu führen, daß mit dem Dasein allein bereits irgendeine Stellung im kosmischen Geschehen zu halten ist, deren strategische Bedeutung der Einzelne nicht fassen kann und braucht.

Das Weltbild, das Troels-Lund als letztes deutet, ist keineswegs mit dem kosmischen von heute oder morgen identisch. Das heliozentrische Weltsystem bestand aus einem klaren Aufbau unseres Planetensystems, darüber hinaus aber herrschte nur ein verschwommenes Unendlichkeitsgefühl, in dessen Tiefen unerreichbar die Fixsterne blinkten. Mit diesem Gefühl der Unbegrenztheit war keineswegs sogleich ein neues Weltbild verbunden. Mit Vorbehalten und Unsicherheiten gelang es in dem letzten Jahrhundert, ungefähr eine Vorstellung vom Weltbau zu gewinnen.

Zur tätigen Realität im Unterbewußtsein ist diese Vorstellung indessen heute nocht nicht geworden. Vielleicht ist das nicht einmal für die Kugelgestalt der Erde, für ihre freies Schweben im Raum oder ihre Rotation zutreffend. Daß unser Planet um die Sonne läuft, wissen wir, aber ohne wirkliches Erlebnis; der Gedanke ist uns noch nicht so Gewohnheit geworden, daß wir den Umlauf wirklich zu fühlen uns einbildeten. Ebenso ist es mit den Sternentfernungen, ebenso mit unserer Eingruppierung in Milchstraße und Nebelsysteme.

Weit ist der Weg, bis sich unser Weltbild zur Weltanschauung kristallisieren kann. Aber dieser Weg liegt eröffnet vor uns. — Wir stehen in einem der feierlichsten Augenblicke aller Menschheitsgeschichte. Er ist still gekommen, nach Art großer Dinge. Und die Menschen achten seiner noch kaum.[1])

Die Erde mit ihren Brüdern und Schwestern vom Merkur bis zum Transneptun umtanzen die gemeinsame Mutter, die Sonne. Mitsamt ihrer Planetenfamilie ist sie Mitglied eines Schwarmes ähnlicher Muttersonnen; dieser aber mit vielen gleichartigen Systemen bildet unsere Milchstraße. Sie wiederum ist ein-

1) Robert Henseling a. a. O.

begriffen in ein System von Kugelhaufen mit etwa 200000 Lichtjahren Gesamtdurchmesser. Das Zentrum der Milchstraßenwelt fällt mit dem Zentrum des Kugelhaufensystems zusammen und ist (in Richtung des Sternbildes Schütze) etwa 50000 Lichtjahre von uns entfernt.[1]) Damit ist erst unsere engere Heimat im Kosmos beschrieben, so weit reicht das unbewaffnete Auge ins Weltall hinaus.

Weit außerhalb des Raumes, den Milchstraße und kugelförmige Sternhaufen einnehmen, liegen andere Welteninseln.[1]) Auch diese schließen sich mit der unseren zu noch höherem System zusammen, ein Ende dieser Fortsetzung ist nicht abzusehen. Immer höhere Einheiten setzen sich aus vielen niedrigeren zusammen, und jedesmal ist die Entfernung zweier höherer Einheiten unvorstellbar größer als die zweier niedrigerer Einheiten. Dadurch wird gravitationstheoretisch die unbegrenzte Fortsetzung dieses Prinzips möglich.

Ob freilich unbegrenzte Fortsetzung tatsächlich statthat, ob ferner der Weltraum im euklidischen Sinne unendlich oder nichteuklidisch abgeschlossen ist, ob die Materie unbegrenzt und durchschnittlich gleichmäßig den ganzen zur Verfügung stehenden Raum erfüllt, darüber sind wir Vermutungen ausgeliefert.

Das aber ist ersichtlich: die Welt ist erfüllt mit einem fortgesetzten Wechselspiel von Koordination und Subordination, soweit wir darüber Kunde haben, von nächster Nähe bis zur äußersten Weite. Ganz in der Ferne noch, im Gebiete der Sternbilder Coma und Virgo, nicht weit vom nördlichen Milchstraßenpol, schimmern schwach die höheren Einheiten, die entferntesten dieser Gruppen mögen annähernd 200 Millionen Lichtjahre Abstand haben.[1]) Sie haben zumeist die Form von Spiralschwärmen, und auch unsere lokale Sternenwelt: unsere Erde, unsere Sonne, unsere Teilwolke, unsere Milchstraße und unser Kugelhaufensystem im ganzen mögen einen solchen Spiralreigen aufführen.

Edwin Hubble schätzt, daß mit den mächtigen Fernrohren der Mount-Wilson-Sternwarte mehr als eine Million Welteninseln sichtbar gemacht werden können. Es ist im Maßstab richtig, wenn man im Durchschnitt jeder dieser Welteninseln einen Masseninhalt von einer Milliarde Sonnen zutraut; der Sicht- und Meßbereich der heutigen Menschheit hätte danach einen Gesamtinhalt von 1000 Billionen Sonnen.[1])

Diese Riesenzahlen und diese Entfernungen in Lichtjahren würden durch die Anfertigung eines Modelles der Anschauung zugänglicher werden; so interessant aber Planetarien sein mögen, unserem neuen Weltbild dienen sie nicht, da sie gerade das Charakteristische, die Tiefendimension, vernachlässigen und nach wie vor ein zweidimensionales Himmelsbild, das Himmelszelt statt des Himmelsraums, vermitteln.

Henseling versucht die anschauliche Vorstellung durch Vergleichsbilder zu unterstützen: Die Sonne, ein riesiger Kürbis von mehr als $\frac{1}{2}$ m Durchmesser, und 'drei Häuser' (60 m) weiter Erde und Mond als Perlen unterschiedlicher Größe, eine kleine Handspanne auseinanderstehend. Dies Modell bringen wir in Gedanken in die Mitte des Erdballs, den wir uns völlig hohl vorstellen. Keine unserer Nachbarsonnen würde im Rahmen dieses Vergleichsbildes auch nur annähernd bei der Erdoberfläche zu suchen sein; die nächste befände sich noch einen ganzen

1) Robert Henseling a. a. O.

Erddurchmesser von der Erdoberfläche entfernt, noch dazu aber auch nur klein wie ein Kürbis.

Welche Einsamkeit im Weltall! — Es scheint, daß der Weltenbaumeister eine unerhörte Raumvergeudung triebe. Ein Kürbis und ein paar Perlen: das ist die Weltsubstanz, die in unserem Sternall jedem Raumteil von Erdkugelgröße zugemessen ist. Es ist klar: Wollte man diese Substanz in dem ihr gegebenen gewaltigen Raum gleichförmig verdampfen lassen, kein Hilfsmittel des Physikers würde in dem so erfüllten Raum noch eine Spur von Stoff nachweisen können.[1])

Das Weltall ist eigentlich fast leer und daher so gut wie vollständig durchsichtig. Ein maßstabrichtiges Weltmodell läßt sich offenbar nur ausdenken, nicht aber anfertigen. Denken wir uns die Sonne als Sandkorn, so schrumpfen die Planeten zu mikroskopischen Stäubchen, die Jahresbahn der Erde um die Sonne zur Größe eines Suppentellerrandes, die Neptunbahn zu der eines Karussellumfangs, und zwischen den einzelnen Sandkornsonnen müßten Entfernungen von je 100 km liegen. Es würde in Berlin, Brandenburg und Stettin je ein Sandkorn anzutreffen und das Zwischengelände völlig leer sein.

Zur Vorstellung unseres Kugelhaufensystems mitsamt der Milchstraße muß man die Sonnen zur Bakteriengröße, die Neptunbahn zur Größe einer Tauperle verkleinern. Die Sonnen haben dann 5 bis 10 m Abstand voneinander, jeder der aus Sonnen gebildeten Kugelhaufen nähme den Platz einer Kleinstadt und unser ganzes System der etwa 90 Kugelhaufen den Raum Mitteleuropas ein. Das nächste Kugelhaufensystem wäre dann ungefähr in Australien zu lokalisieren.

Bei all diesen Hilfsvorstellungen darf man die Größe des Maßstabes nicht aus dem Auge verlieren: Die einzelnen Sonnen sind in Wirklichkeit etwa 10 Lichtjahre voneinander entfernt; wenn wir auf einer unserer Nachbarsonnen, etwa dem Sirius, heute ein Explosion beobachten könnten, so wäre sie auf 1920 zu datieren, so lange hat das Licht vom Sirius bis zu uns gebraucht. Schallwellen würden dieselbe Entfernung, wenn sie dessen überhaupt fähig wären, in etwa 10 Millionen Jahren zurücklegen. Es ist kaum zu befürchten, daß selbst bei unabhängiger Eigenbewegung in einem solchen Weltsystem irgendwann ein Zusammenstoß eintreten wird.

Allerdings ist über die Bewegungen im Gesamtall nur wenig bekannt, steht doch nicht einmal fest, ob unsere Sonne um das Zentrum unseres Milchstraßensystems kreist; der Kopernikus oder Kepler des Weltalls fehlt uns noch. — Aus den Bewegungen einer Anzahl kosmischer Großgebilde (24 Spiralnebel) hat Edwin Hubble jüngst gefolgert, daß die untersuchten Gebilde in ihrer Gesamtheit, von der Sonne aus geurteilt, mit einer Geschwindigkeit von 280 km/sec durch den Raum reisen. Wahrscheinlich ist diese Relativbewegung unserer Sonne zuzuschreiben. Vielleicht führt die Sternwolke, in der die Sonne lebt, einen Kreislauf um das ferne Zentrum aus. Wenn sich der Kreislauf in jener Relativbewegung ausdrückt, so vergehen 300 Millionen Jahre, ehe er einmal vollendet ist.[1])

1) Robert Henseling, aO.

Die Gründe zu dieser Unsicherheit liegen einerseits in unserer zu jungen kosmischen Erfahrung, andererseits in der Notwendigkeit langer Beobachtungszeiträume, da durch große Entfernungen Raumänderungen perspektivisch bedeutend verkleinert werden. Schon die Feststellung oder bloße Abschätzung dieser Entfernungen ist nur mit Schwierigkeiten und Wahrscheinlichkeitsannahmen möglich gewesen. Solange das trigonometrische Verfahren zur Anwendung kam, lagen schon bei den nächsten Schwestersonnen die zu beobachtenden Größen den Fehlergrenzen außerordentlich nahe. Infolgedessen mußte dies Verfahren für sehr viel weiter entfernte Gebilde ganz ausscheiden.

Statt dessen wurden die Erfahrungen in unserem Lokalsystem, insbesondere über die Größen und Lichtstärken bestimmter Sterntypen (z. B. der periodischen Veränderlichen) zu Rückschlüssen verwendet auf die gleichen Eigenschaften bei denselben Sterntypen in anderen Systemen. Die hierin liegende Arbeitshypothese hat sich als brauchbar erwiesen.

Die so gewonnene Meßmethode gestattet dem Astronomen, in die Tiefen der Sterngründe zehntausendfach so weit vorzufühlen als ehedem. Und diese ungeheuerliche Erweiterung hat Schlußfolgerungen mit sich gebracht, die den Aktionsradius des Raumforschers wiederum verhundertfachen. Unsere Generation erlebt die Ausweitung des kosmischen Meßraumes bis an die Grenzen der Sichtwelt, die die Riesenfernrohre erspähen.[1])

Unendlich wertvoll wäre aber doch im einen oder anderen Fall eine direkte trigonometrische Nachprüfung; dies ist aber hoffnungslos, solange wir auf unsere Erde und ihre Bahn als Beobachtungsbasis beschränkt bleiben. Würde es indessen einstmals gelingen, radiotechnisch mit sehnlichst erhofften Bewohnern unserer Nachbarsysteme in Verbindung zu treten, so wäre dadurch eine aussichtsreiche Beobachtungsbasis gefunden.

Das Wirkliche ist zugleich das Phantastischste, und dieses hat umgekehrt den größten Anspruch auf Verwirklichung. So inbrünstig Leonardo da Vinci die Verwirklichung des Traumes vom Menschenflug wünschte, so sehnlichst hoffen wir auf eine Verbindung mit lebenden Wesen auf den anderen Sternen. Es gehört ein außergewöhnlicher Pessimismus dazu, wie H. G. Wells (im 'Weltenkrieg') mit der Möglichkeit zu rechnen, daß bei einer Invasion von einer anderen Welt her vielleicht keinerlei Brücke des Verkehrs zwischen den Erdenbewohnern und den aus dem Raume kommenden Wesen geschlagen werden könnte.

Die Hoffnung auf das Gegenteil ist wahrscheinlich ebenso alt wie die wissenschaftliche Astronomie, zum mindesten die pythagoreischen Philosophen hegten sie. Seither ist diese Frage nie mehr ganz verstummt. Knut Lundmarks Zusammenstellung der literarischen Äußerungen zu dieser Frage ist um so lesenswerter, als sie das ununterbrochene Interesse aller Zeiten an diesem Problem dartut.

Der Nachweis lebender Wesen auf anderen Gestirnen ist zwar heute ebensowenig möglich wie die Herstellung einer Verbindung mit ihnen; jedoch erwecken die Fortschritte der Astrophysik den Anschein, als sei die vom Menschen ersehnte Über-

1) Robert Henseling, aO.

einstimmung zwischen den Wesen verschiedener Welten keineswegs ganz undenkbar. Auf Grund der Einheitlichkeit der Materie im Raum und auf Grund der Möglichkeiten, daß Leben von einer Welt zur anderen übergeht, gelangt man zu dem Ergebnis, daß die Bedingungen in einer Mehrzahl von Fällen nicht allzu verschieden zu sein brauchen. Die Entwicklungen könnten sich infolgedessen, im ganzen gesehen, die gleichen Wege gesucht haben wie bei uns.

Allerdings besteht keinerlei Aussicht, daß die Astronomie in absehbarer Zeit in den Stand kommen könnte, durch unmittelbare Beobachtungen Anzeichen für das Bewohntsein anderer Welten zu finden. Aufgabe kann vorläufig nur sein, zu untersuchen, wie die physikalischen Verhältnisse auf anderen Welten sind, welches ihre chemische Zusammensetzung ist, welche Möglichkeiten für den Transport des Lebens durch den Weltenraum bestehen und unter welchen Bedingungen Leben aus unbelebter Materie entstehen kann.[1])

Die Möglichkeit zu erdverwandtem Leben auf anderen Sternen besteht sicher dann, wenn dort die erwähnten Umstände den irdischen gleich oder verwandt sind. Offen hingegen muß die Frage dann bleiben, wenn die Bedingungen nach der Beurteilung unserer Wissenschaft grundsätzlich anders sind. Wir können nicht postulieren, daß Entstehung und Erhaltung des Lebens auf die irdischen Bedingungen beschränkt sein müssen, ebensowenig, wie Wärme und Elektrizität ausschließlich durch chemische Prozesse hervorgerufen werden.

Was zwingt uns denn, einen so scharfen Unterschied zwischen Organischem und Unorganischem zu machen? Denken wir uns einen Kulturzustand, in dem wir sehr wenig von der Natur des Feuers wissen, so daß wir zwar imstande sind, Feuer zu löschen, aber nicht, es hervorzubringen, und darauf angewiesen sind, das in der Natur vorkommende Feuer zu verwenden. Wir würden dann mit gutem Grunde sagen: Feuer kann nur vom Feuer herstammen. Heute wissen wir besser Bescheid (Mach).[1]) Vielleicht werden wir dereinst in einem ähnlichen Sinne auch über das Leben besser Bescheid wissen.

Ob es im Wesen des Lebens liegt, daß der sehr verbindungsfähige Kohlenstoff wesentlichste Substanz der Lebensträger ist, wie beim Plasma unserer Organismen, oder ob andere Grundstoffe an seiner Stelle dienen können, ist eine offene Frage. Die 1887 von Winogradski entdeckten Schwefelbakterien können nur leben, wenn ihnen beträchtliche Mengen von Schwefelwasserstoff zur Verfügung stehen. Er wird in ihnen zu Wasser und Schwefelsäure verbrannt. In den Körpern dieser Bakterien macht der Schwefel zuweilen 95 % ihres Gewichtes aus. Während die anderen Organismen organische Kohlenstoffverbindungen verbrennen, gewinnen die Schwefelbakterien die für den Lebensprozeß erforderlichen Energiebeträge, indem sie Schwefel zu Schwefelsäure verbrennen.[1])

Auch das Vorhandensein von Sauerstoff ist nicht erforderlich, gibt es doch Organismen, für die er Gift und Tod bedeutet. Es ist offenbar, daß diese anaëroben Organismnen auf der Erde keine Höherentwicklung erleben konnten, die irdische Atmosphäre vernichtet sie ja. Ebenso mag es anderen Lebensformen ergangen sein. Umgekehrt können die Bedingungen auf anderen Gestirnen so geartet sein, daß die

1) Knut Lundmark, aO.

irdischen Wesen vernichtet würden oder gar nicht hätten entstehen können; statt deren mögen sich gerade die anderen hoch entwickelt haben.

Man darf nicht mit Henseling folgern: Wäre es auf anderen Welten, auf glühenden Sonnen, die Art lebender Wesen, das Feuer zum Daseinselement zu wählen, so müßte es als ein Rätsel, als Auflehnung gegen die Grundgesetze des Weltganzen erscheinen, daß auf unserem Stern keine unter den zahllosen Lebensformen sich mit diesem Element hat befreunden können. Denn Wesen, die auf einem glühenden Stern im Feuer leben können, mögen gerade auf der Erde durch ungünstige Nebenbedingungen restlos vernichtet sein. Die Frage nach lebenden Wesen auf den anderen Sternen muß also viel weitherziger gefaßt werden.

Indessen, was suchen wir im Grunde, Leben überhaupt oder verwandtes Leben? Die Verwandtschaft braucht freilich nicht körperlich zu sein. Ein unter entsprechenden Bedingungen bis zur Intelligenz hochentwickelter Schwefel- oder Siliziumorganismus müßte die Wahrheit ebenso widerspiegeln können wie wir, will man nicht Gefahr laufen, zugleich mit diesen auch den irdischen Wesen die Fähigkeit wahrer Erkenntnis abzusprechen. Andererseits lägen hier Möglichkeiten andersartiger Intelligenzen vor, solche höherer oder niedrigerer Potenz, Intelligenzen mit zwei- oder vierdimensionaler Raumanschauung, mit Zukunftssinn oder Vergangenheitsgefühl: hier eröffnen sich phantastische Perspektiven.

Zur Ausgestaltung solcher Utopien bietet sich der Wissenschaft keine Handhabe dar. Sie wird sich beschränken müssen auf das als einziges sicher bezeugte irdische Leben. Für dessen Existenzmöglichkeit stellt Lundmark die etwas zu weitgehenden Bedingungen auf: A. der Weltkörper muß feste Rinde haben; B. auf der Oberfläche muß flüssiges Wasser vorhanden sein; C. eine Atmosphäre muß ihn umgeben; D. die Oberflächentemperatur muß von beschränkter Schwankung, E. die Lichtquelle von angemessener Stärke sein; F. die Rinde muß gewisse Nährstoffe enthalten, und G. die Verhältnisse des Weltkörpers müssen über lange Zeiträume nahezu unverändert bleiben.

Diese Bedingungen sind auf unserem Mond nicht alle erfüllt, insbesondere B., C. und D. nicht; die Frage nach irdischen Lebensmöglichkeiten wäre für den Mond zu verneinen. Ganz ähnlich ist es für Merkur, er ist zu klein und zu sonnennah. Für Venus ist Bedingung D. ungeklärt, jedoch wahrscheinlich stellenweise erfüllt und daher dort das Vorhandensein von Leben im engeren Sinn möglich.

Die größte Wahrscheinlichkeit besteht für Mars, auch wenn die berüchtigten Kanäle nicht mitberücksichtigt werden; jedoch scheint er kein angenehmer Aufenthalt zu sein: die Temperatur ist niedrig, das Vorkommen von Wasser spärlich. Die vielen Planetensplitter, die Asteroiden — der größte mit dem Durchmesser von 770 km — sind zu winzig, um die Bedingungen zu erfüllen. Die dann folgenden Gasplaneten kommen heute noch nicht in Frage zufolge den Bedingungen A. und B. Dagegen sind einige ihrer Monde eher als Lebensträger denkbar; die Bedingungen sind nicht besonders günstig, aber doch hinreichend erfüllt.

Bezüglich der entfernteren Gestirne sind wir auf die Ergebnisse der Spektralanalyse angewiesen. Diese zeigen, allgemein betrachtet, daß die chemische Beschaffenheit im Weltall überall gleichartig ist; Untersuchungen an Meteoriten aus

dem All stützen diese Behauptung. Damit ist über die Lebensmöglichkeiten im Kosmos klar positiv entschieden, zu einem sicheren Wissen hierüber zu gelangen, steht heute nicht in unserer Macht.

Kunde von inneren und oberflächlichen Vorgängen geben uns höchstens hier und da die „neuen Sterne". Diese entstehen nicht etwa neu, sondern flammen nur plötzlich neu und außerordentlich hell auf, verstärken sich auf den zehntausendfachen Helligkeitsgrad, um dann bald und schnell zur gewöhnlichen Intensität zurückzukehren. Letzte Vermutungen deuten diese Vorgänge als innere Katastrophen, welche auch das vielleicht zugehörige Planetensystem mitergreift und dort für alles Lebende einen Weltuntergang herbeiführt. Mit solchen Aussichten darf der Erdenbewohner für sich allenfalls auch rechnen.

Unter derartigen Gefahren und Katastrophen hat das Leben in der Welt ausgehalten und sich bisher durchgesetzt. Immer wird es, irgendwo erloschen, sich selbst wieder entzünden, immer die Welt wiedererobern; wäre es dazu nicht fähig, so müßte es bereits endgültig erloschen sein.

Unendliche Zeiten sind vergangen, es ist nicht faßbar, daß irgendwann in vergangenen Jahrmillionen ein grundsätzlich anderer Weltzustand vorhanden war. Was wir in tiefsten Fernen heute erblicken, ist nicht heutiger Weltzustand; bis 200 Millionen Jahre hat das Licht von da bis zu uns her gebraucht. Wir sehen in jenen Weiten leibhaftig und lebendig unerhörte Vergangenheiten, Millionen Jahre hinter uns, während unser Lokalsystem uns in seinem Zustand vor 3 Jahren bzw. 300 Jahrtausenden heute sichtbar ist: Überall aber, trotz der zeitlichen Riesendifferenzen, keine durchschnittlichen Unterschiede.

Das Werden, die Kausalität, die Zeit und das Vergehen, die im Kleinen eine so große Rolle spielen, scheinen im Großen ausgeschaltet zu sein. Ein ununterbrochener Kreislauf, eine immer neu aufgenommene Wiederholung, eine stetig fortgesetzte Einordnung einer Anzahl von Systemen in höhere Systeme, deren Gesamtheit zu erschauen, deren Ziel zu erkennen und deren Ursprung zu erraten unmöglich ist, das ist das majestätische, aber liebeleere, das formvollendete, aber inhaltlose Bild unserer Welt.

Und mitten darin, eingeordnet in die energetischen Gesetze, sehen wir das Leben, die Erkenntnis, diese Sonntagskinder des Daseins, diese unheimliche Steigerung und Aufbäumung der Materie, wenn auch nur im Kleinen, über sich selbst hinaus, gleichsam als ob sie Fühler ausstreckte in höhere Welten, die ihr selbst unzugänglich sind. Dann aber wieder bricht glühendes Verderben aus dem Innern der Materie und vernichtet alles Lebendige, vielleicht endgültig, vielleicht auch nur, um die Lebensenergien umzuschmelzen und daraus einen neuen Bau von unten auf zu beginnen.

Es ist, menschlich angesehen, ein beängstigendes Gefühl, solchem Weltbild formenden Einfluß auf die Weltanschauung zuzugestehen. Die Weltanschauung sucht den Sinn der Welt, welche, als unendliches Gebilde, wie sie es zu sein scheint, nie zur abgeschlossenen Vorstellung gelangen kann. Was wir von ihr ahnen, das ist das Gesetz, nach dem sie geformt ist, wie bei einer unendlichen geometrischen Reihe das Bildungsgesetz die Vorstellung der unendlich vielen Glieder ersetzen muß. Liegt

auch das Weltbildungsgesetz noch keineswegs exakt vor, so erfassen wir doch sein Vorhandensein, die Welt ist kein Chaos, sie ist eine geordnete Mannigfaltigkeit.

Nicht anthropomorph, sondern mathematisch können wir uns dem Verständnis der Welt nähern. Der Mensch ist nach unserem Weltalleindruck nicht das Maß der Dinge, vielmehr erscheint er wie das lebende Wesen überhaupt als eine nebensächliche Begleiterscheinung des Weltgeschehens. Die Mathematik aber ist losgelöst vom Persönlichen, ist nicht an irdischen Verhältnissen orientiert, erfreut sich der größten Freiheit von Erdenschwere, sie bildet gewissermaßen einen Kosmos für sich und ist daher dem natürlichen eindrucksverwandt. Einsteins Welttheorien sind keineswegs plausibel, eben weil sie nicht anthropomorph eingestellt sind; vielmehr ist die Mathematik ihr Leitstern gewesen, und nachträglich entsprachen mathematischen Ideen kosmische Realitäten. In der Wellenmechanik[1]), dem neuesten Zweig der Atomtheorie, gewinnt man genau denselben Eindruck.

Hiermit ist der Boden bereitet für den Gedanken, daß sich in mathematischen Ideen kosmische Realitäten abbilden, auch wenn diese dem Menschenauge unzugänglich sind. Dieser Art ist die Idee von den Räumen höherer Dimensionszahl, deren natürliches Gegenbild uns so unendlich verschleiert ist. Räume niedrigerer Dimensionszahl sollen in sie eingebettet sein, etwa wie Flächen, z. B. Ebenen und Kugeln, in den alltäglichen Raum eingeordnet sind. Das Einordnungsprinzip beherrscht unser Weltbild. Auch unser Naturraum mit seinem Inhalt, dem All, müßte in Fortführung des Gedankens in einen Raum höherer Dimensionszahl eingelagert sein.[2]) Die höheren Dimensionen ragen vielleicht sogar, wenn auch unbeachtet und unerkannt, in unsere Weltordnung hinein, wie sich am Himmel höhere Sternsysteme scheinbar unter die niedrigeren mengen.

Denken wir uns als zweidimensionale Wesen in einer Ebene lebend, etwa wie die Filmschauspieler auf der Leinwand, so lagert die dritte Dimension in dichtester Berührung auf uns. Das übertragen wir auf unseren dreidimensionalen Raum, betrachten uns und die Umwelt also als Projektion aus einem höher dimensionierten Raum auf einen räumlichen Bildfang, dann liegt der Gedanke nahe an eine Einordnung unserer Welt in eine vierdimensionale. Soweit wir aber um uns schauen: nirgends ein Zipfel dieser höheren Raumdimension; da bleibt nur der Blick weg von unserer Umgebung in uns selbst hinein.

Man gelangt so zu der Vermutung, daß die Ausläufer der vierten Naturdimension im Vorhandensein des Geisteslebens sich kundtun; was sich in uns als Leben, als Bewußtsein betätigt, das wäre eine Auswirkung, ein Zipfel jener 'über' uns lagernden vierten Dimension der Natur. Hierdurch erhält einerseits die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Materie und Geist ein neues Gesicht, andererseits wäre hier der Punkt, an dem nun doch eine bedeutungsvolle Eingliederung von Leben und Erkenntnis in das Weltgeschehen möglich würde.

Denn mit Leben und Erkenntnis, diesen ätherischen Fäden, hinge hiernach das ganze Weltall an der Ewigkeit. Unsere Sichtwelt wäre die Projektion einer Körpergeistwelt auf unseren dreidimensionalen Raum, Welt- und Erdengeschehen wären Ausschnitt und Gleichnis einer in ihrer Totalität verschleierten Überwelt.

1) Arthur Haas, Materiewellen und Quantentheorie. Leipzig 1930.

2) Maurice Maeterlinck, Die vierte Dimension. Leipzig 1930.

Gleichwie unser Himmelsbild vom zweidimensionalen Sternenzelt zur Raumerfüllung aufgeblüht ist, so nähme auch die Welt selbst um eine neue Dimension zu.

Das Fortsetzungs- und Einordnungsprinzip unseres Weltbildes würde auch hier unbegrenzte Fortführung dieses Gedankens fordern: man könnte so zu immer höheren Potenzen einer übergeordneten Weltvernunft gelangen. Ahnungsweise würde sich vielleicht von hier aus auch alsdann der Blick auftun für die kosmische Aufgabe und den transzendenten Sinn des Daseins in einem so 'durchsichtigen' Weltall wie dem unserigen.

DIE PRAKTISCHE AUSBILDUNG DER BADISCHEN PHILOLOGEN[1])

Von ADOLF CLAUSING

Die *wissenschaftliche* und die *pädagogische* Ausbildung der wissenschaftlichen Lehrer an höheren Schulen Badens wurde durch die beiden unter Anmerkung 1 Nr. 1 u. 2 angeführten Erlasse neu geregelt, nachdem die badische Philologenschaft in unermüdlicher Tätigkeit des Vereinsvorstandes unter ständiger Fühlungnahme mit dem Ministerium seit Ende des Krieges die einschlägigen Probleme gründlich geklärt und damit der Unterrichtsverwaltung wertvolles Material zur endgültigen Regelung an die Hand gegeben hatte.

In der *wissenschaftlichen Ausbildung an der Universität* sind wesentliche Änderungen u. a. in der Zusammenstellung der Examensfächer eingetreten. Es sind jetzt nicht mehr in allen Fällen drei Fächer vorgeschrieben. In der math.-naturw. Abteilung genügen bei vertiefter Behandlung die beiden Fächer Mathematik und Physik.

Eine eigentliche *pädagogische Ausbildung* wird *auf der Universität* nicht erstrebt, nur muß während des akademischen Studiums jeder Bewerber eine pädagogische Hauptvorlesung besucht haben. Außerdem kennt die Prüfungsordnung jetzt neben Haupt- und Nebenfächern noch *Zusatzfächer*, unter denen auch die *Pädagogik* auftritt.

Wichtiger als die spezielle Theorie der Pädagogik im Rahmen der Hochschulstudien ist für unseren Nachwuchs eine gewisse Umstellung in der Form der Fachlehre auf der Universität, die den Bildungswert der Fächer mehr zur Geltung kommen lassen muß, die Einstellung der Wissenschaft auf Erziehung und Bildung 'Verschmelzung der wissenschaftlichen Elemente mit einer bildenden Darbietung' (Ott, aO.). Ott macht weiterhin den beachtenswerten Vorschlag, daß zur stärkeren Verlebendigung dieses Grundgedankens Schulmänner eine Stellung im Rahmen der Universitätslehre bekommen sollten, wo diese in den Vorbereitungsdienst künftiger Lehrer übergeht.

Anmerkung der Schriftleitung: Siehe Bericht über Sachsen in Heft 7 v. J. mit der Bemerkung der Schriftleitung.

1) Literatur: 1. *Prüfungsordnung für das wissenschaftliche Lehramt an höheren Lehranstalten.* Verordnung des Bad. Staatsministeriums vom 19. April 1928. Gesetz- und Verordnungsblatt 1928, S. 123/138. Sonderdruck: Verlag Malsch & Vogel, Karlsruhe 1928. – 2. *Vorbereitungsdienst der Lehramtsreferendare.* Bekanntmachung vom 17. Dez. 1928. Amtsblatt des Bad. Ministeriums des Kultus u. Unterrichts, ausgeg. am 20. Dez. 1928. Verlag Malsch & Vogel, Karlsruhe. – 3. Dr. K. Ott (zugleich im Namen des Vorstandes des Badischen Philologenvereins), *Zur Frage des Vorbereitungsdienstes der badischen Lehramtsreferendare.* Südwestdeutsche Schulblätter 1928, Nr. 12, S. 397—401. – 4. Dr. F. Bucherer, *Ansprache gehalten bei der Eröffnung des Pädagogischen Seminars Heidelberg.* Südwd. Schulbl. 1929, Nr. 2. – 5. Dr. E. Bender, *Von der Fachausbildung des Pädagogischen Seminars.* Südwd. Schulbl. 1930, Heft 1, S. 1—7.

In einem Falle hat das Unterrichtsministerium diesen Gedanken bereits in die Tat umgesetzt. Eine irgendwie geartete *Einführung in die praktische Pädagogik* ist während des Universitätsstudiums jedoch bei uns nicht in Erwägung gezogen.

Die eigentliche Einführung in Praxis und Theorie der Erziehung und Bildung bleibt dem *Pädagogischen Seminar* überlassen.

Der Vorbereitungsdienst schließt sich unmittelbar an die Staatsprüfung an und *dauert* mindestens *anderthalb Jahre.* Bei der Neuordnung 1928 wurden vier Pädagogische Seminarien gegründet, und zwar je eines in *Freiburg i. Br.* (Geh. Hofrat Dr. Martin), in *Heidelberg* (Direktor Dr. Bucherer, jetzt Direktor Sieferer), *Karlsruhe* (Direktor Dr. Ott), *Mannheim* (Direktor E. Gscheidlen). Der Seminarleiter hat diese neue Aufgabe neben der Leitung seiner höheren Lehranstalt zu leisten. Die Verordnung selbst enthält nur die allgemeinen Richtlinien und gab damit den Anstoß zu einer lebendigen Ausgestaltung der neuen Einrichtung.

Nach den amtlichen Bestimmungen hat der *Seminarleiter* (S. L.) während der beiden ersten Halbjahre in wöchentlichen Sitzungen die Lehramtsreferendare (L. R.) in die *Grundfragen der Erziehung und des Unterrichts* einzuführen und die *Schulgesetzgebung* und das *Beamtenrecht* möglichst im Anschluß an die Vorkommnisse in der Schule zu besprechen. Die Lehrform ist in der Regel die der Hochschulseminarien, es wechseln Vortrag, Kolloquium und Referate. Zur Erweiterung des in den Übungen Gebotenen dienten in Heidelberg einzelne Vortragsreihen, mit denen der S. L. Mitglieder des Seminarlehrkörpers beauftragte. Außerdem war hier während eines Semesters eine Universitätsvorlesung über 'Erziehungsprobleme und Bildungsideale von Rousseau bis Nietzsche' verbindlich gemacht. Gemäß den Bestimmungen der Verordnung wurden die Grundschulklassen der Volksschule besucht, in Freiburg außerdem die Montessoriklasse, die Hilfsschule für Nichtvollsinnige und die für Schwerhörige, das Stadtjugendamt und das Städt. Gesundheitsamt, wobei die Leiter der betreffenden Schule bzw. die Vorstände der betr. Ämter jeweils einen einleitenden Vortrag hielten. Es wurde auch Wert darauf gelegt, daß die dem R. G. in Freiburg zugeteilten L. R. das Schullandheim dieser Schule kennenlernten und sich am Unterricht in diesem beteiligten.

Eine besondere Rolle in der Ausbildung behält der *Direktor der* einzelnen *Lehranstalten*, auf die die Referendare verteilt sind. Er hat den Beschäftigungsplan des L. R. dem S. L. vorzulegen, seinen Unterricht häufig zu besuchen und die Leistungen des R. in der schriftlichen Arbeit und der Probelektion zu begutachten.

Neben diesem und dem S. L. kannte die erste Verordnung nur den *einführenden Lehrer*, der den R. in den praktischen Unterricht einzuführen hat. Es hat sich aber sofort die Notwendigkeit herausgestellt, für die verschiedenen Fachgruppen *Fachseminare* einzurichten, in denen in besonderen Sitzungen *Methodik und Didaktik der Unterrichtsfächer* behandelt wurden. Nunmehr ist beabsichtigt, die Fachleiter allmählich in planmäßige Funktionsstellen überzuführen. Um den Organismus zu vereinfachen, wurde es an einigen Seminarien angestrebt, den Fachleiter einer bestimmten Fächergruppe auch zum einführenden Lehrer aller der Gruppe angehörenden L. R. zu bestimmen. Die theoretische Unterweisung konnte vertieft werden, indem der Leiter der Fachsitzung an das anknüpfte, was er im Unterricht praktisch gezeigt hatte. Dieser Modus war nur denkbar, solange die Zahl der Angehörigen einer Fachgruppe noch verhältnismäßig gering war. Ganz durchführen ließ sich aber dieses Prinzip auch schon deshalb nicht, weil verschiedene Referendare infolge ihrer Fächerzusammenstellung an mehr als einem Fachseminar teilnahmen. Wenn aber Fachgenossen aus verschiedenen

Anstaltstypen, wie es z. B. in Heidelberg der Fall ist, zu den Sitzungen eines Fachleiters sich zusammenfinden, dann bietet sich die Möglichkeit, den Betrieb eines bestimmten Faches an den verschiedenen Schulformen vergleichend zu behandeln. Wenn diese Personalunion zwischen Fachleiter und einführendem Lehrer aufgegeben wird, dann kann die alte und bewährte Einrichtung der Meisterlehre in Geltung bleiben, und mehr als zwei Referendare kann ein Lehrmeister nicht gut betreuen. Nach anfänglich stärkerer Neigung zum Fachgruppensystem kehrt man jetzt zu dem Modus zurück, wie er in Heidelberg von Anfang an eingeführt worden war.

Jeder R. nimmt für jedes seiner Lehrfächer an einem Fachseminar teil; an einem Orte war die Teilnahme für das dritte Examensfach fakultativ. Die Sitzungen finden in der Regel für jedes Fach alle 14 Tage statt und dauern zwei Stunden. Ein anschauliches Bild von dem Aufbau eines Fachseminars für Deutsch gibt Bender in dem angeführten Aufsatze. Mannheim richtete ein *allgemeines Fachseminar für Geographie* ein, weil die Lehrer aller Fakultäten später in vielen Fällen Geographie geben müssen und die Methodik der Geographie namentlich für die Unterstufe nicht sehr einfach ist. Auch wurde mit dieser Einrichtung beabsichtigt, daß die Historiker mehr als bisher sich mit Geographie beschäftigen (Geopolitik). Auch in Freiburg wurde die Möglichkeit zur Einführung in andere als in Prüfungsfächer (z. B. Erdkunde und Leibesübungen) geboten und ihre Benutzung mit Erfolg empfohlen.

Für die Einführung in die *Unterrichtspraxis* bestehen folgende Bestimmungen: Die L. R. sollen im ersten Jahre insgesamt zu etwa zwölf wöchentlichen Unterrichtsstunden des einführenden Lehrers und anderer Lehrer zugezogen werden. Im ersten Halbjahre sollen sie in einzelnen dieser Unterrichtsstunden, und im zweiten zusammenhängend in einem einzelnen Fach in der Regel in Anwesenheit des einführenden Lehrers unterrichten. Im dritten Halbjahr wird dem L. R. fortlaufender Unterricht tunlichst in mehreren Fächern und Klassen bis zu wöchentlich acht Stunden übertragen.

Im Laufe des zweiten Halbjahres erhält der L. R. vom einführenden Lehrer nach Benehmen mit dem S. L. ein *Thema zur schriftlichen Bearbeitung*, das sich auf die Tätigkeit des L. R. in der Anstalt beziehen, ihm zugleich aber auch Gelegenheit bieten soll, seine Kenntnisse der einschlägigen pädagogischen Literatur zu bekunden. Am Ende des zweiten Halbjahres nimmt der S. L. im Beisein des Anstaltsvorstandes, des einführenden Lehrers und des Fachleiters die *Probelektion* ab. Gegen Ende des dritten Halbjahres findet am Dienstsitz des S. L.s eine *mündliche Prüfung* statt; sie wird von einem Ausschuß, der vom Unterrichtsministerium bestimmt wird, unter dem Vorsitz eines Regierungsvertreters abgenommen.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

Mit diesem Heft beginnen regelmäßige *Berichte* über die einzelnen Fachgebiete zu erscheinen. Ihre Absicht ist, unsere Leser auf dem Laufenden zu halten über die Gesamtbewegung in den einzelnen Wissenschaften. Sie werden daher nicht nur Bücher berücksichtigen, sondern auch Zeitschriftenaufsätze, vor allem aber auch Tagungen, Kurse, Reisen, Ausstellungen, Maßnahmen, Vorgänge — kurz alles, was wesentlich und von lebendiger Bedeutung ist für das betreffende Gebiet und damit für das gesamte Geistesleben. Der Fachmann soll in ihnen eine schnelle Orientierung finden über Stand und Richtung seiner Wissenschaft; der Außenstehende aber soll in einer ihm verständlichen Form aus ihnen erfahren, was auf den Gebieten, in denen er nicht zu Hause ist, vor sich geht.

Zusammen mit den selbständigen Beiträgen über wesentliche Fragen des Geisteslebens sowie den Aufsätzen mehr berichtender Art, die wichtige Neuerscheinungen unter leitenden Gesichtspunkten zusammenfassen, wollen also diese Berichte auch in ihrem Teile der Aufgabe dienen, die die Jahrbücher sich gestellt haben: Wissenschaft und höhere Schule immer lebendiger miteinander zu verbinden, die Ergebnisse der verschiedenen Fachwissenschaften für die Gestaltung einer wahren Menschenbildung fruchtbar zu machen, sowie die verschiedenen Schulfächer zu einer Bildungseinheit zu verbinden.

ALTERTUMSKUNDE

Von Heinrich Weinstock

Wenn man nach einer Bewegung innerhalb der Altertumswissenschaft der Nachkriegszeit fragt, so kann die Antwort nur auf das zielen, was man den *erneuerten Humanismus* nennt — ohne daß damit einzelnen, außerhalb dieses Kreises stehenden Leistungen etwas von ihrem Gewicht sollte genommen werden; ohne daß mit solcher Feststellung aber auch schon zugestimmt würde irgendeiner bestimmten inhaltlichen Erfüllung der neuen Auffassung, die doch durchaus noch nicht ganz mit sich im Reinen ist und deren Selbstklärung wohl auch nicht durch theoretische Besinnungen so sehr geschehen kann, wie daß sie sich durch wissenschaftliche Verwirklichungen der Idee an den einzelnen antiken Erscheinungen mehr und mehr vollziehen muß. Gemeint ist somit hier nur jene neue Haltung der Wissenschaft zu ihrem Gegenstand, die sich ausdrückt in Besinnung auf seinen lebendigen, d. h. bildenden Wert und in Hinwendung zur Ganzheit des Werks als der eigentlich humanistischen Leistung dieser Antike; eine Haltung, die mit ihren beiden Grundzügen aufs unmittelbarste die Arbeit der höheren Schule betrifft. Dies letzte erweist am deutlichsten der *Lehrplan des deutschen Altphilologen-Verbandes,* über den ich in diesen Blättern berichtet habe (1), und der beiallen Mängeln, die ihm anhaften mögen, doch als ein humanistischer sich füglich bezeichnen durfte, weil er ganz aus einem bewußt und stark gesehenen Bildungsbegriff sich entfaltete.

Die in der Selbstverwirklichung fortschreitende Klärung der humanistischen Bewegung stieß mit Notwendigkeit und bald auf den zentralen Begriff des *Klassischen.* Wir haben schon berichtet (2), daß die *Naumburger Fachtagung* der Altertumswissenschaft diesen komplexen und problematischen Begriff von verschiedenen Seiten aus zu klären unternommen hatte. Der Band, der die Vorträge sammeln soll, wird für alle Humanisten von großer Bedeutung sein (3). Bis er vorliegt, kann auf den ausführlichen Bericht verwiesen werden, den soeben *F. I. Brecht* im Humanistischen Gymnasium (4) erstattet hat. In die eigentliche und noch am wenigsten durchleuchtete Mitte indes der ganzen humanistischen Problematik und damit in die Mitte der Bildungs- und Weltanschauungskämpfe der Gegenwart mündet der Aufsatz, der in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte aus dem Nachlaß des leider zu früh gestorbenen Münchener Gelehrten *P. Joachimsen* (5) veröffentlicht ist als erweiterte Wiedergabe eines auf der Salzburger Philologenversammlung 1929 gehaltenen und schon dort viel beredeten Vortrags 'Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes'. In hoher Unbefangenheit des Standpunktes, stets aus den Quellen arbeitend, entwirft J. ein treues Bild des humanistischen Jahrhunderts. Aber eben doch auch ein Bild; er bleibt also nicht in der Chronik stecken, sondern gibt, von lebendiger Fragestellung aus, geistesgeschichtliche Deutung, und zwar einer entscheidenden Wende des deutschen Geistes. Die roman-

tische Klage 'der modernen Gotiker, daß der Humanismus Deutschland in die beiden Schichten der Gebildeten und Ungebildeten zerrissen, die alte Einheit der nationalen Bildung zerstört habe', lösen diese geschichtlichen Feststellungen ins Nichts auf. Das wirkliche Verhängnis des Humanismus sieht J. in dem neuen Begriff der Bildung, den er geschaffen und 'der sich zwischen die Menschen und das Leben schiebt und sich anheischig macht, dieses Leben nach den Prinzipien der Bildung zu formen und zu normieren'. Das geschieht aber nach J. nicht schon im XVI. Jahrh. (hier bewirkt der 'Versuch, den deutschen Geist zum ersten Male humanistisch zu formen und zu normieren, nur das vollständige Auseinanderfallen von Stofftrieb und Formtrieb'), sondern das ist 'die Formel des zweiten Humanismus, der Humanität geworden war, d. h. von einem neuen Menschheitsbegriff ausging; und auch da sollte er nur für ein höchstes, sehr vergeistigtes Menschentum gültig sein. Dieses Menschentum hat der erste Humanismus nie besessen, mehr noch, er hat es nie erstrebt. ... Vielleicht ist es überhaupt ein Irrtum, wenigstens, so glaube ich, wäre es sehr bedenklich, wenn der dritte Humanismus, der heute verkündet wird, es unter so ganz anderen Verhältnissen erneuerte. Bildung als Religionsersatz hat heute — glücklicherweise — weniger Aussichten als je.' — Die kurzen Andeutungen zeigen schon, daß an diesem Aufsatz niemand vorübergehen kann, dem es ernstlich darum zu tun ist, die Frage 'Humanismus und deutscher Geist' zu klären.

Jeder Versuch einer Konkretisierung der humanistischen Auffassung sieht sich vor eine Frage gestellt, die zugleich von größter wissenschaftsmethodischer wie schulpraktischer Bedeutung ist: die der *Interpretation* der klassischen Werke. Eine ganze Reihe von Lehrgängen und Tagungen der letzten Jahre hat sich dieser Aufgabe zugewendet. Bei der *Meersburger*, die auch letztes Jahr wieder stattfand[1]), und bei der Regenbogen Lukrez interpretierte, ist das schon Tradition; in einem *Templiner* von 1928 wurde so behandelt von Schadewaldt Thukydides und Sophokles, von Jäger Platon; in einem *Breslauer* von 1929 wieder von Schadewaldt Sophokles, von Kranz Platon; in einem *Ilfelder* 1929 gemeinsam von Regenbogen und E. Fränkel griechische und lateinische Klassikerstellen auf ihre innere Form hin. Inzwischen liegen für solche Interpretation, die sich mit stärkster Intensität eines Ganzen in all seiner Fülle zu bemächtigen sucht, auch literarische Beispiele vor, und sie betreffen alle — was so bezeichnend ist für die neue Haltung der Altertumswissenschaft, aber auch so natürlich, da es ihr ja um die Bildung geht — Gegenstände der Schule. Ich nenne *R. Harder, Über Ciceros somnium Scipionis* (6), *E. Wolf, Platos Apologie* (7), *Regenbogen* (von dem demnächst auch ein Lukrezbuch zu erwarten ist), *Herodot und sein Werk* (8), *Schadewaldt, Die Geschichtschreibung des Thukydides* (9) und *Sophokles' Ajas und Antigone* (10). Diese Arbeiten sind so lehrreich für das neue Interpretieren und sie haben solch unmittelbare Bedeutung für die Schule, daß sie demnächst in diesen Blättern ausführlicher gewürdigt werden sollen. Derselben Bemühung, durch intensive Durchdringung des Textes wesentliche Einsichten zu gewinnen in das Werk und den Verfasser, dient auch bei einem allzulang und zum größten Schaden der Schule vernachlässigten Gegenstande *H. Oppermann* mit einem Vortrag über Cäsars Stil, den wir im nächsten Heft abdrucken werden.

Mehr und mehr tritt neuerdings zweifellos die *griechische Tragödie* in den Vordergrund des Interesses, während die Hochflut der Platonliteratur abzuebben scheint

---

1) Bericht in dieser Zeitschrift 1930 S. 669, wo leider durch ein Versehen der Name des Berichterstatters — Prof. Dr. F. Wassermann, Mannheim — ausgefallen ist.

(als gewichtiger Nachzügler kam der zweite Band von *P. Friedländers* (11) großem Platonwerk, der die einzelnen Dialoge bespricht). Als Vorläufer solch 'tragischer Epoche' dürfen nicht vergessen werden die bedeutenden und würdig des Gegenstandes geformten Aufsätze von *P. Friedländer* über *Die griechische Tragödie und das Tragische gische* (12), die ein tiefes Eindringen in das Problem zeigen und solche Tiefe mit der Fülle großgesehener Beobachtungen der wesentlichen Werke verbinden. Auch an das problematische, aber interessante Buch von *B. Snell, Aischylos und das Handeln im Drama* (13) sei erinnert. Während *Schadewaldt* in seiner starken Erstlingsschrift, *Monolog und Selbstgespräch* (14), noch von einem Einzelproblem ausging, dabei doch aber immer wieder in das Innerste trachtete, versucht sein schon erwähnter Breslauer Vortrag über Ajas und Antigone von innen her aus der intensiven Interpretation zentraler Szenen das Ganze eines Dramas zu entfalten, ja das Wesen Sophokleischer Tragödie überhaupt, wenigstens in Umrissen, sich abzeichnen zu lassen. Wenn auch nicht jeder seinen Ergebnissen wird zustimmen können, so sind Haltung und Methode doch vorbildlich. Als wichtigste Neuerscheinung ist nun aber zu nennen das große zweibändige Werk von *M. Pohlenz* über *die griechische Tragödie* (15). P. hat sich soeben über seine Absichten und Auffassungen selbst ausgesprochen in den Forschungen und Fortschritten (16). Wenn er da sagt: 'Der Tragiker will nicht etwa einfach Überlieferung nacherzählen, sondern sie so gestalten, wie er sie sich nach seinem Glauben deutet. Aber auch wo er sie dadurch innerlich völlig umwandelt, ist das für ihn nicht eigene individuelle Erfindung, sondern Sinndeutung von Überkommenem', so bedeutet diese Auffassung einen entscheidenden Schritt hinaus über die Position des größten älteren Kenners der Tragödie, über die von U. v. Wilamowitz, der der Tragödie mit der Formel 'Dramatisierung heiliger Geschichten' noch gerecht werden zu können glaubte. Denn 'Sinndeutung von Überkommenem' scheint uns der Tiefe und Größe des wunderbaren Gegenstandes näher zu kommen und so ein gutes Stichwort für die weitere Forschung zu sein, wenn man auch — bei allem Respekt vor der Beherrschung des mächtigen Stoffes und der riesigen Literatur, die hier erschöpfend aufgearbeitet ist — meinen könnte, daß die Darstellung bei P. nicht überall in die Tiefe getrieben ist, in die seine tief gesehene Grundauffassung vom Gegenstande weist. Ganz zustimmen kann man dem Satze 'Aus dem religiösen Empfinden der griechischen Polis ist die Tragödie geboren (wobei freilich der Polisgedanke nicht «verbürgerlicht» werden darf!). Von vornherein ist damit jeder Versuch, die attische Targödie als rein ästhetisches Phänomen zu fassen, zum Scheitern verurteilt'. Solche rein ästhetische Bewältigung ist soeben versucht von *E. Howald 'Die griechische Tragödie'* (17). Pohlenz hat recht behalten: der Versuch ist gescheitert. So feine Einzelbeobachtungen das Buch enthält, so sträubt sich alles in uns davor, das als der Weisheit letzten Schluß über die Tragödie zu nehmen, daß 'der Dichter nur die eine Aufgabe hatte, den Stoff zu zerlegen in Szenen, die sich in packender und angsterregender Wirkung zu steigern hatten'. Das bedeutet eine Rückkehr zu U. v. Wilamowitz, ja, wenn wir dann immer wieder bei H. hören von der 'Dosierungskunst' des Dichters und seinen 'technischen Raffinements', unter jenen Standpunkt. Dabei muß die seltsame These des U. v. Wilamowitz, daß es keine Charaktere auf dieser Bühne gäbe, zum so und sovielten Male auch wieder herhalten. Während die deutsche Literaturwissenschaft längst über solche und ähnliche Schemata einer hölzernen Ästhetik hinaus ist, sucht man in der klassischen Philologie einem so tiefen und lebendigen und beziehungsreichen Gebilde wie der Tragödie noch mit ihnen beizukommen. Den Respekt vor den Vorgängern der Forschung in Ehren! Aber man darf darüber nicht die Ehrfurcht vergessen vor den hohen Werken selber; aller philo-

logischen Kritik muß doch vorausgehen der bescheidene und liebevolle Drang zum Verstehen ihrer Größe, die sich vor den Jahrtausenden bewährt hat.

Der Bericht darf nicht schließen ohne ein Wort über die römische Altertumswissenschaft. Bezeichnend ist es immer noch, wie stark Rom gegenüber Griechenland zurücktritt. Und das selbst im Virgiljahr. Wie auffällig und wie verständlich dann doch auch wieder, daß dieses Jahr in Deutschland außer einigen Aufsätzen nur eine einzige Buchveröffentlichung gebracht hat (und die kommt aus der Schweiz C.F.Meyers!). So ungeklärt die Stellung des Römertums innerhalb des Humanismus im ganzen für uns Deutsche immer noch ist, so schwer ist uns auch noch der innere Zugang zu den einzelnen römischen Erscheinungen. Unsere Antike ist eben, seit Goethe und Humboldt, immer wieder die griechische. Aber je schwerer der Zugang zu den Römern ist, um so notwendiger ist er auch. Denn der römische Geist hat die Form in jenem starken Sinne von Zucht, Prägung, Gemeinschaft, Dauer, die wir vor den romanischen Völkern so schmerzhaft an uns vermissen. Hier liegt zweifellos gerade auch die lebendige Bedeutung des Virgil für uns. Erkannt ist das überall, und so ringen fast alle deutschen Veröffentlichungen über Virgil um das eigentümlich Römische; die Zeit der Aufdeckung hellenischer und hellenistischer Abhängigkeiten ist vorbei. Es geht um den Gestalter römischen Wesens, um den lateinischen Geist. Die wichtigsten Aufsätze seien notiert, da hier ja auch ein dringendes Bedürfnis der Schule vorliegt: *F. Klingner, Die Einheit des Virgilischen Lebenswerkes* (18), *W.F.Otto, Virgil* (erscheint demnächst in den Veröffentlichungen des Elsaß-Lothringischen Instituts), *E.R.Curtius* (der Romanist) *2000 Jahre Virgil* (19). Das einzige deutsche Buch über den Dichter, *W. Wilis Virgil* (20), wird sich, muß man bedauern, um einen Teil seiner Wirkung bringen, durch seinen anspruchsvollen Stil; aber es enthält doch so wesentliche Einsichten und bemüht sich gerade um den lateinischen Geist doch auch wieder mit solchem Erfolg, daß es jedem, der Virgil behandelt, nur empfohlen werden kann. Ein berufener Virgilerwecker ist uns in *R. Heinze* leider zu früh entrissen. Um so dankbarer ist es zu begrüßen, daß *A. Körte* aus seinem Nachlaß *Vorträge über die Augusteische Kultur* (21) herausgegeben hat, die auch ein schönes und zuverlässiges Virgilbild enthalten.

Zum Schluß seien alle, die es nach Hellas zieht — und wer von uns wäre das nicht — hingewiesen auf zwei *Griechenlandreisen*, die für 1931 von mehreren Gesellschaften gemeinsam geplant sind. Die verlockenden Reisepläne versendet Direktor Dr. Fuchs, Dresden A., Sächsisches Stenographisches Landesamt. (Abgeschlossen 15. 12. 1930.)

1. Neue Jahrbücher 1930, S. 506ff. – 2. Neue Jahrbücher 1930, S. 495. – 3. *Das Problem des Klassischen und die Antike.* Vorträge bei der philolog. Fachtagung in Naumburg. Hrsg. von *W. Jäger.* B. G. Teubner, Leipzig 1931. – 4. Das humanistische Gymnasium 1930, S. 200ff. – 5. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1930, S. 419—480. – 6. *R. Harder, Über Ciceros somnium Scipionis.* Niemeyer, Halle 1929. – 7. *E. Wolf, Platos Apologie.* Weidmann, Berlin 1929. – 8. Die Antike 1930, Heft 3. – 9. *Schadewaldt, Die Geschichtschreibung des Thukydides.* Weidmann, Berlin 1929. – 10. Neue Wege zur Antike Heft 8. B. G. Teubner, Leipzig 1929. – 11. *P. Friedländer, Die Platonischen Schriften* Bd. II. W. de Gruyter & Co., Berlin 1930. – 12. Die Antike 1925. – 13. *B. Snell, Aischylos und das Handeln im Drama.* Dieterich, Leipzig 1928. – 14. *Schadewaldt, Monolog und Selbstgespräch.* Weidmann, Berlin 1926. – 15. *M. Pohlenz, Die griechische Tragödie.* 2 Bände. B. G. Teubner, Leipzig 1930. – 16. *Forschungen und Fortschritte* 1930, S. 420f. – 17. *E. Howald, Die griechische Tragödie.* Oldenbourg, München 1930. – 18. Jahrbuch des archäologischen Instituts 1930, S. 43ff. – 19. Neue Schweizer Rundschau 1930, Heft 10. – 20. *W. Wili, Virgil.* Beck, München 1930. – 21. *R. Heinze, Die Augusteische Kultur.* Hrsg. von *A. Körte.* B. G. Teubner, Leipig 1930.

FRANZÖSISCH

Von Eduard Schön

Wissenschaft und Schule berühren sich nirgends enger als auf den *Neuphilologentagen*, deren letzter vergangene Pfingsten in *Breslau* stattfand. Die Berichte, welche die Fachzeitschriften bringen, klingen etwas gedämpft und matt. Die Hauptaufgabe jedoch der Tagung, die Umgestaltung der Prüfungsordnung, scheint unter Dach und Fach gebracht. Die wissenschaftlichen Vorträge liegen zum Teil jetzt gedruckt vor. Sie stehen im Programm, so scheint mir, ohne rechte innere Beziehung nebeneinander. Gewiß wird es immer lockend sein, anerkannte Meister des Faches auf einem Kongreß zu hören, in die Arbeit der Forschung einmal hineinzuschauen, aber eines Kongresses Aufgabe wird doch vornehmlich darin bestehen, in einer geistigen Bewegung Linien aufzuzeigen, Entscheidendes klärend herauszustellen, den für ihre Praxis Suchenden Wege zu weisen. Dann wird auch der streng wissenschaftliche Stil des Programms von *einer* Idee beherrscht und von innerer Geschlossenheit sein, und diese eine Idee wird keine andere sein können als die am meisten erörterte, am dringendsten zu klärende. Hier sind der Verbandsleitung große und schwere Aufgaben gestellt. Aus der Ferne gesehen, muß die Kette der Tagungen erscheinen als Geschichte der Ideen, die Wissenschaft und Schulpraxis bewegt haben. Eine solcher Ideen hat zweifellos *Krüper* in seinem Vortrag '*Die Lage des neusprachlichen Unterrichts an den Realanstalten*' (1) dargestellt. Es zeigt sich heute, was längst zu erwarten war: die Bildungsidee der heutigen preußischen Oberrealschule mit der Vormacht der mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkmethoden nimmt den geisteswissenschaftlichen Arbeitsweisen Kraft und Eigentümlichkeit ihres Bildens. Krüper stellt den Schaden zwar fest, aber er faßt das Übel nicht an der Wurzel. Wer auch nur halbwegs vertraut ist mit den Problemen, welche die Selbstbesinnung geisteswissenschaftlicher Forschung immer klarer herausstellt, der hat eingesehen, daß nichts den Geisteswissenschaften mehr frommt als die reinliche Abtrennung aller mathematisch-naturwissenschaftlichen Arbeitsweisen, und umgekehrt ist im Bereich mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens kein Verfahren weniger anwendbar als die allen Kulturwissenschaften gemeinsame Grundfunktion des 'Verstehens'. Die preußische Oberrealschule will das Unmögliche möglich machen, der mathematisch-naturwissenschaftlichen Bildungsidee Zutritt in die geisteswissenschaftlichen Fächer geben und dabei diese doch in ihrer Eigenart und Wirkungskraft erhalten. Das Studium der fremden Sprachen aber ist auf der Oberrealschule nur dann bildungswirksam, wenn es den mühsam gefundenen und endlich deutlich abgegrenzten Wegen *seines* Erkennens folgen darf. Klare Trennung, nicht Durchdringung und Verwaschung tut hier not. Und daß dann schließlich das Reich der Natur und das Reich des Geistes nicht feindselig und unüberbrückt im Geist des Schülers nebeneinander bestehen, dafür gibt es ein Mittel: das Bewußtmachen der beiderseitigen Methoden und die wissenschaftstheoretische Besinnung auf das legitime und unantastbare Recht jeder von ihnen. Die Grundidee der preußischen Oberrealschule, die heterogene Denkweisen organisch verkoppeln will, um dem Schultyp Einheitlichkeit und Klarheit zu sichern, zeigt sich heute als ein konstruktives Gebilde. Humanisierende Mathematik und Naturwissenschaften sind ebensolche unklare Halbheiten wie Kulturwissenschaften, die Kulturen studieren, um irgendwelchen von der Mathematik und den Naturwissenschaften gesetzten Zwecken zu dienen.

Wenn hier die Rettung des Sprachunterrichts nur darin zu suchen ist, daß man dem Organisieren die Grenze weist, die ein an der Sache selbst orientiertes Denken

setzt, so muß man ähnlich verfahren in der Frage, die heute wieder viele Neuphilologen bewegt, der Frage nach *der Fremdsprache, die als erste zu lehren ist.* Die Debatte darüber in den Fachzeitschriften ist ziemlich verworren, weil die Debattierenden nicht auf gleicher Ebene nebeneinander stehen. Hier entscheidet das öffentliche Leben und nicht der lehrende Fachmann, heißt es. Oder: hier entscheidet die Organisation des gesamten Schulwesens und nicht das Bedürfnis eines Faches. Oder: Es geht heute nach dem organisierenden Bildungsgedanken des Schultyps, nach Möglichkeiten des Zusammenarbeitens mit anderen Fächern und nicht nach dem Eigengesetz des Faches. Oder: Hier straffere Sprach- und Denkschulung, hier energischere Sprechschulung. Oder: Hier ist ein Prüfstein des Geistes und ein Auslesemittel, hier ist ein Weg zum schnellen Können und zur flotten Eigentätigkeit. Oder: Die Welt wird immer mehr angelsächsisch. Seien wir nicht lebensfremd. Auf der anderen Seite: Die brennendste Lebensfrage ist das Problem: Deutschland-Frankreich; der ergänzende Gegensatz zur deutschen Welt ist die französische. Machen wir diese Welt fruchtbar für unsere Bildung; rüsten wir unsere Jugend, an der schwierigen Aufgabe: Deutschland—Frankreich verstehend mitzuarbeiten. Die Entwirrung dieser echten und unechten Antithesen würde einen Aufsatz für sich erfordern. Dies in Kürze mein persönlicher Standpunkt: Ich trete ein für das Französische als erste Fremdsprache. Und meine: Sie hat sich als solche in vielen Jahren bewährt. Man hat heute dem Englischen gegeben, was es nicht brauchte, dem Französischen genommen, was es nicht entbehren kann. Die Motive für den Rollentausch zugunsten des Englischen sind nicht gegenständlich bestimmt, d. h. nicht aus rein sachlichen Erwägungen über die mit dem Französischen und mit dem Englischen selbst gesetzten unterrichtlichen Notwendigkeiten. Englisch als zweite Fremdsprache (wie früher) ermöglicht ein bildendes Eindringen in das Verständnis der englischen Kultur, Französisch als zweite Fremdsprache (wie jetzt) mag noch Nutzwert behalten, ist als Bildungsmacht verkrüppelt, und das sowohl in der Hinsicht: Sprache als Ausdruck des Geistes, wie in der Hinsicht: Sprache als Zugang zum fremden Geiste. Wer heute für das Englische als erste Fremdsprache eintritt, optiert damit tatsächlich gegen das Französische; umgekehrt, wer für das Französische als erste Fremdsprache eintritt, läßt der englischen Kultur durchaus Zugang und Einfluß auf unser Geistesleben.

Von den wissenschaftlichen Werken, die die Schularbeit befruchtet haben, seien in erster Linie die beiden Bücher über *Molière* genannt. *Küchler* und *Heiß* (2) haben mit ihren beiden Molièredeutungen die Neuphilologen vor neue Aufgaben und vor eine schwierige Entscheidung gestellt. Ist Molière, wie Küchler will, der große Komiker, dessen Größe wesentlich in seiner künstlerischen Kraft beruht, komische Lagen und Gestalten zu schaffen; oder tritt uns in seinem Werk, was Heiß meint, außer dem großen Künstler ein tiefer Mensch entgegen, der in Heiterkeit Bedeutsames über das Leben zu sagen hat? Eine sehr lebhafte Debatte von Wissenschaftlern und Schulleuten hat eingesetzt, an der vielleicht die Zwiesprache der beiden 'Kontrahenten' selbst das am meisten Fesselnde war.(3) Man kann nicht sagen, daß schon heute eine völlige Klärung der Ansichten erfolgt sei. Bei Küchlers Auffassung scheint die Gefahr vorzuliegen, daß Molières Größe in ein bloßes Artistentum zusammenschrumpfe, was freilich Küchler selbst weit abwehren würde. Bei Heiß ist man nicht sicher, ob nicht der allein auf dem Wege historischer Schau zu findende echte Molière in die Perspektive moderner Menschen hineingerückt werde.

Um ein anderes Werk kümmert sich bisher der Wissenschaftler sehr, der Schulmann kaum: es ist *Bernhard Groethuysens* zweibändiges Werk '*Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*' (4). Der erste Band ist in dieser Zeitschrift bereits besprochen worden (5), über das ganze Werk sei noch dieses hinzu-

gefügt. Was es dem Neuphilologen wie dem Historiker, wie dem Religionswissenschaftler wert machen müßte, ist die Tatsache, daß es sie instand setzt, einen großen geschichtlichen Vorgang in Eindringlichkeit und Intimität mitzuerleben. Wir sind gewohnt, Geschichte aufzunehmen als eine dialektische Entwicklung von Ideen oder als eine Reihe von geistgeladenen Werken oder als ein Netzwerk verflochtener Ereignisse oder als eine Folge bunter Lebensbilder. Groethuysen zeigt uns die historische Lebenswirklichkeit unliterarisch und noch nicht in Gedankensystemen verdichtet, auch nicht als von außen aufgenommenes Kulturbild, sondern als Ausdruck eines bestimmten Lebensgefühls, einer bestimmten Lebensbewertung, die in lauter reichlich belegten Einzelentscheidungen, wie z. B. Stellung zum Besitz, zur Arbeit, zur Wirtschaft anschaulich werden.

Das XVIII. Jahrh. französischer Geschichte tritt durch Groethuysens Bemühungen uns neu vor die Seele in seiner wohl bedeutendsten Leistung: der Emanzipation des bürgerlichen Menschen der Neuzeit. Derselbe Zeitraum erscheint ganz anders beleuchtet in einem neuen Kapitel von *Voßlers* Buch '*Frankreichs Kultur und Sprache*' (6) (der 2. Auflage seines Buches 'Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwicklung'). Die neuen Schlußkapitel 'Das Zeitalter der Aufklärung' und 'Von der Romantik zur Gegenwart' sind zwar knapp geraten, aber meisterlich gestrafft und bieten gerade der Schularbeit bisher fehlende oder schwer erreichbare (so Brunots großkalibrige Histoire de la langue française) wissenschaftliche Unterlagen. Freilich ist es für den Lehrer immer ein kühnes Unterfangen, Voßlers große und dabei elegante Art, Sprache im Zusammenhang mit der Kultur zu betrachten, in die Schule zu verpflanzen. Aber Einzelnes, Umgrenztes, wie z. B. das über Journalismus, über Esprit, über Termini technici, über Ausbreitung des Französischen in Europa Gesagte kann dem Lehrer, der die französische Aufklärung behandelt, nützlich werden. — Berührung mit dem Schlußkapitel aus dem eben genannten Buch Voßlers zeigt *Lerchs* Skizze '*Die französische Sprache im XIX. und XX. Jahrhundert*', die in der Neuphilologischen Monatsschrift (7) erschienen ist. Sie ist großzügig im Aufriß, aber durchaus nicht zwingend in der Deutung der Spracherscheinungen. Die Sprache eines ganzes Volkes über ein ganzes Jahrhundert hin zu kennzeichnen, ist ein methodisches Wagnis, das sich jedenfalls in der Schule nicht wiederholen darf. Wertvoller für die Schule sind die Aufsätze *Lerchs*, die in seinem Buch '*Hauptprobleme der französischen Sprache*' (8) gesammelt sind. Eine Betrachtung wie die 'Warum en été (automne, hiver) — aber au printemps?' kann in einigem Wesentlichen in der Schule wieder aufgenommen werden. Ein Aufsatz wie der über 'Ursprung und Bedeutung der sogenannten «Erlebten Rede» («Rede als Tatsache»)' erörtert ein allgemeines Problem, das auch den Germanisten und den Anglisten angeht. Hier ist fester Boden, umgrenztes Gebiet, kontrollierbares Deuten und ein sicherer Weg zu vertiefender Stilbetrachtung. Wer etwa Anatole France' Novelle Crainquebille mit Schülern lesen will, der greife zuvor zu Lerchs eben genanntem Aufsatz. — Nicht berücksichtigen konnte dieser Bericht einige in letzter Zeit erschienene Bücher zur Frankreichkunde, darunter das wichtigste: *Curtius-Bergsträsser, Frankreich*. Sie bleiben einer Sonderbesprechung vorbehalten.

1. Die Neueren Sprachen, Bd. 38, S. 353ff. – 2. *Walther Küchler, Molière*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1929. — *Hanns Heiß, Molière*. Quelle & Meyer, Leipzig 1929. – 3. Die Neueren Sprachen Bd. 37, S. 493ff. – 4. *Bernhard Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*. Max Niemeyer, Halle 1927 und 1930. – 5. Neue Jahrbücher 1928, S. 476ff. – 6. *Karl Voßler, Frankreichs Kultur und Sprache*. Carl Winter, Heidelberg 1929. – 7. Neuphilologische Monatsschrift 1930, S. 99ff. u. S. 145ff. – 8. *Eugen Lerch, Hauptprobleme der französischen Sprache*. G. Westermann, Braunschweig 1930.

STUDIENFRAGEN IN DER KLASSISCHEN PHILOLOGIE

Von Richard Harder

Die deutsche Universität hat im Bildungsorganismus der Nation ihre feste, auch heute unerschütterte Stellung. Mag auch manche Erziehungstheorie die eigentlich wissenschaftliche Schulung äußerlich mehr zurückdrängen, in Wahrheit gibt es bei uns kein ernstliches Bildungsprogramm, das nicht die Wissenschaft, irgendeine Form der Wissenschaft irgendwo entscheidend in den Gesamtplan eingreifen läßt. Dieser wissenschaftliche Bildungswille der Deutschen hat für die Situation der Wissenschaft weittragende Folgen. Wenn der Gelehrte von Natur eine gewisse Neigung haben mag, sich auf der glücklichen Insel reinen Schauens, zweckfreier Betrachtung, auf den weiten, entlegenen Feldern eines hochentwickelten Spezialkennertums zu verlieren und abzusondern, sieht er sich plötzlich unter die Menschen zurückgeholt und vor die Frage gestellt, mit welchem Recht er Duldung und Förderung seines scheinbar so spielerischen Tuns erwarte. Denn keine echte Wissenschaft hat je darauf verzichtet, ihre Existenz vor sich selbst mit ihrem 'bildenden' Wert zu rechtfertigen. Es gab vielleicht Zeiten, wo auch *dieser* 'Nutzen' der Wissenschaft in der Theorie abgeleugnet und zurückgestellt wurde, da er mit irgendeiner platten Alltagsnützlichkeit in eins verschwamm; aber das war eben nur Theorie. Inzwischen ist uns die eigene Existenzform bewußter geworden; die Forschung selbst nimmt jene Erwartung des nationalen Bildungsimpulses auf und stellt sich selber vor die Frage nach dem 'Nutzen' der Wissenschaft, nach ihrem geistigen Ertrag und ihrer menschlichen Bedeutung. Für uns bewährt sich die Macht der Wissenschaft gerade in ihrer wirkenden Erzieherkraft. Durch diese ihre Wirkung wird sie organisch eingegliedert in das Ganze der Kulturgemeinschaft — eine Realität, die nicht abgelöst, nicht ausgesondert werden kann, ohne den ganzen Bau zu zerstören. Umgekehrt strahlt diese Wirkungskraft gewissermaßen auf die Wissenschaft selber zurück: die kulturelle Bildungsaufgabe ist ein Korrektiv, ein Maßstab, an dem die Gefahren einer sich isolierenden Wissenschaft, die nur noch mit sich selber spielt, sichtbar werden; wenn die Forschung auf das Wesentliche drängt, so ist dies Wesentliche nichts anderes als das kulturell Wirksame (wobei die Erforschung von 'Einzelheiten' noch keineswegs 'unwesentlich' zu sein braucht).

Je wichtiger die kulturelle Ausstrahlung für die Wissenschaft wird, um so aufmerksamer wird sie naturgemäß auf die Kritik, der sie begegnet. Es liegt in der geschilderten Lage beschlossen, daß heute Wissenschaftskritik vielleicht nirgends mit so eindringlichem Ernst betrieben wird wie in der Wissenschaft selber. Gewiß, Fachbanausen gibts überall — und, nicht zu vergessen: auch in andern Berufen —; aber der Wille, Wissenschaft und Bildung, Wissenschaft und Leben in enger Fühlung zu halten, tritt nicht erst von außen an die Wissenschaft heran.

In den Kreis dieser Bestrebungen gehören auch die Pläne für eine Studienreform, die seit dem Kriegsende mit erneutem Nachdruck hervorgetreten sind. Denn eine Hauptabsicht dieser Reformwünsche läßt sich dahin deuten, die Uni-

versität möge die bildenden Kräfte der Wissenschaft mehr in den Vordergrund ihrer Darbietung stellen. Gefordert wird hiermit eine geistige Haltung, und würde diese Forderung nur von außen an die Universität gerichtet, so stände es schlimm darum; denn durch organisatorische Reformen läßt sich eine geistige Haltung nicht erreichen. Aber sieht man näher zu, so richtet sich die Klage, die in jenen Forderungen enthalten ist, zur Hauptsache gegen die Universität von 1900, wie denn der geistige Träger solcher Bestrebungen die mittlere Generation zu sein pflegt, die hier sich gegen die Erfahrungen der eigenen Studienzeit kehrt. Aber auch auf den Universitäten sind seit 1900 dreißig Jahre vergangen, und wir sagten schon, der Wille ist auf den Universitäten weit verbreitet, diesen Wünschen nachzukommen: denn sie sind die eigenen Wünsche der Wissenschaft. So handelt es sich denn um die Mittel und Wege, und die Lage ist in der Tat reif für ein Nachdenken über organisatorische Maßnahmen.

Aber es geht heute nicht mehr allein um die Bildung, sondern fast noch mehr um die Ausbildung. Die Berufsvorbereitung ist naturgemäß der eigentliche Gegenstand einer möglichen Studienreform, weil es sich hier in der Tat um Fragen zweckmäßiger Organisation handelt. Die Universität ist nicht nur Vorbildungsanstalt sondern zugleich freies Forschungsinstitut. Aber auch hier gilt das oben gezeigte Verhältnis. Die Wissenschaft selber, die freie und reine Forschung bedarf der Resonanz als eines Lebenselements. Der gegebene Boden, in den sie ausstrahlt und aus dem sie nährende und belebende Kräfte zurückerhält, sind die 'akademischen' Stände, durch die hindurch sie weiterwirkt auf das ganze Volk. Die Ausbildung dieser akademischen Stände ist auch für die Wissenschaft als Wissenschaft eine vitale Angelegenheit. Die Personalunion von Forschung und Lehre ist nicht ein praktischer Notbehelf sondern ein primäres Bedürfnis der Forschung selber.

Die Fragen der Studienreform sind gewiß zunächst allen Fakultäten gemeinsam. Aber den Vorrang hat nicht das allgemein Organisatorische sondern die Sache selber, d. h. der wissenschaftliche Gegenstand in seiner Auswirkung auf Hochschule und Schule. Daher liegen die entscheidenden Probleme im einzelnen Fach; nur von hier aus ist zu praktischen Lösungen zu kommen. Wir betrachten hier die Fragen unter dem Gesichtspunkt der klassischen Philologie.

Die normale Ausbildung des künftigen Studienrats geht heute in drei Etappen vor sich: Grundschule und höhere Schule, Universität, praktische Ausbildung. Während die praktische Ausbildung reine Berufsvorbereitung ist, haben sowohl die höhere Schule wie die Universität neben der Vorbereitung auf die nächste Stufe besondere, eigene Aufgaben. Der autonome Charakter der Schule, die in sich abgeschlossene Schulbildung wird heute im Sinne der Schulreform stärker betont als früher, zumal ein großer Teil der Schüler nicht mehr zur Universität übergeht; so ist hier ein Riß im Ausbildungsweg des Lehrers entstanden, besonders bemerkbar in den Hauptschulfächern; früher war etwa der Übergang vom Gymnasium zum Studium der klassischen Philologie weit glatter und organischer. Die Autonomie der Universität, die sich auf die Pflege der Wissenschaft um ihrer selbst willen (und die Ausbildung der künftigen Forscher) richtet, durchkreuzt sich dagegen heute, wie gesagt, sehr viel weniger mit der Berufsvorbereitung als

früher. Die erste Frage einer planmäßigen Berufsvorbereitung ist die Verteilung der Ausbildungsaufgaben auf die drei Ausbildungsstufen. So bedeutet der neuerdings von Spranger entwickelte Plan einer in die Universität einzubauenden college-artigen Stufe, daß die Universität Aufgaben übernehmen soll, die früher von der Schule wahrgenommen wurden; und die Forderung nach Pädagogik auf der Universität schiebt von der andern Seite der Universität Leistungen zu, die sonst der praktischen Ausbildung oblagen (während die praktische Ausbildung ihrerseits sich vielfach mit einer Schulung befaßt, die früher und anderwärts noch jetzt der Praxis selber überlassen blieb). So wird die Universität von einer doppelten Neubelastung bedrückt: sie muß die Verbindung zwischen Schulunterricht und wissenschaftlichem Studium herstellen und soll die Verbindung von Wissenschaft und künftiger Praxis vorbereiten. Es ist verständlich, daß zahlreiche Universitätslehrer diese neuen Belastungen der Universität möglichst zurückweisen und abwälzen möchten und eine entsprechende Umorganisation der Schule einerseits, der praktischen Ausbildung anderseits fordern. Denn in der Tat ist die Gefahr nicht gering, daß diese neuen Ansprüche schließlich nur erfüllt werden können auf Kosten der ersten und eigentlichen Aufgabe der Universität, der wissenschaftlichen Ausbildung. Ein planvoller Ausbildungsweg läßt sich nur durch alle Stufen hindurch aufbauen; es gehört zu den Belastungen unserer Lage, daß die Schulbehörden und die philosophischen Fakultäten auch die dringendsten gemeinsamen Fragen (wie die nach der zweckmäßigen Auslese) an den meisten Stellen gesondert behandeln, statt Erfahrungen und Wünsche in intensiver Zusammenarbeit auszutauschen.

Aber das ist nicht die einzige und nicht die tiefste Schwierigkeit, unter der die Lehrerausbildung an der Universität zu leiden hat. Das eigentlich einschneidende Faktum ist die veränderte innere Lage der Studentenschaft. Ein langsam und spät, manchmal gar nicht zu weckendes tieferes Interesse für die Wissenschaft und das Geistige überhaupt, eine gewisse Dumpfheit und Hilflosigkeit, die sich nur mühsam, und manchmal gar nicht zum aktiven Ergreifen und Verfolgen freigewählter wissenschaftlicher Arbeit aufrafft: das sind verbreitete Züge im Bilde des heutigen Durchschnittsstudenten.

Ein solches Urteil muß sogleich gegen Mißverständnisse geschützt werden. Vergleiche mit 'früher' sind immer mißlich und werden zu leicht nur mit dem Gefühl angestellt. Es ist für den kritischen Betrachter von vornherein unwahrscheinlich, daß die Studenten heute an absoluter Qualität gegen die Zeit vor 30 oder 50 Jahren so sehr gesunken sein sollten. Einmal ist hier zu bedenken, daß die Einbußen wettgemacht werden durch Aktiva, die früher seltener waren: nähere Berührung mit dem realen Leben, positiveres Verhältnis zum Körper, lebhaftes (wenn auch vielfach naturgemäß recht ungeklärtes) Interesse für Politik und dgl. Es ist wohl noch nicht ausgemacht, ob die oft recht dünne, rein literarisch-intellektualistische Durchschnittsbildung, wie sie etwa Ende des letzten Jahrhunderts traditionell war, höher zu werten ist als die heutige weniger 'geistige' Lebensform. Nur machte sie eben zunächst die wissenschaftliche Ausbildung leichter, reibungsloser. Zweitens aber, wenn wir heute uns ein Bild des Studenten machen,

so sehen wir dabei auf den Durchschnitt, während man sich früher wohl mehr an die Spitzenleistungen gehalten hat; vielleicht sind auch überhaupt unsere Ansprüche bewußter und schärfer als früher. Gar nicht zu reden von der zahlenmäßigen Zunahme der Studentenschaft und ihrer sozialen Umschichtung. Mehr als die Hälfte aller Studenten sind heute in der ersten Generation Akademiker — und darunter sind leider sehr wenig Proletarier mit frischen Gehirnen, von denen wir nicht genug bekommen können, sondern das Hauptkontingent stellt der kleine Mittelstand.[1])

Zwei für den Universitätsunterricht schwerwiegende Umstände also, die vermehrten Aufgaben der Universität und die Art des heutigen Studententypus zwingen zu erneutem Durchdenken der Studienmethoden und -einrichtungen. Theoretische, wissenschaftskritische Erörterungen, wie sie heute so viel angestellt werden, nochmals hin und her zu wenden oder Erneuerungspläne der Wissenschaft vorzulegen, ist hier nicht meine Sache. Ich gehe von dem tatsächlichen heutigen Zustand aus. Schon die nähere Schilderung dieses Zustandes ist eine wichtige Aufgabe. Die heutige Schule lernen sehr viele als Eltern in täglicher Erfahrung neu kennen (wenn auch vielleicht nur im einseitigen Spiegel der Kinder). Die heutige Universität ist aber in der Öffentlichkeit unbekannter als ein exotisches Volk; man denke nur an die törichten Alt-Heidelberg-Filme, gegen die sich die Studentenschaft, leider vergeblich, gewehrt hat. Die eigentliche Arbeits- und Forschungsform von heute ist aber selbst den näher Interessierten meist nicht anschaulich. Die Reformpläne und -wünsche gehen zum überwiegenden Teil von Altakademikern aus, deren Universitätszeit Jahrzehnte zurückliegt; von den Wandlungen der Universität in den letzten Jahrzehnten wissen sie vielfach nichts. Wandlungen im Universitätsunterricht vollziehen sich meist durch spontane Anpassung an veränderte Umstände, vielfach von der Initiative einzelner Dozenten ausgehend und sich allmählich anderwärts durchsetzend. Diese Art der Entwicklung, die mit der akademischen Selbstverwaltung zusammenhängt, geht naturgemäß schrittweise und in der Stille vor sich, ohne von der Öffentlichkeit bemerkt zu werden. Leider gibt es keine Darstellung des heutigen Studienbetriebs; ja es gibt noch nicht einmal zahlenmäßige Angaben über Gegenstand und Art der Kollegs, Übungen usw. — und dabei sind die Verhältnisse auf den deutschen Universitäten, auch innerhalb der Länder, ganz außerordentlich verschieden, so daß Erfahrungen an einer Einzeluniversität nicht verallgemeinert werden können. So kommt es, daß sich auch der Universitätsdozent selber nur mühsam einen genaueren Überblick über die Studienverhältnisse verschaffen kann.[2])

Die klassische Philologie nimmt in den Studienfragen eine besondere Stellung ein. Hier hat sich am frühesten und stetigsten eine Organisation des Studiums herausgebildet. Das liegt im Wesen und in der Geschichte der klassischen Philologie begründet. Die Beziehungen zwischen Schule und Universität sind hier so alt-

1) Auf das akute Massenproblem, das im Augenblick begreiflicherweise im Vordergrund der Erörterung steht, gehe ich hier nicht weiter ein.

2) Die Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft bereitet eine Erhebung über die Studienverhältnisse in der klassischen Philologie vor.

verwurzelte und wohlgegründete wie vielleicht sonst nirgends. Schon die ersten Schritte auf der Bahn, die die Philologie zu einer Lieblingswissenschaft unseres klassischen Zeitalters machen sollte, sind bezeichnet durch den Willen, Kenntnis und Verständnis der antiken Autoren auf dem Wege über das Gymnasium in der Bildungsschicht der Nation auszubreiten. Für Heyne gehört die Leitung des von Gesner gegründeten 'pädagogisch-philologischen' Seminars, das für die Ausbildung tüchtiger Lehrer geschaffen wurde, zu den zentralen Gebieten seiner ausgedehnten wissenschaftlichen und organisatorischen Tätigkeit, wie er denn bei Niederlegung seiner Ämter diese erzieherische Aufgabe als wichtigste und liebste sich vorbehielt. Friedrich August Wolf sieht in der Ausbildung der Gymnasiallehrer das Hauptziel seiner Arbeit; er will 'nicht Schriftsteller sondern Lehrer' sein; bei seiner Berufung nach Berlin will er nicht Professor sondern Direktor des zu begründenden Philologischen Seminars werden. Wie zur Antwort auf diese Haltung der Wissenschaft ersteht eine ganze Generation von Philologen, die wertvollste wissenschaftliche Arbeit mit bedeutender Schultätigkeit verbinden (geboren um 1800): Männer wie Karl Wilhelm Krüger (Professor am Joachimsthalschen Gymnasium), Johannes Classen (Gymnasialdirektor in Hamburg), Heinrich Ludolf Ahrens (Direktor des Lyzeums in Hannover), August Meineke (Gymnasialdirektor in Danzig und Berlin), Franz Wolfgang Ullrich (Professor am Johanneum in Hamburg), alle Forscher von erstem Rang. Mit Selbstverständlichkeit hielt damals die Schule wirkliche wissenschaftliche Leistung des Lehrers hoch (während heute in dieser Hinsicht manchmal Klagen laut werden). Es waren Zeiten eines glücklichen Einklangs zwischen Wissenschaft und Schule. Diese nahe Fühlung zwischen Universität und Gymnasium ist dann verloren gegangen; Hermann Diels z. B. hat die Jahre seiner Lehrerzeit als drückende Last empfunden; und U. v. Wilamowitz stellte progra matisch als Aufgabe der Universität hin, nicht Lehrer auszubilden, sondern Philologie zu lehren.[1]) Aber für Geist und Tradition dieser Philologie ist eben doch bezeichnend, daß es ihr so sehr auf die Ausbildung, auf das Lehren ankommt. Die intensive Bemühung um die Ausbildung der Philologen führt in dieser Generation zur Schaffung des Proseminars, das dann in der Folge in zwei Stufen zerlegt wurde; weitere Maßnahmen schlossen sich an, es entstand der in steter Weiterbildung begriffene Organismus des heutigen philologischen Universitätsunterrichts.[2]) So hat denn auch nicht zufällig die Preußische Unterrichtsverwaltung gerade auf dem Gebiet der klassischen Philologie damit begonnen, das Verhältnis von Wissenschaft und Berufsbildung des näheren zu überprüfen.[3])

---

1) Über Diels vgl. O. Kern: H. Diels und K. Robert, Lpz. 1927, 52ff. 56. U v. Wilamowitz, Philologie und Schulreform, 1892; dazu: Erinnerungen, 1929, S. 228.

2) Vgl. zum heutigen Zustand Kroymann, diese Ztschr. 1928, 129ff. Mit Recht arbeitet Kroymann das Neue der heutigen Situation heraus; demgegenüber sollte hier auf die Kontinuität der Tradition verwiesen werden, die vor dem Neuen zu leicht übersehen wird.

3) Durch eine Kommission, deren Arbeitsergebnisse soeben von O. Regenbogen vorgelegt werden (Denkschrift über einige Fragen des altsprachlichen Universitätsunterrichtes, Berlin 1930. Vgl. Gnomon 1931, H. 3). Daß die Studienfragen, heißt es in dieser Denkschrift, zuerst auf dem Gebiet der klassischen Philologie untersucht wurden, 'hat seinen Grund keineswegs in einer besonderen «Reformbedürftigkeit» ihres Unterrichts: eher umgekehrt darin, daß ge-

Vergleicht man etwa die Mathematik oder die Naturwissenschaften, aber auch andere Geisteswissenschaften, so ist in der klassischen Philologie das Verhältnis von Schule und Universität nach Stoff und Methode, so sehr, aus der Nähe gesehen, die Unterschiede hervortreten, doch ein relativ nahes. Es werden im ganzen dieselben Hauptstoffe behandelt; und auch die Darbietung dieser Stoffe ist in Ziel und Mitteln auf eine weite Strecke analog. Dementsprechend sind die Wünsche, die von der Schule aus an die Universitätsausbildung gerichtet werden[1]), nur zum verschwindenden Teil spezifische Schulwünsche; allermeist handelt es sich um eine bessere *wissenschaftliche* Durchbildung der künftigen Lehrer. So fallen hier praktisch die Wünsche der Schule weithin mit den eigenen Absichten der Universität zusammen.[2]) Diese Wünsche und Absichten richten sich in erster Linie auf eine geregeltere Organisation des Universitätsunterrichtes.

Eduard Spranger hat jüngst das Urteil ausgesprochen[3]), 'die Unterrichtsorganisation an den deutschen Universitäten' sei 'in den geisteswissenschaftlichen Fächern naiv und primitiv'. Gedacht ist dabei an den älteren Typus des Universitätsunterrichts, der im wesentlichen aus spezialwissenschaftlichen Vorlesungen und ein oder zwei Seminaren bestand. Gewiß war diese Organisation nicht sehr kunstvoll. Aber die Naivität dieses Liberalismus, der freie Darbietung zu freier Aneignung bot, trug in sich eine schöne, vornehme Sicherheit, die beweist, daß er der Zeitsituation gemäß war. Die Voraussetzung dieser Lehrform war ein Kreis von Hörern, der auf reine Wissenschaft gerichtet und zu eigentätiger Gestaltung des Studienweges geneigt und imstande war. Diese freie Lehrweise wird in einem bestimmten Sinne für die Universität immer berechtigt und notwendig bleiben. Trotzdem, wer sich heute allein noch auf sie verlassen würde, der erläge allerdings einer 'Fiktion'; die Änderung des Studententypus, von der wir oben sprachen, macht die Wirkung des freigewählten Kollegs illusorisch, wenn nicht andere Mittel der Schulung hinzutreten. Es liegt uns heute wohl mehr als früher am Durchschnitt. Und der Durchschnitt der Studenten braucht weniger 'akademische Freiheit' als Regelung und straffere Gliederung des Studiums; die Situation zwingt uns, energischer und direkter auf den Studenten einzuwirken.

In der klassischen Philologie ist, wie gesagt, diese Entwicklung seit langem im Werden, und zwar rein aus den Notwendigkeiten der wissenschaftlichen Ausbil-

---

rade hier seit geraumer Zeit und lange vor jeder von außen kommenden Anregung eine ganze Anzahl von Dozenten in eigenem Nachdenken und eigenen Versuchen . . . sich bemüht hat, den akademischen Unterricht bewußt rationaler und einheitlicher den allmählich sich wandelnden Bedürfnissen der Wissenschaft und der Schule sowie dem gleichfalls sich wandelnden Vorbildungsstand der Studenten anzupassen. Man glaubt hier die Probleme zu sehen und über Mittel zu ihrer Lösung nachgedacht zu haben' (S. 6f.). — Im Jahre 1919 bestand in Kiel ein Arbeitskreis von Dozenten und Studenten der Mathematik und klassischen Philologie, der sich mit den Fragen der Schul- und Universitätsreform beschäftigte.

1) Vgl. Kroymann, diese Ztschr. 1928, 129ff.

2) Regenbogen, Denkschrift S. 5f.

3) Über Gefährdung und Erneuerung der deutschen Universität, Lpz. 1930, S. 30 des SA. Aber er hebt andererseits hervor, daß 'in manchen Fächern' das von ihm hervorgehobene Bedürfnis 'durch eine sorgfältig organisierte Unterstufe' befriedigt wird (18f.).

dung heraus. Hier gibt es bereits einen solchen stufenweise geregelten Studiengang im Aufbau des Seminars. Das soll nicht heißen, daß hier nichts mehr zu tun sei, sondern daß sich hier am ehesten etwas tun und versuchen läßt. Denn ohne Anknüpfung an vorhandene Ansätze ist die Aussicht auf Erfolg sehr gemindert; es kann sich nicht um plötzliche Neueinführung irgendeines erdachten Systems handeln, sondern nur um Überprüfung und weitere Durchbildung des Ausbildungsorganismus, der in intensiver Arbeit von Generationen seine heutige Form gewonnen hat. Wenn im folgenden daher der Aufbau des Philologiestudiums betrachtet wird, so sollen keine utopischen Forderungen aufgestellt, es soll möglichst konkret ein Bild zusammengefaßt werden, das in den meisten Einzelzügen längst irgendwo Wirklichkeit ist, und nur als Gesamtbild erst ein Programm bedeutet.

Ein Studiengang, der nicht zwangsläufig festgesetzt ist, läßt sich planmäßig gestalten nur durch intensive Beratung des Studierenden. Es ist seit je eine Selbstverständlichkeit, daß die Dozenten auf Fragen der Studenten ausführlich eingehen und sich mit der Persönlichkeit des einzelnen eingehend beschäftigen. (Das ist so sehr selbstverständlich, daß man in manchen Fällen von einem Zuviel an Beratung und Lenkung sprechen möchte.) Es muß also zunächst erreicht werden, daß der Student diese Beratung aufsucht, sich an seine Dozenten wendet und den Studienplan mit ihnen bespricht. Vielfach lassen sich die Studenten, zumal im Anfang, von anderer Seite beraten, von Kommilitonen (besonders in den Korporationen), von befreundeten Akademikern; manche fragen auf dem Universitätssekretariat; es gibt sogar ganz Tüchtige, die sicher gehen wollen und sich gleich bei dem Bürobeamten des Prüfungsamtes nach den künftigen Examensbedingungen erkundigen. Daneben spielt die Beratung durch die früheren Lehrer, besonders in den kleineren Städten, eine große Rolle. Der Lehrer, der in vertrauensvoller Fühlung mit dem früheren Schüler steht, erfüllt hier eine Aufgabe von besonderer Wichtigkeit und Schwierigkeit[1]) — schwierig vor allem deshalb, weil heute auf

---

1) Analog der Aufgabe, die ihm schon bei der Beratung der Berufswahl zufällt; vgl. Regenbogen, diese Ztschr. 1928, 153. Ganz abgelehnt wird die 'ins einzelne gehende Beratung durch die Lehrkräfte in den Oberprimen der höheren Schulen' von dem Ausschuß für Hochschulreform der sächsischen Studentenschaften (Denkschrift zur Hochschulreform der sächsischen Studentenschaften, Leipzig 1930, S. 26). Das ist in dieser Schärfe wohl zu wenig konkret; denn wo ein Vertrauensverhältnis zwischen Lehrer und Schüler Grundlage solcher Beratung ist, soll man das nicht antasten. Daß aber der Lehrer sich vor allzu 'praktischen' Ratschlägen hüten muß, zeigt die Begründung der sächsischen Studenten: die Lehrer 'sind oft schon Jahrzehnte vom Hochschulleben entfernt, so daß ihnen der nötige Überblick über die Wandlungen in den Einrichtungen fehlt'; weiter '*hat die Erfahrung gelehrt*, daß die so Beratenen schon mit fertigen Entschlüssen und Arbeitsplänen zur Hochschule kommen . . . und selbst an hervorragend besetzten Nebenfächern ihres Faches mit der Begründung vorübergehen, *ihnen wäre gesagt worden, daß sie «das nicht brauchten»* [von mir durch Kursivdruck hervorgehoben]. Dem Studenten geht dadurch der Sinn für individuelle Gestaltung seiner wissenschaftlichen Ausbildung vollkommen verloren.' Eine Hauptaufgabe jeder Studienberatung muß es sein, den Studenten zum Erweitern seiner Bildung, zum Umhören in Nachbarfächern, zur Beschäftigung mit allgemeinen Fragen zu ermuntern, kurz das oft schon im allzu lebenstüchtigen Anfänger steckende Fachbanausentum auszutreiben.

der Universität so vieles ganz anders ist, als der Lehrer es aus seiner eigenen Erfahrung voraussetzen mag. Einen der wichtigsten Dienste erweist er dem Studenten, wenn er ihm hilft, seine Hemmungen zu überwinden und ihn sofort beim allerersten Beginn des Studiums zu seinen Dozenten schickt. Auf der Universität wird mancherlei versucht, gleich die ersten Semester zur Studienberatung heranzuziehen. Recht nützlich ist eine 'praktische Anleitung' zum Studium in Form eines einmaligen, etwa zweistündigen Colloquiums zu Semesterbeginn, das als Einleitung und Einladung zur persönlichen Einzelberatung wirkt (es muß allerdings im Vorlesungsverzeichnis angezeigt werden). Das ist natürlich nur ein vorbereitender Schritt; mit der Hauptvorlesung zur 'Einführung' in ein Studiengebiet, auf die wir noch zurückkommen, hat diese Anleitung nichts zu tun.[1]) Eine besonders schwierige Aufgabe der Beratung betrifft die Wahl des Studienortes — meist kommt sie hier zu spät. Ein Übelstand aber sollte sich beseitigen lassen. Aus nationalen Gründen bildet sich der Brauch heraus, in den ersten Semestern bestimmte Grenz- und Auslandsuniversitäten aufzusuchen. Das verdient jede Unterstützung. Nur darf es dadurch nicht zu einem Universitätswechsel von Semester zu Semester kommen. Man trifft Studenten, die die ersten vier Semester auf vier verschiedenen Universitäten verbracht haben. Die Erfahrung zeigt, daß das Einleben in die Studienverhältnisse an einer neuen Universität beträchtliche Zeit kostet. Der Besuch auswärtiger Universitäten sollte daher mehr konzentriert werden; kürzer als zwei Semester dürfte, zumal im Anfang des Studiums, solcher Aufenthalt nicht sein. Anders zu beurteilen ist der Besuch bestimmter Universitäten aus speziellen Studiengründen; der wird zweckmäßig in die Mitte des Studiums gelegt, hier überwindet der schon erfahrenere Student die Schwierigkeiten des Einlebens leichter.

Erste Aufgabe dieser Beratung ist es, den Studenten gleich vom ersten Semester ab zur Teilnahme am Seminar zu veranlassen. Hiermit tritt er sofort in eine feste Ordnung ein, die ihn das ganze Studium hindurch begleitet. Das Seminar ist das Rückgrat des Studiums, und zwar in seiner klassischen Form als Interpretationsübung. Der Text, dessen Erklärung die Aufgabe des Seminars ist, ermöglicht jedem Teilnehmer eigene Mitarbeit und verpflichtet ihn dazu. Diese Form, die vor dem bloßen Abhalten und Besprechen von Referaten entscheidende Vorzüge besitzt[2]), hat sich wohl überall längst durchgesetzt und bewährt (daneben werden die Vorzüge der Referate — größerer Um- und Überblick — durch die Institution der Seminararbeiten wahrgenommen). Durch eigene Leistung und Kritik an der fremden wird der Student hier eingeführt in die Handhabung des Universal-

1) Führungen durch die Seminarbibliothek (wie sie Kroymann a. O. 135 fordert) sind an vielen Orten seit langem üblich. Ich bin zu Beginn meines Studiums vom Professor persönlich mit der Aufstellung der Seminarbibliothek bekannt gemacht worden. An manchen Orten wird eine Anleitung zur Benutzung der Universitätsbibliothek durch den Direktor oder einen Bibliothekar gegeben.

2) Durchaus berechtigt ist die Forderung der sächsischen Studentenschaften (Denkschrift [vgl. oben S. 103 Anm. 1] S. 29): 'Die Arbeitsgemeinschaften sollten nicht, wie es heute noch vielfach in den Seminaren üblich ist, in Form der Diskussion ganz spezieller halbstündiger Referate Einzelner stattfinden, sondern es sollte stets nur über einen vorher bestimmten, allgemein zugänglichen Stoff diskutiert werden.'

instrumentes unserer Wissenschaft, der Interpretation. So erwachsen ihm zugleich die Möglichkeiten, dem Kolleg, das ja meist in seinen Hauptstücken Musterinterpretationen vorlegen will, mehr und mehr zu folgen. Es ist daher nötig, daß die Seminarausbildung sofort mit Beginn des Studiums einsetzt und das ganze Studium hindurch andauert. Dem dient ein in drei Stufen gegliederter Seminaraufbau[1]): in Unter-, Mittel- und Oberstufe wird der Student durchschnittlich etwa 2—3 Semester zubringen, wobei für den besonders leistungsfähigen jede Möglichkeit rascheren Passierens offen bleiben soll. In der Grundanlage ist der Seminarunterricht auf allen Stufen der gleiche; natürlich steigern sich die Anforderungen methodisch, vom strengen und genauen Lesen, zu dem die Unterstufe erziehen will, zur Textkritik in der Mittelstufe bis zur allseitig vertieften Interpretation in der Oberstufe. Aber auch der sachliche Akzent verschiebt sich: in der Unter- und Mittelstufe liegt besonderer Nachdruck auf der sprachlichen Ausbildung. Hier haben sich im letzten Jahrzehnt die 'sprachlichen Ergänzungskurse' eingebürgert.[2]) Die Schule gibt dem Studenten heute nur noch selten das Sprachkönnen mit, das Vorbedingung für ein fruchtbares Studium der klassischen Philologie ist. In der Not hat die Universität zur Selbsthilfe gegriffen und eigene Einrichtungen für die 'Nachschulung' der Gymnasialabiturienten getroffen (sie wird daneben, im Sinn der organischen Aufgabenverteilung zwischen Schule und Universität [oben S. 99], nicht von der Forderung lassen können, daß die Gymnasien wieder zu einer gründlichen und genauen sprachlichen Schulung instand gesetzt und hingeleitet werden). Des weiteren ist für den Beginn des Studiums eine Einführung in gewisse Sachgebiete erwünscht, die, heute vielfach vernachlässigt, doch unentbehrliches Rüstzeug der Interpretation geben, z. B. Mythologie, Geographie, Staatskunde und dergleichen; für diesen Zweck haben sich Colloquien bewährt, die von Zeit zu Zeit, etwa in Unter- und Mittelstufe gemeinsam, abgehalten werden. Ferner sind die ersten Semester die gegebene Zeit für Umschau und Ausblick auf die Nachbarfächer; von Archäologie, alter Geschichte und Sprachwissenschaft soll der Student möglichst früh einen eigenen Eindruck erhalten, der ihn zu intensiver Beschäftigung anregt. Diese Aufgabe wird in glücklicher Weise gefördert durch Einbau von entsprechenden Kursen in die Unter- oder Mittelstufe des Seminars, die von den betreffenden Fachvertretern geleitet werden; so erhalten auch die übrigen altertumswissenschaftlichen Disziplinen Gelegenheit, ihren Einfluß auf den künftigen Lehrer der alten Sprachen gleich von Anfang an wirken zu lassen.

In lockerer Anlehnung ans Seminar oder ganz ohne Verbindung mit ihm stehen freiwillige Lektürezirkel, die (möglichst unter Leitung eines Dozenten, und möglichst ebenfalls gestuft) neben dem geduldig-verweilenden Interpretieren der Übungen die kursorische Lektüre pflegen und zu reichlichem eigenem Lesen anregen sollen.

---

1) Die drei Seminarstufen sind wohl an den meisten Orten durchgeführt; nur an kleinen Universitäten beschränkt sich durch die Studentenzahl der Aufbau von selber auf zwei Stufen. — Die traditionelle Höchstzahl der Teilnehmer beträgt in der Oberstufe 12; mehr als 25 sollten es auch in der Unterstufe nicht sein.

2) Vgl. Kroymann a. O. 133f. Regenbogen, Denkschrift S. 8ff.

Zu diesen Übungen treten die schriftlichen Arbeiten. Gleich auf der Unterstufe werden in den Sprachkursen fortlaufend Übersetzungen in die Fremdsprache und aus ihr verlangt; daneben sollten schon bald, mindestens in der Mittelstufe, kürzere Semesterarbeiten über sprachliche Themata wie Wortgeschichte und dergleichen treten. In der Mittelstufe werden vielfach Interpretationen schriftlich eingereicht und wachsen sich manchmal zu umfangreichen Arbeiten aus. Für die Aufnahme in die Oberstufe wird eine wissenschaftliche Arbeit verlangt, auch muß während der Teilnahme an der Oberstufe jedes Mitglied eine Semesterarbeit liefern. Das ergibt eine beträchtliche Gesamtzahl von Arbeiten, zumal wenn schon während der Mittelstufe regelmäßig Ferienarbeiten geliefert werden. Es sollte keiner das Studium abschließen, ohne mindestens vier bis fünf ernstliche schriftliche Arbeiten gemacht zu haben. Bei der Stellung der Themata muß nicht nur der Wechsel der Sachgebiete, sondern auch der der Methoden beachtet werden, so daß jeder Student einmal in Wortgeschichte, Textkritik, Analyse, literarhistorischem Vergleich usw. gearbeitet hat. Auch auf diesem Gebiet geschieht heute sehr viel; aber auch hier mangelt es an etwas strafferer Zusammenfassung: all diese Arbeiten müßten offiziell gesammelt und den Universitätspapieren des Studenten beigefügt werden. Das erleichtert schon die Stellung weiterer Themata; aber es ist doch auch ein sehr berechtigtes Verlangen, wenn die sächsischen Studentenschaften[1]) bei allen Prüfungen die selbständigen Leistungen des Studenten berücksichtigt sehen wollen, die während der Studienzeit zustande gekommen sind.

Die Organisation des Seminars beruht auf der Scheidung von drei Stufen. Sie wird durch Aufnahmearbeiten erreicht, für die Oberstufe wurde diese Forderung schon erwähnt; die Zulassung in die Mittelstufe ist an eine Prüfung geknüpft, die meist in einer Klausurarbeit (Übersetzung eines mittelschweren Textes ins Deutsche) besteht; die Unterstufe steht dem Anfänger vom ersten Semester an ohne weiteres offen. Es besteht der Plan, die Aufnahmeprüfung in die Mittelstufe zu einem regelrechten Zwischenexamen[2]) auszubauen, dessen Bestehen Bedingung für die Zulassung zur Staatsprüfung ist. Eine Verpflichtung, in eine der Seminarstufen einzutreten, besteht nicht; die für das Staatsexamen erforderten Nachweise sind leicht zu ersitzen durch Teilnahme an einem kleinen Bruchstück des ganzen Seminaraufbaus. Aber der Wunsch nach solcher Verpflichtung ist kaum laut geworden; praktisch wird der Student durch den ganzen Studiengang fast zwangs-

1) Denkschrift (s. o. S. 103 Anm. 1) S. 31. — Die bürokratischen Schwierigkeiten lassen sich überwinden.

2) Jacoby, Die Universitätsausbildung der klassischen Philologen, Leipzig 1925, S. 49f. Kroymann, diese Ztschr. 1928, S. 134. Vor allem Regenbogen, Denkschrift S. 13ff.; zustimmend jetzt auch Spranger aO. 25f. Die Einwendungen der sächsischen Studentenschaft (Denkschrift S. 32) erledigen sich dadurch, daß die Zwischenprüfung sich nur auf das *sprachliche Können* erstrecken soll. Damit ist auch ein Teil der Bedenken zu beheben, die W. Mommsen geltend gemacht hat (vgl. Dt. Philologenblatt 1930, Nr. 45, S. 703); ein Stufenbau in den Vorlesungen ist wenigstens in der Philologie nicht nötig, das Zwischenexamen ist schon heute in der Aufnahmeprüfung für die Mittelstufe vorhanden, neu ist nur die Vorschaltung als Bedingung des Staatsexamens. — Ein wirkliches Problem liegt in der doch wohl unentbehrlichen Einheitlichkeit im ganzen Reich.

läufig ins Seminar hineingezogen — allerdings nicht immer rechtzeitig; manchem vergehen die ersten ein oder zwei Semester, bis er Fühlung gewonnen hat, ohne Seminarübungen. Übrigens wäre es ja leicht durchführbar, für das Staatsexamen ein Minimum von drei oder vier Seminaren obligatorisch zu machen.[1]) Obligatorisch ist dagegen schon heute nicht nur regelmäßiger Besuch und Mitarbeit in der einmal belegten Übung, sondern auch Teilnahme an allen Veranstaltungen einer Stufe, also in der Oberstufe sowohl an der griechischen wie der lateinischen Interpretation, in der Mittel- und Unterstufe auch an den Sprachkursen, Übungen der Nachbarfächer, Colloquien usw.[2]) Eine Ausnahme machen nur die Studierenden, die Lateinisch treiben ohne gleichzeitiges griechisches *Studium* (Griechisch *können* müssen sie selbstverständlich); sie sind von den griechischen Veranstaltungen auf Wunsch befreit.[3])

Die Zahl der Seminarkurse ist, zumal auf der Unterstufe, so groß, der Seminarunterricht zeitlich so ausgedehnt, daß von erfahrenen Dozenten schon oft gegen diese Belastung des Studenten Bedenken erhoben worden sind. Hier droht gewiß eine Gefahr. Aber schließlich handelt es sich um eine Entwicklung, die im wesentlichen zwangsläufiges Ergebnis der heutigen Situation ist. Verglichen mit der Belegung der Tagesstunden, die in andern Fächern obligatorisch ist, kann man die Stundenzahl auch bei dem obengeschilderten vollen Seminarbetrieb wohl erträglich nennen. Rechnet man eine angemessene Zahl von Vorlesungen hinzu, so bleiben immer noch die meisten Nachmittage und alle Abende für private Arbeit. Denn freilich, auf diese private Arbeit kommt es an; auf ihre Anregung, Lenkung und Förderung ist der ganze Universitätsunterricht ausgerichtet. Und wenn das Semester den Studenten zwingt, sich über eine größere Zahl von Gebieten hin auszubreiten, so geben die Ferien die Gelegenheit zur Sammlung und Konzentration auf einen Hauptgegenstand. Denn man darf die Ferien bei solchen Überlegungen nicht außer acht lassen — wenn auch heute manchmal vergessen wird, daß in ihnen ein Hauptteil des Studiums liegt.[4]) Sehr zweckmäßig wird durch Verlegung der größe-

1) Mehr ist nicht angängig, weil dem Begabten der Weg zu eigenwilliger Gestaltung des Studiums offenbleiben sollte. Nötig aber wäre es, daß nicht Testate, sondern Seminar-Zeugnisse verlangt würden; und diese dürfen nicht über einzelne Kurse, sondern über die Gesamtheit aller Kurse, die je zu einer Seminarstufe gehören, ausgestellt werden (mit Sonderregelung für die Nurlateiner); sie müßten — entsprechend der Forderung des Preuß. Philologenverbandes Dt. Philol. Bl. 1931, 35 — ein 'eingehendes und begründetes Urteil über die wissenschaftliche Mitarbeit und Befähigung' enthalten.

2) Die Praxis hat einen Weg gefunden, diesen in den meisten Fällen sehr heilsamen Zwang elastisch zu handhaben: in der Institution des 'außerordentlichen Mitglieds'. Das sind in der Regel solche Studierende, die bereits ordentliches Mitglied der betreffenden Stufe waren und in einem weiteren Semester von der einen oder andern Veranstaltung entlastet werden können.

3) Die 'Nurlateiner' stellen schwierige Probleme, die gesondert zu behandeln sind; vgl. auch Gnomon 1931, H. 3.

4) Ein wirkliches Studium ist nur da verbürgt, wo der Student seine ganze Zeit und Kraft der Wissenschaft widmen kann. Wird aus wirtschaftlicher Not ein wesentlicher Teil der Leistung dem Studium entzogen, so muß das zu schweren Mißständen führen, wo nicht überdurchschnittliche Begabung und Kraft (auch Körper- und Nervenkraft) den Ausfall wettmacht. (Mit Privatstunden, wenn sie nicht zu zahlreich sind, steht es anders; sie können unmittelbaren Gewinn auch fürs Studium eintragen.)

ren schriftlichen Arbeiten in die Ferien das Semester entlastet. Sehr schön wäre es und wohl des Versuches wert, in den Ferien mit einer studentischen Arbeitsgemeinschaft aufs Land zu gehen und sich dort in ungestörter Konzentration einem großen Gegenstand zu widmen, wie es Franz Boll getan hat und wie es, freilich mit etwas anderer Zielsetzung, in Schlesien und anderwärts geschieht.

Spranger fordert auch für die Kollegs eine durchgeführte Stufenbildung; dieselbe Forderung hatte für die klassische Philologie schon vor Jahren Jacoby entwickelt (aO. S. 35ff.). Hier gilt nun in besonderem Maße, was Spranger selbst hervorhebt, daß 'die Stufenbildung für jedes Fach ganz individuell' ist und folglich für jedes Fach 'neu und originell durchdacht' werden muß. Mir scheint nämlich für die klassische Philologie eine regelmäßige Anfängerstufe in den Kollegs nicht angebracht zu sein, wie sie denn wohl nirgends auch nur im Ansatz vorhanden ist. Was der Anfänger braucht, ist praktische Anleitung, Einführung in die *Technik* des Studiums: dafür sorgen neben der oben besprochenen Studienberatung die Übungen. Im übrigen aber soll und muß er sofort ins Hauptkolleg. Gewiß, hier wird er manches nicht sofort bis zum letzten verstehen — aber der Gang des Studiums ist ja überhaupt nichts anderes als ein allmähliches Reifen, Aufschließen und Erweitern des Verständnisses; dieser Prozeß ist individuell so verschieden, daß er sich in den Kollegs, wo im Gegensatz zu den Übungen die ständige Kontrolle fehlt, nicht in einem schematischen Stufenbau von leichter zu schwerer organisatorisch einfangen läßt. Wer sich nicht den Weg in das Verständnis einer wissenschaftlichen Darbietung erobern kann — es handelt sich bei den Kollegs ja nicht um Geheimwissenschaft, und die Seminare geben überall Hilfen und Brücken —, der gehört nicht auf die Universität. Das Elementare, wissenschaftlich behandelt, ist ebenso schwer wie das 'Fortgeschrittenste'; und in der wissenschaftlichen Behandlung gibt es philologisch kein Mehr oder Weniger, sondern nur ein Ja oder Nein. Dem interpretierenden Forscher zu folgen, erfordert weniger spezielles Vorwissen als eine bestimmte Willenshaltung, die Haltung des intensiven Interesses und geduldigen Eindringens in den Gegenstand. Hierzu muß das Ohr geschult, die Kritik geschärft, alle Kräfte des Verstehens geweckt und gebildet werden. Das Interpretieren bleibt schließlich eine Kunst, und die lernt man nur durch Zusehen, Mitmachen und Selbstausüben.

Zwei Hauptaufgaben würden diesen Anfängerkollegs zufallen: Unterweisung in den Elementen der Wissenschaft und Vermittlung eines Gesamtüberblicks. Daß für die erste Aufgabe der Elementarschulung die Übung, die Unterstufe des Seminars das rechte Instrument ist, scheint mir zweifellos. Der Gesamtüberblick aber gehört gar nicht unbedingt in den Anfang des Studiums (Jacoby setzt ihn folgerichtig in die Mittelstufe); er kann für den Anfänger anregend, für den Fortgeschritteneren aber fruchtbarer sein. Gerade aber wenn eine solche Überschau — für die zweifellos von uns mehr geschehen müßte —, wie Spranger sagt, 'vom Zentrum eines jeden Faches aus' geleistet werden soll, darf sie nicht einem Collegedozenten überlassen bleiben. Einen 'Überblick', der feststehende Summen des Wissens zur Einverleibung anböte, gibt es in keiner lebendigen Forschung und

kann es bei der heutigen geistigen Lage weder in unsrer noch in den meisten andern Wissenschaften geben. Das alles führt auch für diese Aufgabe auf ein freies Kolleg; wenn es auch für Anfänger verständlich gehalten ist, so braucht dadurch in keiner Weise, wie man befürchtet hat, das Niveau zu sinken. Ich sehe vielmehr einen Vorteil darin, daß durch die Kollegs die Stufenteilung des Seminars ergänzt und korrigiert wird; denn jeder Stufenbau hat seine Grenzen und Unvollkommenheiten. Darum scheint es mir nicht ungefährlich, die Stufen durch tiefe Gräben zu trennen, die sich durch den ganzen Unterricht hinziehen; das starre 'College' müßte schließlich doch zu einer Verkürzung der Schul- oder Verlängerung der Universitätszeit führen (was beides unerwünscht, jedenfalls aber gegenwärtig undurchführbar wäre). Die elastische Verbindung von gestuftem Seminar und allen Stufen zugänglichem Kolleg ist eine Lösung, die zudem unter Vermeidung mechanischer Überorganisation eng an das Vorhandene anknüpfen kann.

Gegenüber früher zeigt die heutige Lehrform vor allem eine starke Zunahme der Übungen, auch der Interpretationsübungen. Das kann auf die Dauer nicht ohne Rückwirkung auf die Vorlesungen bleiben. Daß Vorlesungen nach wie vor unentbehrlich sind und nicht etwa völlig durch Übungen zu ersetzen, wird jetzt wohl allgemein zugestanden.[1]) Es hat nun den Anschein, daß die Interpretationskollegs mehr und mehr zu den eigentlichen Hauptkollegs werden.[2]) So rückt von Übung und Kolleg her die Interpretation mit Recht immer mehr in den Vordergrund. Damit muß aber die Aufgabenverteilung zwischen Übung und Kolleg erneut durchdacht werden. Da die Übungen mit ihrer arbeitsunterrichtlichen Methode die Technik der Interpretation vorwiegend am einzelnen Textstück zeigen und lehren, braucht die Vorlesung nicht mehr, wie es dem früheren Typus entsprach, fast ausschließlich auf die Einzelinterpretation verwendet zu werden; neben der zeitraubenden genauen Erklärung von Textstücken, die immer im Mittelpunkt bleiben wird, ist Raum gewonnen für eingehende Darlegung literarischer und geistiger Zusammenhänge. Es wäre zu fragen, wie weit durch eine derartige Gestaltung des Interpretationskollegs (und durch ein etwa als einstündiges Publikum gehaltenes 'Überblickskolleg') die literaturgeschichtliche Vorlesung, besonders soweit sie wesentlich Stoffdarbietung ist, ersetzt werden kann.

Wir sind damit schon zu den Gegenständen des Unterrichts gelangt und zu der Frage, welche Gebiete aus dem Gesamtbereich der Wissenschaft im Uni-

1) Kroymann, diese Ztschr. 1928, S. 135. Regenbogen, Denkschrift S. 33. Spranger, aO. S. 23: 'Unter den Reformvorschlägen taucht immer wieder die Forderung auf, die Vorlesungen abzuschaffen oder sie doch zugunsten der Übungen in die zweite Linie zu drängen. Es ist dies einer jener Gedanken, die jeder für vernünftig halten muß, bis ihn die Erfahrung über die Schwierigkeiten der Durchführung belehrt hat'. Die gleichen Erfahrungen scheinen auch die Pädagogischen Akademien zu machen, die doch ihre Unterrichtsorganisation ganz ab integro aufbauen.

2) Regenbogen, diese Ztschr. 1928, S. 153 sagt sogar, 'daß wir dem referierend darstellenden Kolleg gegenüber uns im ganzen nur skeptisch verhalten können'. Ich möchte eher glauben, daß ein großes Stück Darstellung, Literaturgeschichte usw. in die Interpretationskollegs hineinwächst, würde auch über das Recht des darstellenden Kollegs positiver denken.

versitätsunterricht vorzugsweise auszuwählen sind. Bezüglich der 'Stoffdifferenz' zwischen Schule und Universität ist die klassische Philologie in recht glücklicher Lage; die Forderung allerdings, alle Schulautoren auf der Universität in eigenen Kollegs zu behandeln, müßte dahin führen, daß im wesentlichen eben nur Schulautoren behandelt werden können — während gerade auch für die Berufsvorbildung ein Gesamtbild des Altertums unentbehrlich ist; ein Student, der mehr von Xenophon und Ovid als von Pindar und Lucrez gehört hätte, wäre auch für seine praktischen Aufgaben nicht richtig ausgebildet. Doch bleiben das Einzeldifferenzen, die gegenüber der Gesamtübereinstimmung nicht wesentlich ins Gewicht fallen. Auch methodisch zeigt sich immer deutlicher die Gemeinsamkeit von Schule und Universität, die zunächst und zuerst im sprachlichen Verstehen begründet ist[1]), in der Durchdringung des ganzen Unterrichts mit sprachlich-interpretatorischem Geist. Ich möchte in diesem Zusammenhang ein Wort für die vielgeschmähte Textkritik einlegen; nichts zwingt handgreiflicher zu bewußtem Erfassen aller sprachlichen Form als ein Text, der erst konstituiert werden muß, während ein als fertig geltender Text eben auch sprachlich viel leichter passiv hingenommen wird. Vorausgesetzt natürlich, daß es wirkliche, ernste Textkritik ist, nicht bloße Quisquilien; sie sollte ruhig schon auf der Unterstufe vorkommen und wird auch in den Kollegs immer ihre Stelle behalten.

Doch muß ich hier abbrechen, ohne näher auf die Gegenstände des Universitätsunterrichts einzugehen. Denn wie gelehrt wird, läßt sich vielleicht einigermaßen beschreiben; wollte man aber darstellen, was gelehrt werden soll, so müßte man im Abriß das Bild der Antike zeichnen, wie es die Wissenschaft heute sieht. Damit sind wir aber am erwünschten Endpunkt unserer Betrachtung; denn alle Studienorganisation schafft nur Vorbedingungen; Sinn hat sie nur, wo sie der Wissenschaft und ihrem Gegenstand zu freierer Entfaltung ihrer bildenden Wirkung helfen kann.

---

1) Regenbogen, Denkschrift S. 5f.

CAESARS STIL

Von Hans Oppermann

Wir waren Schüler und saßen in Tertia. Caesars Gallischer Krieg war das erste lateinische Buch, das wir in Händen hielten. Schlecht und recht schlugen wir uns mit Vokabeln und Konstruktionen herum, wir überwanden Hindernisse wie Partizipien und oratio obliqua. Wir sahen Modelle bauchiger Veneterkoggen und des — uns ach so unverständlichen — technischen Wunderwerkes der Rheinbrücke. Wir betrachteten grellbunte Tafeln, auf denen ein römischer Feldherr von einer regelmäßigen Erhöhung herab eine Ansprache hielt an Soldaten, bei denen die exakte Zeichnung der Bewaffnung die Hauptsache war. Korngelbe Legionsadler, graue Lanzen und Schwerter umrahmten die lehrreiche Szene. Ein anderes Bild zeigte in einem Grau, von dem man nicht wußte, ob es auf Kosten des jahrzehntealten Staubes oder des Druckers kam, römische Wachttürme vor Alesia. Ihr Holz- und Flechtwerk stand gegen einen flockigen Himmel, indes zu ihren Füßen zugespitzte Pfähle in trichterförmigen Gruben einem imaginären gallischen Feinde entgegendrohten. So lasen wir von Caesars Kampf mit den Helvetiern, von seinem Siege über Ariovist, von der Eroberung des Belgierlandes, lasen und — vergaßen. Nur Kasusregeln und Technik des Konstruierens, Kenntnis militärischer und politischer Wendungen retteten sich in höhere Klassen hinüber. Und doch, einmal geschah es, daß vor dem lernenden Geiste des Knaben plastisch dieses Bild entstand: unter einem düstern Himmel, an dem zerfetzte Wolken über den bleichen Mond jagen, fließt rasch und breit ein Strom. Ihn entlang verliert sich beiderseits ein Wall in Nacht, hie und da durch Bastionen unterbrochen. Jetzt lösen sich aus dem Dunkel des jenseitigen Ufers Kähne und Flöße. Wilde Gestalten schwingen auf ihnen ihre Waffen. Am Wall laufen Soldaten zusammen, Geschosse fliegen hin und wieder, und rasch, wie sie gekommen, verschluckt die Nacht die Angreifer. 'Die Helvetier versuchten auf zusammengekoppelten Kähnen und auf mehreren hierfür angefertigten Flößen, zum Teil auch durch die Furten der Rhone, da wo die Tiefe am geringsten war, bisweilen bei Tage, häufiger bei Nacht durchzubrechen. Durch das Bollwerk der Verschanzung, durch das Zusammenlaufen der Soldaten und ihre Geschosse vertrieben, standen sie von diesem Vorhaben ab.' War es ein zündendes Wort des Lehrers, war es die glückliche Disposition eines Augenblickes, die diesen Satz in der Phantasie des Knaben zum geschauten Bild werden ließ? Ich weiß es nicht. Aber das Bild blieb und hat mich durch die Jahre begleitet. Und wenn ich heute von dem sprechen soll, was Caesars Größe und Bedeutung als Schriftsteller ausmacht, so kann ich es mir nicht versagen, diese Erinnerung früher Kindheit wachzurufen. Denn irgendwie scheint sie mir zur Sache zu gehören: aus einem Werke, das im wesentlichen nur als Substrat der Spracherlernung empfunden wurde, vermochte doch ein Satz die kindliche Vorstellungskraft so zu reizen, daß sein Inhalt sich für immer als lebendige Wirklichkeit dem geistigen Auge darstellte.

Anmerkung: Vortrag gehalten im philosophisch-historischen Verein Heidelberg.

Die Aufgabe des Philologen gegenüber Caesar ist notwendig verschieden von der des Historikers. Dieser untersucht, wie Caesars Wesen sich in politischen und militärischen Taten manifestiert, er schildert den Feldherrn und Eroberer, den Staatsmann und Organisator, den Gründer höchster Macht auf Erden, die fortan seinen Namen trägt. Die beiden Werke, in denen Caesar selbst seine Taten berichtet, sind ihm wichtig als Primärquelle. Denn hier spricht nicht ein beliebiger Augenzeuge, sondern der Mann, der die Ereignisse bestimmend beeinflußte. Aber wie allen seinen Quellen naht der Historiker auch ihnen mit der Waffe der Kritik, und wo er Caesar auf einer Unwahrheit zu ertappen glaubt, verwirft er seinen Bericht mit harten Worten. Denn nicht was Caesar sagt — wovon er spricht, ist ihm in erster Linie wichtig. Er will die Ereignisse feststellen, wie sie wirklich gewesen sind. In ihnen erkennt er Stempel und Prägung Caesars, von ihnen aus sucht er zu ergründen, was Caesar eigentlich gewesen ist.

Anders der Philologe. Sein Name schon bezeichnet ihn als Freund des Wortes. Er lebt des Glaubens, daß das Wort die köstliche Waffe ist, die menschlichem Geiste gegeben wurde, sich auszudrücken. Nun ist fast alle politische Größe des Altertums stumm. Themistokles und Perikles, Alexander, Hannibal und Scipio erkennen wir nur aus dem, was sie wirkten. Caesar aber redet nicht nur durch Taten, sein Wort spricht heute noch lebendig zu uns, wie es vor zweitausend Jahren zu seinem Volke sprach. Das dünkt den Philologen kostbarer Besitz. Auch für ihn sind Caesars Schriften nicht letzter Wert der Erkenntnis. Er weiß, daß sie nur ein Medium unter anderen sind, in denen Caesar Gestalt gewann, und daß er die anderen nicht vernachlässigen darf. Aber die Schriften tragen für ihn den stärksten Wertakzent. Zu sehen, wie sich Caesars Wesen in Caesars Wort spiegelt, das ist eigentlich philologische Aufgabe.

* * *

Einer der größten lebenden Wortkünstler hat Stil definiert als 'eine geheimnisvolle Verbindung des Sachlichen mit dem Persönlichen'. Wollen wir Caesar aus seinen Schriften erkennen, so müssen wir versuchen, diese Verbindung nach Möglichkeit aufzulösen, Sachliches und Persönliches zu scheiden. Dabei wäre es falsch, wollten wir das Sachliche unmittelbar dem Stoff gleichsetzen. Wenn der antike Mensch es unternimmt, dem zum Gedanken geformten Geist als Rede Ausdruck zu verleihen, so geht er von vornherein stärkere Bindungen ein, als sie die moderne, individualistisch orientierte Stilauffassung kennt. Eine der stärksten unter ihnen ist die Gattung, das Genos. Durch dessen Wahl legt sich der antike Schriftsteller auf bestimmte Gesetze der gesamten Form, nicht nur des sprachlichen Ausdrucks fest, Gesetze, deren Inhalt er umbiegen, erweitern, bereichern mag — denn das Genos ist lebendige Gestalt, nicht tote Regel —, deren ausgemessene Grenzen er aber nie überschreitet. Erst innerhalb des Genos wirkt das Persönliche sich aus.

Die Frage nach der literarischen Gattung von Caesars Werken scheint leicht zu beantworten. Sie gehören nicht zur kunstmäßigen Geschichtsschreibung, zur historia, Handschriften und antike Zeugen bezeichnen sie übereinstimmend

als commentarii. Bei der Vieldeutigkeit dieses Begriffes beginnen aber erst hier die eigentlichen Schwierigkeiten. Eine Übersetzung des griechischen 'hypomnema', bezeichnet commentarius ursprünglich jede schriftliche Aufzeichnung, die der Stütze des Gedächtnisses dient. So heißt das Kollegkonzept, die Unterlage des Lehrvortrages in der Schule, ebenso wie die Notizen, in denen der Schüler den Vortrag festhält, die Kollegnachschrift. Aber das hypomnema dient nicht nur der Vorbereitung mündlicher Rede. Ebenso wird der vorläufige Entwurf jedes schriftstellerischen Werkes bezeichnet, die Kladde, der Brouillon oder wie man es sonst nennen will. Davon wird noch die Rede sein. Im öffentlichen Leben dagegen bedeuten diese Worte verschiedene Aktenstücke, das Hof- und Amtsjournal der hellenistischen Könige und Beamten, die Aufzeichnungen, die sich der Magistrat der römischen Republik über seine Amtsführung macht, und schließlich die Dienstberichte, die die römischen Provinzialstatthalter dem Senat einreichen. Was alle diese Bedeutungen und viele andere zusammenhält, das ist der gemeinsame Gegensatz zum endgültig ausgeformten literarischen Werk, das durch den Buchhandel der Öffentlichkeit übergeben wird. Anders als dieses erheben Kommentarien jeder Art nicht den Anspruch auf vollendete sprachliche Gestaltung, die Formlosigkeit ist ihr gemeinsames Prinzip, der Inhalt steht im Vordergrunde.

Hypomnema und commentarius dienen ursprünglich privaten Zwecken oder denen eines kleinen Kreises, einer Schule, eines Hofes, eines Archives. Caesars Werke aber sind von vornherein für die Öffentlichkeit bestimmt. Wenigstens das Bellum Gallicum — das Bellum civile ist unvollendet — wurde sofort nach seiner Fertigstellung buchhändlerisch publiziert. Hier liegt also, ähnlich wie beim offenen Brief, die Verwendung einer privaten Form für die Öffentlichkeit vor. Um den Sinn dieser Übertragung zu verstehen, ist es nötig, die spezielle Bedeutung von commentarius bei Caesar festzustellen. Die Frage nach der literarischen Gattung spitzt sich zu zur Frage der Wortinterpretation. Sie lautet: Welche der vielfachen Bedeutungen von commentarius hat Caesar angewandt, wenn er seine Schriften so benennt?

Zwei Deutungen sind vorgeschlagen. Die eine faßt commentarius als Dienstbericht und nimmt an, Caesars Werke ahmten diese nach.[1]) So soll sich die Einteilung nach Jahren erklären, da die Prokonsuln ihre Rapporte jährlich erstatteten. Von hieraus sei es auch zu verstehen, daß das Bellum Gallicum stadtrömische Ereignisse kaum erwähnt und von den politischen Konsequenzen von Caesars Siegen überhaupt schweigt. Der Dienstbericht habe sich auf die eigene amtliche Tätigkeit des Prokonsul beschränkt, die politische Ausmünzung seiner Erfolge sei Sache von Senat und Volk gewesen. Eine scheinbare Stütze hat diese Auffassung durch eine Beobachtung Eduard Nordens gefunden. Ohne die Hypothese selbst anzunehmen, verglich er Berichte des Prokonsul Cicero mit Caesar und stellte weitgehende Ähnlichkeiten fest.[2]) Aber ebenso groß sind die Unterschiede. Cicero spricht in der ersten Person, Caesar in der dritten. Wie es im Aktenstück natürlich

1) Klotz, Caesarstudien (1910) 13.

2) Norden, Germanische Urgeschichte² (1920) 87ff. Vgl. auch Gercke-Norden, Einl. i. d. Altertumswiss. I³ 4, 39.

ist, gibt Cicero häufig genaue Daten, bei Caesar sind sie äußerst selten. Sie haben stets kompositionelle Funktion, dienen der Unterstreichung eines entscheidenden Ereignisses. So beim Auszug der Helvetier, dem Beginn der gallischen Feldzüge, beim senatus consultum ultimum, das den Bürgerkrieg eröffnet, und bei Caesars Übergang von Italien auf den Balkan. Aber auch die anderen Gründe, die man zugunsten der Dienstberichtshypothese vorgebracht hat, halten nicht Stich. Die Jahreseinteilung ist beim Übergang von Buch II auf III des Gallischen Krieges durchbrochen, wieder aus kompositionellen Gründen. Caesar erzählt den erfolglosen Zug eines Unterfeldherrn, der ins zweite Kriegsjahr fiel, erst im dritten Buche, um nicht die Fanfare des Belgiersieges zu dämpfen, mit dem Buch II abschließt. Stadtrömische Ereignisse fehlen nicht völlig. Von den politischen Konsequenzen seiner Siege schweigt Caesar allerdings, wohl aber erwähnt er die Dankfeste, die der Senat erst auf Grund der Dienstberichte beschloß, die hier also keinen Platz hatten. Völlig unanwendbar ist diese Auffassung auf das Bellum civile: der revolutionäre General konnte keinen Dienstbericht erstatten. Das Altertum schließlich hat die Kommentarform anders verstanden. Sueton kennt auch Caesars Dienstberichte, setzt sie aber zu den Kommentarien nicht in Beziehung. Er schließt sich vielmehr dem Urteil Ciceros an, der von Caesar sagt: 'Er wollte, daß andere vorbereitet fänden, woraus die schöpfen könnten, die ein Geschichtswerk schreiben wollten.' Und ähnlich urteilt Hirtius: '(Caesars Kommentarien) sind publiziert, damit den Schriftstellern nicht die Kenntnis solcher Taten fehle.'

An diese Sätze knüpft die zweite Deutung an, die Caesars Schriften als 'Rohmaterial für den eigentlichen Historiker' faßt. Sie kommt der Wahrheit näher als die Dienstberichtshypothese, enthält aber in dem Begriff 'Rohmaterial' die Übertragung einer modernen Kategorie auf das antike Werk, die zu Schiefheiten führt. Wollen wir Cicero und Hirtius richtig verstehen, so müssen wir mit antiken Anschauungen an ihre Worte herantreten.

In seinem Buche 'Wie man Geschichte schreiben soll' schildert Lukian das Entstehen eines antiken Geschichtswerkes. Am Anfang steht die möglichst vollständige und zuverlässige Sammlung des Stoffes. Aus ihm fertigt der Schriftsteller ein hypomnema, d. h. einen Körper, der noch unschön und ungegliedert ist. Dann erst macht er aus dem hypomnema das kunstmäßige Geschichtswerk, erzeugt Schönheit durch Herstellung der richtigen Verhältnisse, gibt durch die Diktion Farbe, rhythmisiert und figuriert. Hier liegt die eigentliche Aufgabe des Historikers. Die Form ist die Hauptsache. Nicht was gesagt wird, sondern wie es gesagt wird, ist entscheidend. Wie der Bildhauer aus dem gelieferten Stoff das plastische Kunstwerk schafft, so sind die Ereignisse für den Historiker nur das von ihm unabhängige Material, aus dem er das schöne Literaturwerk gestaltet. Das Werden eines antiken Geschichtswerkes durchläuft also drei Stufen: Materialsammlung — hypomnema — kunstgemäßes Werk. Das hypomnema, der commentarius steht in der Mitte. Vom Rohstoff her gesehen ist er schon Form, vom endgültigen Werk aus betrachtet ist er Unform, Stoff. Indem er das Material in eine vorläufige Form bringt, die noch nicht die künstlerischen Ansprüche des voll-

endeten Werkes erhebt, will er nichts sein als zum Kunstwerk präformierter Stoff, potentielle historia. Dabei brauchen nicht alle drei Stufen das Werk eines Mannes zu sein. Cicero bittet den römischen Historiker Lucceius um eine Darstellung der catilinarischen Verschwörung, erklärt sich aber bereit, die dafür nötigen commentarii selbst zu fertigen. Noch mehr Personen sind beteiligt an der Vorbereitung der Geschichte des Partherkrieges, den Lucius Verus, der Mitkaiser Mark Aurels, führte. Wenn er zu diesem Zwecke seinem Lehrer Fronto Abschriften seiner Reden und Briefe und Zeichnungen anbietet, zugleich aber auch commentarii von seiner und seiner Feldherrn Hand, so ist die Grenze zwischen der Sammlung des Materials und seiner Präformierung verwischt. Dem Historiker aber bleibt nur die Aufgabe der endgültigen formalen Gestaltung: den Stoff bieten ihm andere teils roh, teils vorgeformt dar.

Fassen wir Caesars commentarius in diesem Sinne als präformiertes Geschichtswerk, so entfallen die Schwierigkeiten der Dienstberichtshypothese. Die dritte Person erklärt sich daher, daß 'die eigentlich schriftstellerische Leistung dem Verarbeiter zufällt'. Die Jahreseinteilung lag nahe, ihr haftet aber jetzt nicht mehr der mechanische Zwang an, den die Fiktion eines Dienstberichtes ausüben mußte. Aus kompositionellen und anderen Gründen kann Caesar von ihr abweichen. Ebenso steht die Begrenzung des Stoffes in seinem eigenen Ermessen. Er schildert den Gallischen Krieg. Deshalb schweigt er von Rom und den Folgen seiner Siege. Aber wieder fehlt jeder Zwang, und er kann Ereignisse außerhalb der Kriegführung einbeziehen, soweit sie diese beeinflussen, er kann auch die Dankfeste erwähnen, um einzelne Bücher wirkungsvoll zu schließen. Die aktenmäßige Notwendigkeit genauer Datierung ist nicht mehr vorhanden. Scheiterte schließlich die Dienstberichtshypothese am Bellum civile, so ist diese Deutung auf beide Werke anwendbar.

Damit tritt schließlich Caesars schriftstellerisches Werk aus der Isolierung, in der es uns infolge der Erhaltung der römischen Literatur erscheint, und gewinnt Anschluß an die Tradition einer bestimmten literarischen Form. Der antike Künstler, der antike Schriftsteller sind fast nie 'Narren auf eigene Hand', stets erwächst ihr Werk aus der Verbindung aus Überkommenem und Eigenem. Auch Caesar hat die literarische Gestalt seiner Schriften nicht neu erfunden. Wenn man von älteren unsicheren Beispielen, wie dem Buche des Cimbernsiegers Catulus über sein Konsulat, absieht, sind seine unmittelbaren Vorgänger Cicero und Sulla. Sullas umfangreiche Memoiren trugen wahrscheinlich den Titel commentarii. Cicero nennt selbst so die Darstellung seines Konsulats, die er auf Griechisch verfaßte. Bei beiden aber tritt der Sinn der Form auch äußerlich zutage. Denn in beiden Fällen wendet sich der commentarius an einen bestimmten Adressaten — der Sullas an Lucullus, der Cicero an Poseidonios — mit dem ausdrücklich ausgesprochenen Zwecke der Verwendung für eine historia. Bei Caesar fehlt diese Widmung. Das ist eine Neuerung, die mehr bedeutet als das Aufgeben einer Äußerlichkeit. Bei Cicero und Sulla ist die Kommentarform Fiktion. An bestimmte Personen zu einem bestimmten Zwecke gerichtet, tun diese Kommentarien so, als wären sie allein für diese bestimmt und nur durch Zufall zur Kenntnis eines

breiteren Publikums gelangt. So täuschen sie eine Intimität vor, die den Leser düpieren soll. Von Sulla wissen wir, daß er pro domo schrieb und es mit der Wahrheit nicht allzu genau nahm. Und wenn wir von Cicero Ähnliches vermuten, werden wir ihm kaum zu nahe treten. Die Kommentarform aber schien geeignet, diese Tendenz mit dem Schein der Wahrheit zu umkleiden. Ich betonte schon, daß bei der historia die Form die Hauptsache ist. Nicht der Begriff der objektiven Wahrheit — für uns das Ideal des Historikers — steht obenan, die ästhetischen Gesichtspunkte sind ihm übergeordnet. Um ihretwillen ist es dem Historiker erlaubt, mit der Wahrheit freier zu schalten, wenn er dadurch eine Pointe wirkungsvoller gestalten kann. Die Stiltheorie rechnet die Geschichte zur Rhetorik, und zwar zur panegyrischen. Quintilian warnt den Redner vor zu engem Anschluß an die Geschichtsschreibung: sie stehe der Poesie am nächsten, sei ein Gedicht in Prosa. Der commentarius dagegen erhebt nicht den Anspruch auf eine bestimmte ästhetische Höhenlage. Damit entfallen auch die Freiheiten gegenüber der Wahrheit, die sich aus ihr ergeben. Es gehört zum ursprünglichen Wesen des commentarius, die Ereignisse so zu schildern, wie sie in Wirklichkeit gewesen sind. Wenn also Cicero und Sulla die Kommentarform fingieren, so wollen sie das Urteil des Lesers vorgreifend beeinflussen. Das erreichen sie, indem sie ihre Schriften an bestimmte Personen richten. Widmung, Fiktion, verschleierte Tendenz stehen in Wechselbeziehung und bedingen sich gegenseitig. Caesar verschmäht die Fiktion und damit eine Täuschung des Lesers, die sie beabsichtigte. Aber die Folgen seiner Neuerung reichen noch weiter. Ursprünglich empfing der commentarius den Sinn seiner Existenz nur von dem Kunstwerk, das präformiert in ihm lag. Das ist bei Caesars Vorgängern so weit verflüchtigt, daß es nur noch im Äußerlichen, Formalen in Erscheinung tritt. Caesars commentarius aber deutet überhaupt nirgends mehr die Möglichkeit an, historia zu werden. Er löst ihn aus der feststehenden Reihe Stoff — hypomnema — historia und macht ihn autonom. Hier ist der commentarius eine Literaturgattung, die selbständig, mit eigenem Gewicht neben die historia tritt. Die Zeitgenossen haben diese Verselbständigung des commentarius und ihre Bedeutung sofort empfunden. Cicero sagt im Anschluß an die vorhin zitierten Worte: 'vernünftige Menschen hat er vom Schreiben abgeschreckt', und nach Hirtius war dies die allgemeine Auffassung: '(Caesars commentarien) werden allgemein so beifällig aufgenommen, daß den Schriftstellern hier eine Gelegenheit genommen erscheint, nicht geboten.'

* * *

So ergibt die Analyse der literarischen Gattung, die Caesar für seine Schriften gewählt hat, die Verselbständigung, das Endgültigwerden der Kommentarform. Ihre Auswirkung werden wir am ehesten da zu suchen haben, wo sich commentarius und historia unterscheiden. Wie ich schon genauer darlegte, sind die Hauptunterschiede, in enger Wechselbeziehung stehend, anspruchslose sprachliche Form und größere Glaubwürdigkeit. Wenn Caesars Werke trotzdem noch vielfach als Tendenzschriften gelten, so erweist die Untersuchung ihrer Gestalt eher das Gegenteil. Aber wir brauchen uns mit diesen Allgemeinheiten nicht zu begnügen. Wenig-

stens bei einem der caesarischen Werke, beim Bellum civile, können wir seine Darstellung mit dem Rohstoff der Tatsachen vergleichen. In der Korrespondenz Ciceros und seiner Zeitgenossen besitzen wir ein Urkundenmaterial, das es uns ermöglicht, die wirklichen Ereignisse fast Tag für Tag festzustellen.

Ein solcher Vergleich ergibt in der Tat mehr oder minder starke Abweichungen Caesars von der Wirklichkeit. Sie bewegen sich in zwei Richtungen. Caesar hat die tatsächlichen Ereignisse teils vereinfacht, teils ihre zeitliche Reihenfolge verändert. Zunächst ein Beispiel für die Vereinfachung, für dessen Verständnis ich kurz einige sachliche Angaben vorausschicken muß.

In den diplomatischen Kämpfen, die dem Bürgerkriege vorausgingen, hat Caesar versucht, sein Ziel, die Herrschaft über den römischen Staat, auf dem legalen Wege der Konsulwahl zu verwirklichen. Die Gegner wollen das mit allen Mitteln verhindern. Der Weg, den sie dabei einschlagen, ist folgender: sie suchen, Caesar zur Niederlegung seines gallischen Kommandos zu zwingen, bevor er das Konsulat antritt. Auf diese Weise soll zwischen Kommando und Amt ein zeitlicher Zwischenraum gewonnen werden, in dem man Caesar durch einen Rechenschaftsprozeß politisch kaltstellen kann. Dabei sind die rechtlichen Grundlagen so vieldeutig, daß beide Parteien sich auf verschiedene Gesetze berufen können. Um den zeitlichen Anschluß des Amtes an das Kommando zu sichern, macht Caesar immer wachsende Konzessionen. Zuletzt gibt er ihn sogar auf, und erklärt sich bereit, sein Heer zu entlassen, wenn nur Pompeius ein Gleiches tut. Aber auch das wird abgelehnt. Der Senat erkennt Caesar das Kommando ab. Im Weigerungsfalle wird er zum Staatsfeind erklärt. So ist es den Gegnern gelungen, Caesar das Stigma des Revolutionärs anzuheften. Aber auch nach Kriegsausbruch hat er versucht, gestützt auf seinen beispiellos raschen Vormarsch, durch Verhandlungen auf den legalen Weg der Konsulwahl zurückzulenken. Der letzte dieser Versuche ist die Mission des Numerius Magius. Caesar hatte diesen, einen feindlichen Ingenieuroffizier, gefangen genommen und entläßt ihn sofort zu Pompeius mit der Botschaft, dieser möge ihn in Brundisium erwarten und ihm eine Unterredung gewähren. Eine solche persönliche Aussprache werde dem Staate mehr nützen als alle Verhandlungen durch Mittelsmänner. Als Caesar vor Brundisium eintrifft, kehrt Magius mit Friedensvorschlägen des Pompeius zu ihm zurück. Caesar erwidert sie auf demselben Wege. Dann antwortet Pompeius nicht mehr.

Im Bellum civile ist dieses Hin- und Hergehen des Magius vereinfacht. Caesar erzählt seine Gefangennahme und Entsendung. Vergeblich wartet er auf seine Rückkehr. Obwohl seine Kriegshandlungen dadurch verzögert werden, hält er am Verhandlungswillen fest und macht einen letzten Versuch durch neue Gesandte, die von Pompeius endgültig abschlägig beschieden werden. Hier ist also die Rückkehr des Magius und seine erneute Entsendung fortgefallen. Caesar bietet die Hand zum Frieden, Pompeius ergreift sie nicht. Ehe man aber diese Vereinfachung als Tendenz wertet, muß man sich fragen, ob sie den Sinn der Vorgänge verfälscht. Aus dem, was ich über die Verhandlungen vor Ausbruch des Bürgerkrieges andeutete, ergibt sich, daß Caesar ein wirkliches Interesse daran hatte, das Odium des Revolutionärs abzuwerfen und in legale Bahnen zurückzukehren.

Deshalb sind seine Verhandlungen auch nach Kriegsausbruch ernst gemeint. Die Gegner aber wollen die bewaffnete Auseinandersetzung. Das zeigt die Erklärung zum Staatsfeind. Sie wissen wohl, daß hier die einzige Möglichkeit liegt, Caesars Alleinherrschaft zu verhindern. Die Verhandlungen haben für sie nur den Zweck, Caesars militärische Erfolge auf diplomatischem Wege wett zu machen. Noch hofft Pompeius, den Krieg zu gewinnen, gestützt auf seine eigentliche Hausmacht, den Osten. Aber er braucht Zeit, ihn zu organisieren, deshalb hält er Caesar hin. Caesar ist es ernst um den Frieden, Pompeius nicht, so daß dieser es schließlich ist, der die Verhandlungen abbricht. Deshalb haben die Missionen Caesars und des Pompeius an Magius nicht denselben Sinn. Sie entspringen verschiedenen Motiven und sind verschieden zu beurteilen. Ihre einfache Darstellung barg die Gefahr, daß diese Unterschiede verwischt wurden, und eine lange Auseinandersetzung wäre nötig gewesen, um die beiderseitigen Motive festzustellen und zu klären. Diesen Weg kritischer Analyse der Oberfläche ist Caesar nicht gegangen. Er vereinfacht und berichtet nur, was wichtig ist und weiter wirkt: des Magius Gefangennahme und Entsendung, die retardierende Wirkung auf die Operationen, seinen letzten Versuch und Pompeius' endgültige Ablehnung. Aber durch diese Vereinfachung wird die Wahrheit nicht verschleiert, sondern herausgearbeitet. So wird klar, wo Wille zum Frieden war, wo nicht, eine Erkenntnis, die die mechanische Nacherzählung zu trüben geeignet war. Caesar schildert nicht in der Art des emsigen Chronisten, der in kleinlicher Objektivität alles Geschehene aufzeichnet. Er steht über den Dingen und schaut durch sie hindurch bis dahin, wo die treibenden Kräfte sichtbar werden. Er beherrscht sie als Darsteller ebenso, wie er sie als Politiker wirkte. Diese seine Einsicht leitet er aber nicht durch kritische Analyse ab, er gibt sie einfach durch das Medium der Darstellung, die die Wahrheit aussagt.

Allerdings werden hier die Vorgänge in einer Weise verdeutlicht, die zu Caesars Gunsten spricht. Wer deshalb glaubt, an der Annahme einer Tendenz festhalten zu sollen, der sei auf ein anderes Beispiel verwiesen. Die ersten sieben Kapitel des Bürgerkrieges schildern die Senatsdebatten über Caesars letztes Angebot, dessen Inhalt ich oben skizzierte. Unerwähnt bleiben private Verhandlungen, die an zwei senatsfreien Tagen durch Cicero geführt wurden. In ihnen ist Caesar zu neuen, weitgehendsten Konzessionen bereit gewesen. Aber sie blieben ohne Ergebnis. Deshalb schweigt Caesar von ihnen. Wäre es ihm nur darauf angekommen, seinen Friedenswillen in das hellste Licht zu rücken, er hätte hier die beste Gelegenheit gehabt. Doch schien ihm seine Stellungnahme schon durch sein offizielles Angebot genügend geklärt. Der Fall liegt ähnlich wie der des Numerius Magius: hier wie dort vereinfacht die Darstellung. Aber indem Caesar hier Vorgänge fortläßt, die eindeutig zu seinen Gunsten sprechen, wird deutlich, daß der Grund der Simplifizierung nicht Tendenz ist. Die Vereinfachung hat vielmehr den Zweck, die Ereignisse zu durchleuchten und das Unwesentliche von dem zu scheiden, was wesentlich ist und weiter wirkt. Nur dieses erhält seinen Platz in der endgültigen Darstellung.

* * *

Neben solchen Vereinfachungen stehen tatsächliche Veränderungen im zeitlichen Ablauf der Ereignisse. Gleich die nächsten Kapitel bieten ein markantes Beispiel. Gegen Caesars Amtsentsetzung hatten die Tribunen ihr Veto eingelegt. Aber auf die Drohung mit dem senatus consultum ultimum, der Verhängung des Belagerungszustandes, fliehen sie unter Protest zu Caesar, und das senatus consultum ultimum wird beschlossen. Caesar steht in Ravenna. Kaum hat er von diesen Vorgängen Kunde, so überschreitet er heimlich den Rubikon und bemächtigt sich durch Handstreich der Grenzstadt Ariminum. Hier trifft er die Tribunen, führt sie der Heeresversammlung vor und bittet in einer Ansprache die Soldaten um Schutz für seine und der Tribunen verletzte Rechte. Begeisterte Zustimmung antwortet. Darauf läßt Caesar die Küstenstädte besetzen und schickt Antonius mit einem Heere nach Etrurien. Unter dem Druck dieses Vormarsches entschließt sich Rom zu neuen Verhandlungen. Der Praetor Roscius und der junge Lucius Caesar, ein Sproß der aristokratisch gesinnten Linie des Hauses, begeben sich nach Ariminum zu Caesar. Als sie mit dessen Vorschlägen zurückkehren, finden sie Rom geräumt und müssen Pompeius in Campanien suchen. Hier wird über Caesars Angebote verhandelt und ein Gegenvorschlag formuliert. Er ist so dilatorisch, daß Caesar ihn ablehnen muß.

In diese wirkliche Reihenfolge der Ereignisse macht Caesars Darstellung schwere Eingriffe. Zwar das Nacheinander der militärischen Vorgänge bleibt unangetastet. Wohl aber zieht er die Reden und Verhandlungen, die sie begleiten, zeitlich vor. Seine Ansprache an die Soldaten erfolgt in Ravenna, vor der Überschreitung des Rubikon. Und die erneuten Verhandlungen mit Pompeius werden in unmittelbarem Anschluß an die Einnahme von Ariminum geschildert, d. h. eher als der Vormarsch, der ihnen zeitlich parallel ging, ja sie eigentlich erst auslöste.

Auch hier hat man Tendenz gewittert. Die Vordatierung der Heeresversammlung nach Ravenna soll den Zweck haben, Caesars Vorgehen zu rechtfertigen. Erst mit Zustimmung der Soldaten habe er die Grenze überschritten. Aber eine solche Zustimmung ist juristisch ohne jeden Wert und vermag nicht, aus dem revolutionären Akt eine Tat Rechtens zu machen. Noch schwerer ist es, bei der Vorverlegung der neuen Verhandlungen an eine bewußte Fälschung zu glauben. Bei ihrer Schilderung erzählt Caesar wahrheitsgemäß, daß die Unterhändler den Pompeius in Campanien aufsuchen. Seine Abreise von Rom unter dem Druck von Caesars Offensive wird aber erst vier Kapitel später geschildert. Hier wird das wirkliche zeitliche Verhältnis auch dem unaufmerksamen Leser klar. Hätte Caesar den Eindruck erwecken wollen, als habe er erst nach Erschöpfung aller Verhandlungsmöglichkeiten den Krieg fortgesetzt, so hätte er diese zeitliche Diskrepanz verwischt. Aber ich glaube, daß eine Erklärung für Caesars Darstellung möglich ist, die nicht wie die Annahme einer Tendenz zu neuen Schwierigkeiten führt. Um sie zu begründen, muß ich kurz auf den Inhalt von Rede und Verhandlungen eingehen.

Das Thema der Rede von Ravenna wird am Schluß in die Worte zusammengefaßt, die Soldaten hätten sich bereit erklärt, 'das Unrecht, das ihrem Feldherrn und den Volkstribunen zugefügt sei', abzuwehren. In der Rede selbst wird jedoch

nur einer der beiden Gesichtspunkte genau entwickelt. Mit umfangreichem historischen Material beweist Caesar, daß das senatus consultum ultimum ungesetzlich und die Immunität der Tribunen schwer verletzt ist. Der Schutz der Verfassung und der Volksrechte erscheinen hier als der eigentliche Grund, der Caesar an die Waffen appellieren läßt. Ganz andere Motive für sein Vorgehen entwickelt sein Angebot in den neuen Verhandlungen: Die dignitas, seine persönliche Würde stehe ihm am höchsten und sei ihm teurer als sein Leben. Aber man habe ihm die Ehrengabe des römischen Volkes entrissen. Die Möglichkeit, sich während seines Kommandos um das Konsulat zu bewerben, sei ihm genommen, das Kommando aberkannt. Er habe das hingenommen und nur verlangt, daß beide Parteien ihre Truppen entlassen sollten. Aber auch das sei abgelehnt. In ganz Italien rüste man zum Kriege, Rom starre von Waffen. Welchen anderen Zweck habe das alles als seine Vernichtung?

Dieses Raisonnement enthält nichts anderes als die genaue Ausführung dessen, was die Rede von Ravenna als 'persönliches Unrecht von Seiten der Feinde' bezeichnet hatte. Wörtliche Anklänge bestätigen diese Beziehung: die beiden Stücke, Rede und Verhandlungen, gehören zusammen, stehen in Wechselbeziehung und ergänzen einander. Die eine enthält die Kriegsursachen öffentlich-rechtlichen Charakters, die andere diejenigen, die in Caesars persönlicher Stellung wurzeln. Erst beide zusammengenommen ergeben eine vollständige Übersicht über die Gründe, die die bewaffnete Auseinandersetzung notwendig machten. Dabei entsprechen in feiner Abtönung die Gedanken, die jeweils in den Vordergrund geschoben werden, den Personen, an die sich die Reden richten. Dem großen Publikum gegenüber, verkörpert in den Soldaten von Ravenna, begründet Caesar die Notwendigkeit des Krieges mit der Verletzung der Verfassung. Dem persönlichen Gegner nennt er unverhüllt die persönlichen Motive. Deshalb werden diese Kapitel im wesentlichen den wirklichen Inhalt von Rede und Verhandlungen wiedergeben. Hier brauchte Caesar nicht zu ändern. Nur darin, daß er beides zusammenrückt, aufeinander Bezug nehmen läßt und zum Ganzen rundet, erkennen wir die formende Hand des Künstlers.

Auch an dem Gewicht, das die verschiedenen Kriegsursachen in Wirklichkeit hatten, hat Caesar nicht geändert. In einem Resumé, das den ganzen Abschnitt schließt und unmittelbar zur Darstellung des Vormarsches überleitet, werden Caesars erneutes Angebot und die Forderungen der Gegner miteinander verglichen. Ihre Unvereinbarkeit ergibt die Notwendigkeit des Krieges. Von der Verfassungsverletzung ist hier nicht mehr die Rede. Caesar greift nur auf die Kriegsursachen zurück, die in seiner Stellung liegen. Daraus wird deutlich, daß auch er diese als die entscheidenden ansah, hinter denen die öffentlich-rechtlichen zurücktreten.

Rede und Verhandlungen gehören also zusammen, bilden ein Ganzes. Ihnen gehen voraus die Senatsdebatten in Rom, die Absetzung Caesars, das senatus consultum ultimum und die Vertreibung der Tribunen. Das sind die Veranlassungen zum Kriege. Dem besprochenen Abschnitt folgen die militärischen Operationen, der Krieg selbst. Von beiden umschlossen, selbst wieder den entscheidenden

Moment des Grenzübertritts umrahmend, enthalten Rede und Verhandlungen die sachlich richtige Darstellung der Kriegsursachen. Diese einheitliche Darstellung ist dadurch erreicht, daß die Mission des Roscius und Lucius Caesar vor den Operationen erscheint, denen sie in Wirklichkeit gleichzeitig war. Diese zeitliche Überschneidung macht Caesar selbst deutlich. Indem er abweichend von der Reihenfolge in der Zeit das inhaltlich Zusammengehörige zusammenrückt, gewinnt er so einen klaren, durchsichtigen Aufbau des Eingangs seines Werkes. In drei geschlossenen Komplexen entfalten sich nacheinander die Veranlassung zum Kriege, seine Ursachen und der Krieg selbst. Die Reihenfolge im einzelnen ergibt sich daraus, daß die Ursache der Wirkung vorangehen muß. Deshalb findet die Heeresversammlung in Ravenna, nicht in Ariminum statt. Caesar konnte den Augenblick des Kriegsausbruches, den Übergang über den Rubikon, nicht darstellen, ohne vorher wenigstens einen Teil der Kriegsursachen entwickelt zu haben. Aus demselben Grunde stehen die erneuten Verhandlungen vor Caesars Offensive. Hier ist nicht, wie im Falle des Magius, die Wirklichkeit nur vereinfacht, sie ist umgestaltet. Aber auch die Umgestaltung verdeutlicht die Wahrheit, verfälscht sie nicht. Geleitet vom Begriff der Objektivität, würde der moderne Historiker die Wirklichkeit unangetastet lassen. Er würde an ihre Abschilderung eine kritische Auseinandersetzung schließen, in der er sie wertet und beurteilt. Diese Möglichkeit ist dem antiken Geschichtsschreiber im allgemeinen verschlossen. Die Gesetze seines Genos verbieten ihm, in eigenem Namen sich über die Dinge zu äußern. Nur im Wie der Darstellung, im Tun und Reden der handelnden Personen kann er seine Auffassung aufleuchten lassen. Um das zu erreichen, ist es ihm erlaubt, an der Faktizität zu rütteln. Von dieser Freiheit, die wir auch sonst belegen können, hat Caesar Gebrauch gemacht. Sein commentarius ist nicht nacktes Abbild der Wirklichkeit. Diese ist vielmehr durch das Medium des verstehenden, deutenden schöpferischen Subjekts hindurchgegangen. Aber dieser Prozeß führt nicht zu Lüge und Fälschung. Durch ihn wird der Organismus des Geschehens verdeutlicht in der Wahrheit seiner inneren Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit. Diese Wahrheit wird nicht ausgesprochen als abstrakte Reflexion, als Kritik, die neben dem Geschehen steht und die künstlerische Einheit sprengt. Sie wird gegeben im Handeln und Tun. Im schöpferischen Akt des Werks verschmilzt die Wahrheit mit der Wirklichkeit und wohnt nun als immanenter Gehalt dem Erzählten inne.

* * *

Es ist nicht nur der Zwang des Genos, der dieses Zurücktreten des Gedanklichen hinter den konkreten Vorgängen, diese Verdeutlichung der Wahrheit allein durch das Geschehen zeitigt. Diese Erscheinung ist mindestens ebensosehr Ausfluß von Caesars persönlichem Stilwollen. Wir kennen seine theoretischen Anschauungen in diesem Punkte nur wenig. Aber schon der eine Satz, man solle ein ungewöhnliches Wort wie eine Klippe meiden, läßt erkennen, in welcher Richtung seine Ideale liegen. Die Forderung des Einfachen, Natürlichen, Schlichten, die er hier für die Wortwahl aufstellt, darf man verallgemeinern. Das hochstilisierte Pathos der historia entsprach ihr gewiß nicht. Für sie hat das Geschehen nur Materialwert.

Aber es ist nicht, wie beim modernen Historiker, das Material des Wissenschaftlers, der auf dem Wege des Verstehens die hinter den Ereignissen wirkenden Kräfte zu ergründen sucht, es ist das Material des Schriftstellers, der aus ihm das literarische Kunstwerk schafft. Für Caesar aber hat das Geschehen nicht nur diesen Wert des Stoffes, es hat eigenes Gewicht. Was an seinen Werken immer wieder fesselt und spannt, das ist zunächst nicht die Art der Darstellung, es sind die Dinge und Ereignisse selbst, die in unmittelbarer Wirklichkeit vor uns stehen. Caesar redet nicht von ihnen, sie sind einfach da, erscheinen als empirische Existenz, als sinnliche Gegenwart.

'Von einem Kunstwerk will ich, wie vom Leben, unmittelbar und nicht erst durch Vermittlung des Denkens berührt werden: am vollendetsten erscheint mir daher das Gedicht, dessen Wirkung zunächst eine sinnliche ist, aus der sich dann die geistige von selbst ergibt, wie aus der Blüte die Frucht.' Die sinnliche Wirkung des Kunstwerkes, die Storm hier als das höchste Kriterium des lyrischen Gedichtes fordert — sie geht auch von Caesars Schriften aus. Sein Wort vermittelt nicht Gedanken, sondern stellt Leben und Wirklichkeit hin, oder — um es noch schärfer zu formulieren — stellt den Leser in die sinnliche Wirklichkeit hinein. Anläßlich der großen Entscheidungsschlacht mit den Nerviern gibt Caesar eine kurze Schilderung des Sambretales, in dem sich die Kämpfe abspielen. Diese Darstellung des Geländes ist aber nicht nach Bedarf in die der Kämpfe einbezogen, sondern geht ihr als selbständige Exposition voraus. Ebenso wichtig wie diese Verselbständigung des örtlichen Rahmens ist die Art, in der er geschildert wird. Ich müßte die Möglichkeit haben, an der Hand des Textes Wort für Wort zu interpretieren, um zu zeigen, wie Caesar nicht eine schematische Beschreibung gibt. Er führt das Auge von Anfang an in eindeutiger Bewegung über die Örtlichkeit hin, läßt es den Hügel, auf dem die Römer stehen, hinabgleiten bis zum Flusse und wieder hinauf bis zum jenseitigen Kamm, der das Blickfeld abschließt. Wenn wir diese Sätze lesen, stehen wir selbst auf der Anhöhe, von der aus der römische Legionär zuerst das Schlachtfeld erblickte, und unsere Augen gehen denselben Weg, den damals die Römeraugen nahmen. Wie das Sambretal vor Caesar auftauchte, so läßt er es auch für uns erscheinen. Die einzige nicht gesehene, sondern gewußte Tatsache, die Tiefe des Flusses, erfolgt daher nicht bei dessen erster Erwähnung, sondern in einem Nachtrag. Und die Staffage der feindlichen Reiterposten drunten am Wasser erfüllt die tote Natur mit Leben, gibt der Darstellung letzte Anschaulichkeit und Tiefe. Ein visuelles Bild geht der Schlachtschilderung voran. In seiner Selbständigkeit und Gesehenheit prägt es sich dem Leser so stark ein, daß Caesar sich im folgenden immer nur andeutend darauf zu beziehen braucht, um es in seiner ganzen Fülle und Dichte wieder erstehen zu lassen. Die konzentrierte Sinnlichkeit der Eingangssätze teilt sich dem Folgenden mit. Alle Ereignisse erscheinen in diesen örtlichen Rahmen eingebettet, das ganze Schlachtgeschehen ist vom Raum umfangen, steht sozusagen in drei Dimensionen vor uns da.

Ich wollte nur dies eine stärkste Beispiel anführen, für das, was ich die empirische Existenz, die sinnliche Gegenwart in Caesars Darstellung nannte. Auch dieses ist eine Auswirkung der Verselbständigung der Kommentarform. Infolge

der Geringfügigkeit der Reste ist es uns nicht gegeben, Caesars Stil durch einen Vergleich mit anderen historischen hypomnemata zu erläutern. Wir können nur vermuten, daß auch in den Einzelheiten der Diktion eine ähnliche Verfestigung, ein Selbständig- und Endgültigwerden der schlicht-sachlichen Sprache des commentarius stattgefunden hat, wie es sich für die Gesamtform aus dem Vergleich mit Cicero und Sulla ergab. Aber dies können wir mit Bestimmtheit behaupten: für die Wirkungen, die ich am Beispiel der Nervierschlacht aufzeigte, ist die schlichte, einfache Diktion Voraussetzung. Das Wort muß sich völlig dem Gesagten unterordnen, muß gleichsam entschwert werden und dem Bewußtsein entschwinden. Nur dann kann der Leser vergessen, daß hier erzählt und geredet wird, und kann sich ganz hingeben an die Lebendigkeit des Geschilderten. Jedes auffällige Wort, jede kunstvolle Wendung, die das Wie des Sagens neben dem Was betont, zerstört die Illusion. Nur der Verzicht auf alle artistischen Mittel der Kunstprosa, nur schlichteste Sachlichkeit kann den Schein bewirken, als habe Caesar nur Vorgefundenes übernommen, ohne es durch die schöpferische Phantasie umzuschmelzen und zu läutern. Auf diesem Schein beruht die Wirkung seines Stils. Wollte man diese Art des Erzählens mit einem Worte bezeichnen, so müßte man sie episch nennen, wenn anders das Wesen des Epischen darin besteht, daß es Gestalten und Ereignisse durch das Wort sichtbar macht. Daß Caesar bewußt formt, zeigt das Beispiel der Nervierschlacht, zeigen die besprochenen Partien des Bellum civile. Das Ergebnis der künstlerischen Formung hat aber alle Erinnerung an diesen Prozeß abgeworfen, läßt in keiner Weise spüren, daß es durch ihn hindurchgegangen ist. Wie an seinem Anfang die Wirklichkeit der Ereignisse stand, die aus der Tat erwuchs, so steht an seinem Ende eine neue, zweite Wirklichkeit, die durch das Wort gewirkt wird. Beide aber sind das Werk eines Mannes. Der Fall steht in der Literaturgeschichte ziemlich einzig da, daß derselbe Mensch die Ereignisse in der Wirklichkeit schuf, sie aber zugleich mit dem Auge des Künstlers aufnahm, mit jener 'ganz feinen Sinnlichkeit', wie sie nach Fontane 'der künstlerisch beanlagte Mensch immer hat und haben muß, solange er als Künstler sieht und empfindet' — sie in sich aufnahm, durch sich hindurchgehen ließ, im literarischen Werk nachformte und zu einem neuen, zweiten Leben erweckte.

Dieser Charakter von Caesars Stil prägt sich in verschiedenen Einzelheiten aus. Schon längst hat man beobachtet, daß Caesar, abweichend vom überwiegenden Gebrauch der antiken Geschichtsschreiber, Reden in indirekter Form gibt. Man hat darin eine Auswirkung des commentarius sehen wollen, einen Zwang des Genos. Die direkte Rede unterbreche die glatt dahinlaufende Darstellung, sei eine Art Dramatisierung der Erzählung, ein kunstvolles Darstellungsmittel, vom Stile des hypomnema ausgeschlossen. Jetzt erklärt sich diese Erscheinung noch anders. Die Reden enthalten Motive, Urteile, Spiegelung von Ereignissen und Situationen im Bewußtsein der Menschen. So dienen sie als Mittel zu Verständnis und Erklärung, sind Hebel, durch die das Geschehen im Gang erhalten wird. Man denke z. B. an die Rede von Ravenna. Caesars Stilwollen zielt aber darauf ab, die konkreten Vorgänge zu neuer Wirklichkeit wachzurufen. Vielfach wird das Geschehen nur im Handeln, durch den Vorgang selbst verständlich gemacht. Ich

erinnere hierfür an die Mission des Numerius Magius. Wo aber die wirkenden Kräfte selbständig auftreten, geschieht es in der Form der indirekten Rede. Dadurch werden die Motive und Aspekte in die zweite Linie zurückgeschoben und den Ereignissen untergeordnet. So ist aus einer Ausdrucksform, die das Genos nahelegte, ein organisch dem Gesamtstil verhaftetes Ausdrucksmittel geworden. Zugleich ist der Zwang überwunden, und in Ausnahmefällen kann Caesar diese Redeform verlassen und zum Mittel der kunstvoll stilisierten direkten Rede greifen. Das geschieht nur an kompositionell wichtigen Stellen um der lebendigen Darstellung willen, sei es, daß eine Rede oder Debatte durch den Übergang zur direkten Form letzte Lebendigkeit gewinnt, sei es, daß die dramatische Spannung einer Situation sich von vornherein in breit dahinfließender Ansprache entlädt. Dem entspricht es, wenn Caesar hie und da um der unmittelbaren Wirkung willen den schlicht-sachlichen Tenor der Schilderung aufhöht zur kunstvoll stilisierten Periode wie in jenem Satze, der die beispiellose Tapferkeit der überwundenen Nervier preist.

Es ist eines der sichersten Kennzeichen höchsten künstlerischen Könnens, wenn das Gemußte als gewollt erscheint, wenn ein von außen auferlegter Zwang sich wandelt in eine Notwendigkeit, die von innen her erwächst. Immer wieder können wir an Caesars Stil diese Erscheinung beobachten. Ich habe vorhin die Erzählung in der dritten Person aus der Kommentarform hergeleitet. Aber auch sie hat eine künstlerische Funktion. Die Dinghaftigkeit der Erzählung, die Sinnlichkeit des Geschehens, das, was ich episch nannte, ist noch nicht das Letzte und Höchste, was Caesar erreicht. Diese Wirklichkeit ist ja nicht nur im Wort geformt durch den, der sie ausspricht, durch Caesar. Auch als jene erste Wirklichkeit, als einmaliges geschichtliches Ereignis, wurde sie von ihm bestimmt und gestaltet. Indem Caesar seine Taten durch das Wort zu neuer unmittelbarer Gegenwart aufruft, stellt er mit derselben Gegenwärtigkeit sich selbst dar, ihren Täter. Er tritt dabei stets hinter den Ereignissen zurück, steht sozusagen in zweiter Linie. Er ist die treibende Kraft, die alle Vorgänge hervorruft, ordnet und leitet, aber mit einer einzigen Ausnahme tritt er nie in die vordere Ebene des Geschehens. Jedes Vordrängen der eigenen Person unterbleibt. Erst wenn wir durch den Vordergrund der Ereignisse hindurchstoßen bis zu dem Punkt, aus dem sie alle quellen, finden wir ihn selbst. Nur durch sie, die Ausstrahlungen seiner Existenz, ist er in seinem Werk lebendig. In dieser Unterordnung der Person unter die Sache, dieser Darstellung des Wirkers allein durch das Werk gipfelt Caesars Erzählungskunst. Es ist die Sublimierung jener epischen Sachlichkeit, mit der er Dinge und Ereignisse verwirklicht, wenn er sich ganz von der eigenen Person löst und distanziert, sie in die Vorgänge einbettet, mit ihnen verschmilzt und in ihnen objektiviert. Ihren äußeren Ausdruck findet aber diese Selbstobjektivierung in der dritten Person. Sie ist ebensowenig wie die Kommentarform eine Fiktion, die den Leser täuschen soll. Sie ist aber auch nicht durch die literarische Gattung aufgezwungen. Wieder ist aus einer Redeform, die der commentarius an die Hand gab, ein Ausdrucksmittel geworden, das erst aus Stil und Wirkung des ganzen Werkes seinen vollen Sinn empfängt.

* * *

Ich fasse zusammen. Die Frage nach Caesars Stil spezialisierte sich zur Frage nach dem literarischen Charakter seiner Werke. Sie sind historische commentarii. In Caesars Hand wird dies Genos autonom und selbständig. Sein Wesen ist Einfachheit. Deren scheinbare Formlosigkeit gestaltet und erhöht Caesar zu der ihm eigentümlichen, individuellen Form. Er weckt durch die Erzählung Dinge und Vorgänge zu neuem Leben, macht sie als seiend sichtbar. Diese Darstellung des Soseins der Dinge birgt in sich die Wahrheit, eine Wahrheit, die nicht Faktizität ist, sondern die immanente Wahrheit des historischen Geschehens. Dieser epische Charakter seines Stils macht vor der eigenen Person des Erzählers nicht halt. Auch sie wird episiert und objektiviert. Caesar zeichnet nicht ein Ideal seiner selbst, er schildert sich auch nicht so, wie er von anderen gesehen zu werden wünscht, sondern mit derselben nüchternen Sachlichkeit, mit der er Dinge und Ereignisse verwirklicht, stellt er sich selbst hin. Daß dieses Bild seines Seins, im Bellum Gallicum in die politischen Debatten des Jahres 51 geworfen, sich auch politisch auswirken sollte — wer wollte das bestreiten? Ist doch alles Tun und Reden Caesars seinem Wesen, nicht nur der Absicht nach, politisch. Der Mann, der nach der Herrschaft in Rom griff, stellt sich hier seinem Volke dar als der, der er ist. Wer aber dieses Werk, weil es auch politisch wirksam wurde, zur Tendenzschrift stempelt, verkennt sein Wesen und das seines Schöpfers und begreift nicht die unlösbare Einheit, zu der hier Staatsmann, Feldherr, Künstler und Mensch verschmelzen.

Auch der Mensch. Alle Einzelheiten, die wir an Caesars Stil feststellten, spiegeln Züge seines großen Bildes. Die Betonung des Realen vor dem Abstrakten läßt den Wirklichkeitsinstinkt des großen Politikers erkennen, die Durchleuchtung der Tatsachen und ihre richtige Beurteilung zeigt Scharfblick und Zugriff des genialen Militärs und Staatsmanns, ihre Wiederholung im lebendigen Wort offenbart den Künstler, aus dem Verzicht auf Tendenz, dem Zurücktreten der eigenen Person spricht die stolze Bescheidenheit der Größe, aus der Umgestaltung einer überkommenen Form der selbständige, in sich ruhende Geist. Caesars Kommentarien sind ohne Nachfolger geblieben. Was an Ähnlichem von späteren Kaisern geschrieben wurde, ist untergegangen, wird ihm auch nur im Äußeren geglichen haben. Auch die Verselbständigung des commentarius hat keine Schule gemacht. Caesars Werke stehen einsam da. Und so sehr wir uns um sie bemühen, das letzte Geheimnis können wir ihnen nicht entreißen. Die Sublimierung einer überkommenen Gattung und eines überkommenen Stiles, die Versinnlichung der Darstellung, die Distanzierung des Ich in der Selbstobjektivierung, das sind letzte Tatsachen in Caesars Künstlertum, die sich rational ebensowenig auflösen lassen wie ihre Vereinigung im schöpferischen Akt des Werkes. Wir können sie nur beschreiben und aufzeigen, dankbar und bewundernd. Caesars Werk wurzelt in Caesars Sein. Noch in seiner Einmaligkeit ist es Ausdruck des Mannes, der es schuf.

IDEALISMUS UND CHRISTENTUM

Von Friedrich Karl Feigel

Goethe hat in den 'Wanderjahren' die *Weltfrömmigkeit* als die Forderung seiner Gegenwart bezeichnet. Damit scheint er dem Christentum den Abschied geben zu wollen und ein modernes Heidentum zu vertreten. Denn christliche Frömmigkeit ist doch wohl Verzweiflung an der 'Welt', Erlösung aus der 'Welt', christlicher Glaube ist 'der Sieg, der die Welt überwindet'.

Fraglos war die Frömmigkeit der alten Kirche *Jenseits*-Frömmigkeit. 'Die Welt liegt im Argen' — das war das Urteil des Spätjudentums, das sich von der altisraelitischen Religion wesentlich durch die Verzweiflung am Diesseitigen unterscheidet. Es war aber ebenso das Urteil der ausgehenden heidnischen Antike, deren Jenseitssehnsucht in den Mysterienreligionen Ausdruck und Erfüllung fand. Nicht endgültig zu entscheiden ist die Frage, wie weit auch der geschichtliche Jesus und sein Evangelium apokalyptisch-eschatologisch bedingt und bestimmt sind, da die Quellen für eine Darstellung des äußeren und gar des inneren Lebens Jesu keine ausreichende Grundlage bieten. Gerade die Leidensgeschichte, in der man noch vor 40 Jahren verhältnismäßig breiten und festen Boden unter den Füßen zu haben meinte, erweist sich dem nüchternen Kritiker als der durch Glaubens- und Lebensinteressen der ersten Gemeinde am stärksten gestaltete und umgestaltete und darum als der neben den Geburts- und Kindheitsgeschichten unsicherste Teil der evangelischen Überlieferung. Immerhin hat es die theologische Diskussion über das Reich-Gottes- und über das Menschensohn-Problem vor einem Menschenalter zur Anerkennung gebracht, daß auch Jesu Messiasbewußtsein höchstwahrscheinlich eschatologischen Charakters gewesen ist.[1]) Gottes Reich ist 'Himmelreich'; 'dein Reich komme' ist nicht ethisch-religiös, sondern eschatologisch gemeint, und die letzte Bitte des Neuen Testaments: 'Komm, Herr Jesu!' blieb der Sehnsuchtsruf derer, die, *in* der Welt lebend, suchten, 'was *droben* ist' (Col. 3, 2), und darum die Erlösung nicht als Erlösung der Welt, sondern als Erlösung *von* der Welt, als Erlösung *aus* der Welt verstanden.

Kein Wunder, daß in unserer deutschen Gegenwart, die nach einem Jahrhundert der Fortschritts- und Kulturbegeisterung den 'Bankrott der Kultur' erlebt zu haben meint, urchristliche Weltuntergangsstimmungen lebendig werden! Daß das Kriegserlebnis als beschleunigender und verschärfender Faktor hinzukam, daß von ihm aus manche zugespitzte Formulierung erklärbar wird, darauf ist oft genug hingewiesen worden. Aber auch ohne solche äußeren Katastrophen kommt es immer wieder zu Weltuntergangsstimmungen. Karl Joël hat es in einem groß angelegten Werk 'Wandlungen der Weltanschauung'[2]) unternommen, säkulare Pendelschwingungen des Weltgeistes, eine polare Gegensätzlichkeit der Jahrhunderte herauszustellen, ein Hin und Her von Bindung und Lösung im

1) Für Paulus vgl. jetzt A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.
2) Bei Mohr, Tübingen, in Lieferungen erscheinend, bisher neun Lieferungen.

Takt der Jahrhunderte, ein rhythmisches Auf und Ab. Wellenspiel des Lebens, Wellenberg, Wellental im Einzelleben, Ebbe und Flut im Gesamtleben, Aktion und Reaktion — dieses Auf und Ab muß sich auch darstellen in dem Wechsel und Gegeneinander von Lebensbejahung und Lebensverneinung, Hoffnung und Verzweiflung, Weltfrömmigkeit und Jenseitssehnsucht. Solche Gegensätzlichkeiten, die einander nach Gesetzen seelischer Reaktion und Reflexbewegung bedingen und ablösen, sind mit dem Leben selbst gesetzt. Und so wenig Ebbe und Flut durch Kulturerfolge oder -mißerfolge beschleunigt oder verlangsamt werden, so wenig darf man die Kriegskatastrophe als *Ursache* der vielberufenen 'Kulturkrise' oder etwa auch der evangelischen 'Theologie der Krisis' betrachten. Ob nicht vielmehr die Ursachen des Weltkrieges letztlich in jener tiefsten Rhythmik der Menschheitsseele liegen? Denn Weltgeschichte ist wesentlich Geschichte der Welt*seele*.

Daß Joël seiner säkularen Periodisierung der Geistesgeschichte zu liebe Akzente und Zäsuren vielfach anders verteilt, als wir es gewohnt sind, ist selbstverständlich und besagt nichts gegen das Recht dieser großzügigen Gliederung. Aber man könnte versucht sein, ihn zu fragen: Ist es wirklich so, daß in Thesis und Antithesis, also im Zweivierteltakt das Fugenthema des Weltgeistes daherbraust? Ist nicht die Hegelsche Rhythmisierung nach dem Bilde des *Drei*vierteltaktes (Thesis—Antithesis—Synthesis) richtiger, nebenbei auch erfreulicher? Aber Joël hat diese Frage schon mit ja beantwortet, ehe wir sie stellten. Das eben ist seine eigene Überzeugung: im Atmen weitet sich die Brust, wächst die Menschheit (S. 41). Goethes Systole und Diastole bedeuten nicht ein mechanisches Hin und Her, sondern organische Entwicklung. 'Steil genug ist der Berg der Geschichte, daß er den Aufstieg in «Spiralen» braucht und, mit Grillparzer zu reden, erst in dem ewigen Zickzack die Welt ewig ein wenig vorwärtskommt. Die Periodik verträgt sich mit der Entwicklung als die stete Antithese, die der steten Synthese erst Material und Arbeit bringt.' Also nicht einschläferndes Spiel in einer hin- und herschaukelnden Wiege, nicht, wie es Broder Christiansen von dem H-Stil behauptet, ein Prestissimoreiten, das nicht weiter bringt, weil man auf einem Schaukelpferd reitet[1]), sondern so, wie Hegel es meint: die These des neuen Taktes ist Synthese des vorhergehenden, und nur als solche ruft sie die neue Antithese herauf. 'Zur Mechanik des Rhythmus kommt die Dynamik des Aufschwungs, die Gegensätze setzen sich über einander ab, bauen sich aneinander auf, eine leerlaufende Geschichte wäre nicht Geschichte' (S. 25).

Die Anwendung auf unser Problem liegt nahe: Jenseitsfrömmigkeit und Weltfrömmigkeit treten als Nein und Ja, als ausschließende Gegensätze in dem geschichtlichen Gang des religiösen Bewußtseins auf und sind doch zur *Synthese* berufen. Alles Leben ist schöpferische Synthese. Synthese ist nicht ohne Antithese. Je spannungsreicher ein Gegensatz ist, desto zeugungskräftiger und fruchtbarer erweist er sich. Die Zwiegeschlechtigkeit bei der Fortpflanzung hat symbolische Bedeutung. Goethe sagt, 'daß eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen'. 'Der Krieg ist der Vater aller Dinge!'

---

1) Das Gesicht unserer Zeit, Felsenverlag, Buchenbach in Baden.

Aber wir wollten nicht von Weltfrömmigkeit und Jenseitsfrömmigkeit, sondern von Idealismus und Christentum reden. Idealismus ist nicht Religion, sondern eine typische weltanschauliche Stellungnahme, und wenn man auch die Typen der Weltanschauung mit Dilthey auf das Erleben zurückführt, so handelt es sich beim Idealismus grundlegend um eine nicht mehr zurückführbare Art des *Welt*erlebens. Christentum aber ist eine spezifische Form des Erlebens einer *Über*welt, des Innewerdens der Transzendenz. Die heute einflußreichste Richtung innerhalb der evangelischen Theologie, die sog. 'Theologie der Krisis' oder '*dialektische*' Theologie faßt den Unterschied noch viel tiefer; für sie ist das Christentum nicht eine species innerhalb des genus 'Religion', sondern wesentlich von aller Religion unterschieden und geschieden: Religion ist ein menschlich-menschheitliches psychologisch-historisches Phänomen ('nulla gens tam rudis' usw.), das Christentum aber ist wesentlich göttliche Tat, Einbruch der Transzendenz in die psychologisch-historische Kontinuität, ist wesentlich übergeschichtlich, ist deshalb auch nicht menschliches Erleben im Sinne der 'Erlanger Theologie' oder gar des Schleiermacherschen 'Geschmacks für das Unendliche' — aller solcher 'mystischen' Verbindung des Göttlichen und Menschlichen gegenüber steht das 'Wort' Gottes, das 'senkrecht von oben her' zu Menschen gesprochene, die Menschen 'in die Entscheidung' stellende, dem Menschen und seinen 'Ideen' und Rationalismen gegenüber absolut transzendente, irrationale. 'Vom Menschen führt kein Weg zu Gott'; der 'Gott' der 'Religion' ist nicht Gott, er ist nicht creator, sondern Kreatur des menschlichen Bedürfens und Sehnens, alle 'Religion' unterliegt der Kritik Ludwig Feuerbachs, eine Theologie, die nichts anderes ist als wissenschaftliche Selbsterfassung und Selbstdarstellung des 'religiösen Bewußtseins', ist Anthropologie. Der Diskontinuität zwischen dem überweltlichen Gott und der Welt samt ihrer Kultur, auch der ethischen und religiösen Kultur, entspricht die abgründige Diskontinuität zwischen christlichem Glauben und Religion. So die 'dialektische' Theologie!

In seinem Aufsatz über 'Die Gegenwart der Antike' hat O. Wecker in diesen Jahrbüchern vor kurzem gesagt: 'der Gegensatz — ein ursprünglicher und wesentlicher Gegensatz — zwischen dem natürlichen Menschentum der Griechen mit ihrer innerweltlichen Kultur und dem überweltlichen christlichen Gottesreich und seiner transzendenten Religion ist seit den Tagen der Reformation bis auf die grundsätzlich antihumanistische Kulturabkehr neuester protestantischer Theologie erkannt und empfunden worden' (Jahrgang 1930, S. 260f.). Es handelt sich tatsächlich bei dieser grundsätzlichen Antithese Christentum—Kultur um eine *protestantische,* nicht um eine allgemein christliche Erscheinung. Man möchte von einem protestantischen 'Kulturkampf' sprechen; wer hätte vor 50 Jahren einen solchen Rollenwechsel für möglich gehalten! In einer Besprechung des antiidealistischen Buches von Helmut Groos[1]) sagt der Jesuit Friedrich Muckermann: 'So kommt heute der Katholizismus dazu, unsere deutschen Klassiker zu retten vor dem Scheiterhaufen, den gegen seine Absicht ein Protestant, der sie bewundert, für sie und den ganzen deutschen Idealismus aufschichtet.'[2]) Emil

1) Der deutsche Idealismus und das Christentum, München 1927.

2) Stimmen der Zeit, 1927. S. 181.

Brunner, dessen Anti-Schleiermacher-Buch 'Die Mystik und das Wort'[1]) zu unseren obigen Ausführungen zu vergleichen wäre, hat in den 'Süddeutschen Monatsheften' (Juni 1928) nachzuweisen versucht, daß dies eben der grundlegende Unterschied sei zwischen Katholizismus und Protestantismus: der Katholizismus sieht Gott in Kontinuität mit der Welt, natura und gratia bilden zwei Stockwerke *eines* Baues, die Kirche ist eine Hütte Gottes bei den Menschen, die Sakramente leiten den Strom göttlicher Gnade in die 'Welt', hier ist Heilsgewißheit; aber die Reformation hat mit solcher Vergötzung des Irdischen aufgeräumt, Gott alles, wir nichts. Gerade die persönliche Heilsgewißheit, die der Protestantismus bisher gegenüber den sächlichen Heilsgarantien der katholischen Kirche für sich in Anspruch nahm, wird von der dialektischen Theologie als Selbstbetrug behandelt. Karl Barth, der Schweizer, bringt eindrucksvolle alpine Bilder: der Glaubensweg gleicht einer Gratwanderung: rechts und links Abgründe, der Grat so schmal, daß man auf ihm nur gehen, nicht stehen kann![2])

Es bedarf keiner langen Erörterung, um einzusehen, daß das Christentum, wenn die dialektische Theologie recht hat, zum Idealismus überhaupt keine Beziehung hat außer der einen, daß es ihn wie alles Menschliche unter das Gericht stellt. Aber es läßt sich auch schon von diesem einen Punkt aus zeigen, daß diese Theologie eine Überspitzung und Überspannung bedeutet, durch die *eben das verloren geht, was gerettet werden soll:*

Wenn die Diskontinuität zwischen Gott und Mensch absolut zu verstehen ist, dann kann das Menschliche von Gott zwar negiert und vernichtet, aber nicht gerichtet werden. Gericht ist nur da denkbar, wo Richtender und Gerichteter einem von *beiden* Teilen anzuerkennenden und anerkannten 'allgemeinen und notwendigen' Maßstab unterworfen sind. Krisis ist nicht denkbar ohne Kriterium. Wenn ein Verbrecher auf der Stufe des Raubtiers stände, dann kann er wohl *hingerichtet,* aber nicht *gerichtet* werden.

Nicht anders steht es mit der '*Entscheidung*'. Wenn wesenhafte *Scheidung* zwischen Mensch und Gott behauptet werden muß, dann ist keine *Ent*scheidung des Menschen für Gott möglich. Auch seine 'Entscheidung' für die gottlose Welt ist dann keine Entscheidung, sondern im strengsten Sinne Naturnotwendigkeit. Es ist genau wie bei der *Sünde: wesenhafte* 'Sonderung' des Menschen von Gott hebt den Begriff der Sünde als einer *schuldhaften* Sonderung auf. Wenn 'vom Menschen aus kein Weg zu Gott' führt, dann ist die Forderung, daß der Mensch 'in die Entscheidung' gestellt werde, nicht, wie die Dialektiker gerne sagen, paradox, sondern unsinnig.

Ferner: Wenn der Mensch durch die Sünde wesentlich verdorben ist und darum 'Religion' als menschlich-menschheitliches Phänomen ihn nicht erlösen kann, so kann überhaupt bei einer wesentlichen Diskontinuität zwischen Mensch und Gott von *Erlösung* nicht die Rede sein. Was im Menschen soll erlöst werden, wenn nichts Göttliches in ihm ist? Ist er von Gott *ge*löst, gott-los, so ist kein Ansatzpunkt für *Er*lösung vorhanden. Umgekehrt ist schon die Sehnsucht nach

1) Tübingen 1924.

2) Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, S. 172.

Erlösung Beweis dafür, daß der Mensch nicht von Gott gelöst ist: 'Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest' (Augustin). Andernfalls wäre Erlösung Vergewaltigung, eine mit der seelischen Wirklichkeit nicht zusammenhängende, sachlich und persönlich nicht zu motivierende, unorganische, willkürliche Tat Gottes; der erlöste Mensch hätte mit dem unerlösten Menschen, der 'er' vorher gewesen sein soll, nichts zu tun, es bestände keinerlei persönliche Identität zwischen beiden.

Das Gespenst eines willkürlich handelnden Gottes tritt auch sonst in der neuesten evangelischen Theologie da auf, wo sie die Absolutheit Gottes gegen Vermenschlichung sichern will. Es soll eine Vermessenheit sein, auf Gott Maßstäbe anwenden zu wollen, die unserer Vernunft 'zu Gebote', 'zur Verfügung' stehen; Gott hat zu gebieten, zu verfügen, wir haben *ihm* zu Gebote, zur Verfügung zu stehen! Gott ist der 'ganz andere', erhaben auch über unsere Begriffe von 'gerecht' und 'gut', das 'Heilige' ist nicht ein Vernunftwert neben anderen. Göttlich gut ist etwas nicht darum, weil es der Idee Gott, der ewigen, allgemeingültigen Norm des Guten entspricht, sondern darum, weil Gott es will. Skotistische und kalvinistische Überordnung der voluntas über die ratio, des Willens über das 'Wesen', des Irrationalen über das Rationale tritt wieder auf den Plan. Und so soll Gott vor *Anthropomorphisierung,* das Christentum vor idealistischem Titanismus geschützt und Gottesglauben gegen Kreaturvergötterung abgegrenzt werden. 'Finitum non capax infiniti.' Aber was ist der Erfolg? Die Bevorzugung des Willensmäßigen vor dem Wesensmäßigen ist eine gefährlichere Anthropomorphisierung als die, die man vermeiden will; wo die Souveränität Gottes gesichert werden sollte, da erscheint ein willkürlich handelnder himmlischer Despot: sic volo, sic iubeo, stet pro ratione voluntas!

Die dialektische Theologie wird entgegenhalten: Gewiß handelt Gott seinem Wesen entsprechend, es ist keine Differenz zwischen seinem Wesen und seinem Willen, so daß er irgendwie sich selbst untreu werden könnte, aber *wir wissen nichts* von seinem Wesen, sondern haben uns an die Äußerungen seines Willens zu halten: sic vult, sic iubet, stat pro ratione *humana* voluntas *Dei*! — Sic! Was heißt das? — So, wie es in Christus offenbar geworden ist! Aber hier wird die neue Unmöglichkeit deutlich: die dialektische Theologie will die Autonomie der *Offenbarung* sicherstellen gegen die usurpierte Autonomie der menschlichen Vernunft. Aber wie soll der Mensch etwas als 'Offenbarung' erkennen und anerkennen, wie soll es 'offenbar' werden, daß eine voluntas *Dei* vorliegt, wenn absolute Diskontinuität zwischen Mensch und Gott zu behaupten ist? Rudolf Otto hat seinem Buch 'Das Heilige' den Untertitel gegeben: 'Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen'. R. Otto gehört nicht zu den 'dialektischen' Theologen, aber 'das Heilige' geht in Gedankenbahnen, die sich mit denen der dialektischen Theologie vielfach vereinigen, mindestens ihnen parallel laufen. Der Riesenerfolg des Buches erklärt sich ja auch nur aus seinem Zusammenklingen mit der herrschenden theologischen Stimmung. Das 'Numinose' in Gott ist für Otto wesentlich das Irrationale, das 'ganz andere', und wenn Otto die 'Kategorie' des Heiligen als 'komplexe Kategorie' aus Irrationalem und Rationalem zusammengesetzt sein

läßt, so erklärt sich dieses groteske Unternehmen aus dem Bestreben, Gott als das Numinosum, als das 'mysterium in reiner(!) irrationaler Gestalt', als das über allen menschlich-rationalen Maßstäben, 'über aller Vernunft' Stehende religionsphilosophisch vor dem Versuche zu schützen, ihn durch Rationalisierung in die Sphäre des Begreifbaren, Menschenähnlichen, 'Allgemeingültigen' herunterzuziehen. Numinos wird das Heilige von ihm eben insofern genannt, als zwischen ihm und uns völlige Inkommensurabilität besteht. Aber nun soll doch wieder das Irrationale ein Bestandteil der 'Kategorie' des Heiligen sein, es soll — entsprechend der Fries-Ottoschen Wendung von der transzendentalen Fassung des Apriori zur psychologischen — als psychisches Apriori Erklärungsgrund dafür sein, daß wir das numen erfühlen, erleben. Otto *weiß* vom Numinosum, und *wir* wissen vom 'Heiligen'! Es kann keinen schlimmeren Widerspruch geben: das Heilige heißt numinos, sofern es nicht erfahren werden kann — es ist ja ein 'ganz anderes' als wir —, aber die irrationalen Momente der Kategorie des Heiligen garantieren die psychologische (und logische?) Möglichkeit, das zu erfahren, was seinem Wesen entsprechend von Menschen nicht erfahren und nicht erfühlt werden kann! [1]) Aber diese Verworrenheit ist immerhin noch der scheinbaren Klarheit und Entschiedenheit der Dialektiker vorzuziehen. Otto erkennt doch wenigstens die Notwendigkeit eines Organs, einer psychologischen (und transzendentalen?) Voraussetzung der Bejahung des 'ganz anderen' an. Wenn in uns kein Organ und kein gültiger Maßstab für die Unterscheidung von Göttlichem und Nichtgöttlichem ist — wie soll dann irgendeine Willenskundgebung Gottes als 'Offenbarung' vor Menschen aufblitzen! 'Offenbarung' bedeutet ein Werturteil, der Begriff gehört in die Axiologie, nicht in die Ontologie. Konkreter gesprochen: wenn das 'est deus in nobis' Ovid-Kants, wenn Plotin-Goethes Wort von dem 'sonnenhaften' Auge keine Wahrheit enthält — wie sollten wir in Einbrüchen der Transzendenz, etwa in der Gestalt 'Christus' Göttliches zu sehen genötigt oder auch nur imstande sein? Warum sollte der sich offenbarende 'Gott' von uns nicht vielmehr als ein Teufel beurteilt und gefürchtet werden? Aber auch dieses Urteil würde einen gültigen ethisch-religiösen Maßstab in uns voraussetzen. Ohne einen solchen müßte das in Frage stehende Faktum in den Bereich des ethisch-religiös Neutralen, Bloßnaturhaften, also z.B. des Krankhaften eingereiht und statt von 'Offenbarung' von fixen Ideen, von Schwärmerei und Wahnsinn geredet werden. Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Das Numinosum könnte uns als 'ganz anderes' nur *äußerlich* überwältigen, ähnlich wie — man verzeihe den Vergleich! — ein Boxer einen Schwächling zu Boden schlägt. Aber Otto legt Wert darauf, daß es uns 'überführt', daß es uns also *innerlich* überwindet. Wir sollen Gott als numinosen *Wert* erkennen, ja sogar innerlich genötigt sein, ihn als numinosen Wert *anzuerkennen*! Eben diese Einwände sind verstärkt gegen die dialektische Theologie geltend zu machen. Wir sagten vorhin, daß bei tatsächlichem Fehlen eines gültigen Maßstabs für die Erkenntnis und Anerkennung des Göttlichen durch den Menschen nicht von Offenbarung geredet werden könnte, sondern alle 'Offenbarungstatsachen' in den

1) Fr. K. Feigel, Das Heilige. Kritische Abhandlung über R. Ottos gleichnamiges Buch. Von der Teylerschen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Haarlem 1929 (S. 78).

Bereich des Bloßnaturhaften einbezogen bleiben müßten. Auch dieser Erkenntnis ist Otto viel näher als die Dialektiker: das Numinosum überfällt den Menschen wie ein Gewitter, wie eine verborgene Naturkraft (Das Heilige, S. 21). Mir will scheinen, als ob Otto unbewußt auch darum '*das* Göttliche' sagte statt 'Gott' (vgl. den Untertitel), daß er überhaupt mit Vorliebe Neutra wählt als 'Ideogramme' für Gott: *das* Heilige, mysterium tremendum, numen, numinosum, fascinosum, mirum, maiestaticum, energicum! Die Antike ahnte hinter und über den menschenähnlich vorgestellten männlichen und weiblichen Gottheiten ein *fatum*, ein neutrum, ein menschlichen Maßstäben gegenüber *neutrales* Schicksal. Auch das deutsche Wort 'Gott' ist ursprünglich sächlichen Geschlechts. Was auf anderen Gebieten im letzten Menschenalter zu beobachten war, zeigt sich auch auf religiösem und theologischem Gebiet: das Primitive hat wieder Gewalt über die Menschen.

Aber die dialektische Theologie vertritt ja gerade nicht etwas Primitives und insofern Allgemeinmenschliches, sie will vielmehr das Spezifisch-Christliche zu seinem Recht kommen lassen. Auch für Otto ist die numinose Scheu nicht etwa nur die Wurzel, aus der Religion allererst gewachsen sei, sondern sie soll nach wie vor das *Wesen* des Religiösen darstellen. 'Der himmlische Vater Jesu verliert die Jahveart nicht, er erfüllt sie' (Das Heilige, S. 97), und es soll die Aufgabe heutiger Glaubenslehre sein, 'das Rationale christlichen Gottesbegriffs mit seinen irrationalen Momenten wieder zu durchdringen, um ihm so seine Vertiefung zu geben' (S. 143). Rudolf Bultmann hat es in seinem 'Jesus'[1]) unternommen, auch das Evangelium Jesu von dem deus absconditus aus darzustellen. Die *desperatio fiducialis* soll nach K. Barth das Wesentliche christlicher Glaubenshaltung zum Ausdruck bringen. In der Wiedergeltendmachung dieser Haltung besteht für die dialektische, 'neureformatorische' Theologie, wie schon gesagt, die klassische Tat der Reformation. Otto zitiert seitenweise Aussprüche Luthers, in denen die Abgründe des furchtbaren Gottes aufbrechen, vor dem Luther sich flüchtet 'wie der Hase in die Steinritzen'. In einer Predigt über II. Mos. 20 kann Luther nicht drastisch genug malen, welche grimmige Freude Gott daran hat, den Pharao zu verstocken, um an ihm und an dem auserwählten Volk seine Macht zu erweisen: 'er ist das verzehrend fressige Feuer; er hat eine solche Lust daran, daß er aus seinem Eifer und Zorn dazu getrieben wird, die Bösen zu verzehren. Ja, er ist erschrecklicher und greulicher denn der Teufel'.

Diesen Einseitigkeiten und verkrampften Überspannungen gegenüber ist noch an folgendes zu erinnern:

Das Evangelium des Neuen Testaments ist von Jesus in *Gleichnissen* verkündigt worden; die Gleichnisrede Jesu steht und fällt mit der Voraussetzung, daß zwischen Gott und Welt *nicht* Wesensdiskontinuität anzunehmen ist. Wohl kennt schon das Neue Testament eine Betrachtung der Gleichnisse im Sinne der *Ver*hüllung statt der *Ent*hüllung. Aber diese Betrachtung steht im Widerspruch zu der Naivität und schlichten Natürlichkeit, ohne die keine Genialität, jedenfalls keine religiöse Genialität zu denken ist. Jesus wäre nicht religiöser Genius, sondern theologischer

1) Sammlung 'Die Unsterblichen', Deutsche Bibliothek, Berlin.

Virtuose, wenn er seine Gleichnisse im Sinne von Marc. 4, 11f. gemeint hätte. Für diese Frage ist zu vergleichen das viel zu schnell vergessene Buch des viel zu früh verstorbenen William Wrede: 'Das Messiasgeheimnis in den Evangelien'.[1]) Daß wir auf Gott und sein Verhältnis zu uns keine Maßstäbe sollen anwenden dürfen, die uns 'zu Gebote stehen', diese Behauptung zerbricht schon daran, daß Jesu Predigt von dem Bilde der Gottes*kindschaft* beherrscht ist. *Ein* irdisch-menschliches Verhältnis also dürfen wir jedenfalls auf Gottes Beziehung zu uns anwenden: 'Wenn ihr betet, sollt ihr also beten: Unser *Vater* in dem Himmel!' Und Matth. 7, 11: 'So denn ihr, die ihr arg seid, könnet euern Kindern gute Gaben geben, wieviel mehr wird der Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten!' Das Wort '*πονηροί*' im Sinne von Luthers Schrift 'De servo arbitrio' zu verstehen, als sei dem Menschen die Fähigkeit zum guten Wollen und Handeln radikal abgesprochen, geht nicht an; denn damit wäre Jesu Schluß a minori ad maius zerstört; um ein minus und maius handelt es sich, nicht um absolute Diskontinuität: '*um wieviel mehr* (*πόσῳ μᾶλλον*) wird der Vater Gutes geben!'

Und es bleibt auch allen Berufungen auf Lutherworte zum Trotz wahr, daß Luthers reformatorische Tat steht und fällt mit der Gleichsetzung fides = fiducia. Wohl hat er das erste Gebot im Kleinen Katechismus so erklärt: 'Wir sollen Gott über alle Dinge *fürchten*, lieben und vertrauen'; die Gottesfurcht ist das erste, aber sie ist eben darum nicht das letzte. Über dem Fürchten steht das Lieben und Vertrauen, und 'die Liebe treibet die Furcht aus' (I. Joh. 4, 18). Auch betreffs der Gottesfurcht läßt Luther uns nicht im Unklaren: im Großen Katechismus stehen in der Erklärung des nämlichen ersten Gebotes die bekannten Worte: 'Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß einen Gott haben nichts anderes ist denn ihm von Herzen trauen und gläuben.' Luthers Schaudern vor den Abgründen des Numinosen erklärt sich psychologisch-historisch: es ist oft genug darauf hingewiesen worden, daß die Anfechtungen, die seine Seele erschreckten, von selbst die Formen und Farben der von Teufeln und Dämonen erfüllten Welt des mittelalterlichen Vulgärkatholizismus annehmen mußten, in dem er aufgewachsen war. Es ist aber nicht einmal nötig, auf die Dämonomanie des Mittelalters hinzuweisen oder gar mit katholischen Forschern eine pathologische Veranlagung Luthers anzunehmen: das Phänomen Lutherschen Gottvertrauens ist von so leidenschaftlicher Größe, daß man schon nach Gesetzen psychischer Reaktion ein zeitweises Ausschlagen des Pendels nach der Seite der desperatio erwarten müßte. Wo viel Licht, da viel Schatten; aber *der Schatten ist nicht das Licht!*

Die antiidealistische Theologie unserer Tage, deren Gegensatz gegen den Idealismus in der Zerreißung der Kontinuität zwischen Gott und Welt, Christentum und Kultur, Glauben und Religion am deutlichsten in die Erscheinung tritt, setzt sich damit grundsätzlich auch außerhalb der Kontinuität mit der *Wissenschaft*. Karl Barth, Friedrich Gogarten usw. erkennen zwar die Ergebnisse der Bibelkritik und der religionsgeschichtlichen Forschung an, aber sie reden davon mit so

1) Göttingen 1901.

souveräner Gleichgültigkeit, daß man sagen muß: Sie versuchen, aus der Not eine Tugend zu machen. Wenn sie die Unsicherheit der biblischen Überlieferung, die Fragwürdigkeiten des Lebens Jesu u. a. noch radikaler zum Ausdruck bringen als die 'liberale' Theologie, so soll eben am entscheidenden Punkt die Irrelevanz des Historischen, Irdischen, Menschlichen, auch des Historischen in der Erscheinung des 'Rabbi von Nazareth' (R. Bultmann), hervortreten, damit aller Ton falle auf das Übergeschichtliche, das 'senkrecht von oben herab' die geschichtliche Entwicklung wie eine Tangente den Kreis in dem *einen* Punkt 'Christus', genauer: in der Auferstehung Christi von den Toten getroffen hat und immer wieder trifft. 'Christus gehört weder der Historie an noch der Psychologie.'[1]) Eine zweifellos großzügige Strategie: wenn ich eine Festung freiwillig preisgebe oder gar selber schleife, dann brauche ich ihre Eroberung nicht mehr zu fürchten. Der Feind steht verdutzt: was soll er denn nun eigentlich noch tun? Tatsächlich steht die wissenschaftliche Theologie seit Jahren wie verdutzt vor dem Phänomen der dialektischen Theologie. Aber man wird ja wohl das Recht haben, einer 'Theologie', die für das Christentum Diskontinuität allem Kulturellen, Menschlichen, auch allem 'Religiösen' gegenüber postuliert, entgegenzuhalten: wer so Unerhörtes behauptet und für die eigene Sache Ausnahmegesetze verlangt, dem liegt die Beweislast ob, nicht etwa dem anderen, der nur als Wahrheit gelten läßt, was sich der Anwendung allgemeingültiger Maßstäbe unterwirft. Die Religionsgeschichte hat gezeigt, daß das Christentum *Religion unter Religionen* ist, die Forschung über Mysterienreligionen, über sterbende und auferstehende Gottheilande u. ä. — ich nenne von neueren Veröffentlichungen nur noch 'Die Geburt des Kindes' von Ed. Norden (Leipzig 1924) — enthüllen die Analogien dort und hier; wer die absolute Andersartigkeit des Christentums behauptet, der muß für diese Behauptung Beweise bringen, oder aber er muß es sich gefallen lassen, daß wir sagen: warum soll der Vertreter irgendeiner anderen Religion für diese nicht das gleiche behaupten? Die dialektische Theologie ist eine künstliche Maske, die man auf das Gesicht *jeder* Religion setzen kann. Quod gratis asseritur, gratis negatur.

Die Frage unseres Themas hat nur dann einen Sinn, wenn man sich von den Einseitigkeiten der heute herrschenden theologischen Betrachtung frei macht. Auch von den Einseitigkeiten der hier üblich gewordenen Beurteilung des Idealismus. Wenn der Idealismus, wie vor allem Helmut Groos in dem bereits angezogenen Werke nachzuweisen versucht hat, auf den Generalnenner *Monismus* zu bringen wäre, dann allerdings könnte von einer fruchtbaren Beziehung zwischen Christentum und Idealismus auch nicht mehr geredet werden. Aber die acht Jahrzehnte (1750—1830), die von der deutschen idealistischen Geistesbewegung ihre Prägung empfangen haben, lassen sich unmöglich auf diese eine Fläche auswalzen. Nirgends ist vielmehr die antinomische Struktur der Welt und des Lebens ernster genommen worden als bei Kant, Fichte, Schiller. Dieses Dreigestirn leuchtet beherrschend am Firmament des deutschen Idealismus, der, wie Kurt Stephan in einem bedeutsamen Aufsatz gezeigt hat[2]), sich nicht etwa nur an dem Begriff des Unendlichen, sondern

1) K. Barth, a. a. O. S. 95. 2) Ztschr. f. Theol. u. Kirche, Tübingen 1926, S. 243—267, vgl. auch Kantstudien 1924, S. 207—232.

viel fruchtbarer und wesentlicher an dem Motiv des *Unbedingten* orientiert. Das Unendliche allerdings, der Sphäre des Naturhaft-Quantitativen, des Seienden zugehörig, weist in die Indifferenz des Monistisch-Pantheistischen, aber das Unbedingte, im Erlebnis des Wertwiderstreites und des Seinsollenden aufblitzend, ist qualitative Norm, es weist in die Gedankenbahnen des *Dualismus*. Eben die Spannung zwischen Sollen und Sein, Wert und Wirklichkeit, Ideal und Leben hat die Feder deutscher Geistesarbeit so hoch emporschnellen lassen — die Entspannung in monistischen Beruhigungen, das Zurücktreten des Unbedingten hinter das Unendliche, führte naturgemäß im Spätidealismus zum Ende des dramatischen Schauspiels. Ist die antinomische Struktur der Welt, ist das Erlebnis des allgemeinen Wertwiderstreites aber nicht auch das Urphänomen, in dem das religiöse Leben seinen Ursprung hat, ist es nicht in der Zwiespältigkeit des Daseins begründet, daß auch der Religion nie die Spannung fehlt, die sie lebendig erhält? [1]) Und da sollte es denkbar sein, daß Christentum und Idealismus füreinander nichts zu bedeuten hätten! Noch einmal: Idealismus ist nicht Religion; wo er sich als Religion oder als Religionsersatz anbot, da verkannte er sein Wesen. Idealismus ist ein Versuch, die Problematik des Daseins denkend und wollend zu bewältigen, Religion dagegen ist Erleben einer Überwelt. Aber auch der Idealismus weist ins Absolute, in die Transzendenz: 'Wer sich nicht über die Wirklichkeit hinauswagt, wird nie die Wahrheit erobern' (Schiller). Aber das Absolute ist nicht absolutum = losgelöst vom Relativen — das wäre eine leere, eine 'schlechte' (Hegel) Absolutheit —, das Ewige ist nicht 'außerhalb' und 'oberhalb' des Zeitlichen, das Transzendente nicht 'jenseits' des Immanenten, wie es unter der Herrschaft des vorkopernikanischen, richtiger des vorbrunonischen Weltbildes vorzustellen natürlich war, weil Gott und Welt, Himmel und Erde noch *lokal* getrennt schienen. Vielmehr ist der Gegensatz im Sinne des Spannungsgegensatzes der Polarität zu begreifen. Eine exklusive Transzendenz und Absolutheit, wie sie die dialektische Theologie behauptet, würde im übrigen jede *Dialektik* unmöglich machen![2]) 'Est deus in nobis' — das bedeutet keine Kreaturvergötterung, keine Gleichsetzung: deus sive natura. Es ist das Unglück des Idealismus gewesen, daß man ihn mißverstand als Idealisierung des *Seienden*, des Menschen und der Welt, so, wie sie *sind*; Idealismus schien gleichbedeutend mit Verkennung der Nachtseiten des Wirklichen, unter einem Idealisten verstand man einen wirklichkeitsfremden Schwärmer und Phantasten, Ideal wurde mit Illusion verwechselt. Der Idealismus ist gerade dadurch charakterisiert, daß er Unbedingtes als Norm und Forderung aufstellt, daß er das Gegebene mißt an dem Aufgegebenen, daß er die Wirklichkeit 'unter das Gericht' stellt — 'das Dort ist niemals hier' —, 'über diesen grauenvollen Schlund trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen, und kein Anker findet Grund!' Und hier sollte

---

1) Vgl. Friedr. Brunstäd, Die Idee der Religion, Halle 1922, S. 4ff.

2) Unter den Philosophen hat, soviel ich sehe, als erster *Hans Leisegang* mit erfrischender Rücksichtslosigkeit die Unmöglichkeiten der dialektischen Theologie ins Licht gestellt: Philosophische Forschungsberichte (Junker & Dünnhaupt, Berlin), Heft 3; Religionsphilosophie der Gegenwart, 1930, S. 31ff. Vgl. auch die Zeitschrift 'Philosophie und Schule' (im gleichen Verlag), 2. Jahrgang, Heft 2/3.

keine innere Beziehung sein zur Erlösungsreligion des Christentums! Kant hätte mit gutem Gewissen den Satz aus Luthers Kleinem Katechismus bekennen können: 'daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäufet werden und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit für Gott ewiglich lebe'. Gewiß: Christentum ist etwas wesentlich anderes als Idealismus, es ist als Religion autonom, aber darum hat es doch keine Autarkie zu beanspruchen![1]) Wo es sich denkend erfaßt und eine Weltanschauung zu gestalten das Bedürfnis hat, da wird es sich immer wieder offenbaren, daß Christentum und Idealismus zur *Synthese* berufen sind. Für die Bearbeitung der aus dem allgemeinen Geistesleben erwachsenden Aufgaben bleibt das Christentum auf die Hilfe des Idealismus angewiesen; denn die idealistische Philosophie ist 'die tiefste und reichste, die dem Christentum nächste Philosophie, die das europäische Denken hervorgebracht hat'.[2]) Und durch solchen Dienst wird der Idealismus dem Christentum den Dank dafür abstatten, daß er ihm selbst sein Bestes schuldet; ist er doch 'die Überführung des wahren Gehaltes dieser Religion in die Besonnenheit des Begriffes', eine 'Säkularisierung des im Christentum beschlossenen geistigen Gehaltes'.[3])

BILDUNG, WELTANSCHAUUNG UND STAAT

Von Hans Schlemmer

Bei den Berichten über den Wiesbadener Pädagogischen Kongreß war häufig die Klage zu hören oder zu lesen, daß auf ihm keine eigentliche Aussprache stattgefunden habe, sondern lediglich Monologe gehalten worden seien. Diese Klagen waren nicht ganz unberechtigt. Um ihnen durch meine Person nicht neue Nahrung zu geben, möchte ich das mir gestellte Thema nicht von seinen mir einleuchtenden Voraussetzungen aus behandeln, sondern vielmehr in lebendige Auseinandersetzung eintreten mit der bedeutsamen Abhandlung von *Schröteler* in Heft 1 dieser Zeitschrift. Ich habe also nicht den Ehrgeiz, eine selbständige Deduktion zu liefern, möchte vielmehr das Gespräch fortsetzen, wie es der Herausgeber und der eben genannte Schröteler begonnen haben.

Da ist nun zunächst festzustellen, daß ich in vielem meinem verehrten 'Vorredner' — wenn ich so sagen darf — rückhaltlos beistimmen kann. Daß man Schulerziehung nicht mit Gesamterziehung gleichsetzen darf, daß der Staat keine pädagogische Allmacht zu beanspruchen hat, daß Weltanschauung und Religion nicht ohne weiteres identisch sind, daß endlich es keine wirklich wertfreie Bildung gibt — alles das ist auch meine Meinung. Nur freilich glaube ich, aus diesen gleichen Voraussetzungen zu ganz andersartigen Ergebnissen gelangen zu müssen.

Wie gesagt! eine wirklich wertfreie Bildung gibt es nicht. Man mag darüber streiten, ob die in Frage kommenden Werte immer material bedingt sein müssen oder ob es auch rein *formale* Werte gibt — ganz ohne den Wertbegriff wird man in

---

1) Vgl. L. Baeck in der Zeitschrift 'Der philosophische Unterricht', Berlin 1930, S. 134.

2) E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gütersloh 1926, S. 115.

3) Ebenda S. 86f.

der Tat bei dem Nachdenken über Bildungsfragen nicht auskommen. Auch der scheinbar äußerlichste Unterricht wie etwa der in Kurzschrift oder in Buchbinden setzt irgendwie den Glauben an die Werterfülltheit dieser Gegenstände voraus, mag es sich auch um rein utilitaristische Werte handeln. Nun sind allerdings Werte nicht ohne weiteres mit Weltanschauungen identisch, und es liegt auch nicht so, daß etwa bestimmte Werte bestimmten Weltanschauungen zuzuordnen wären und andere anderen; aber eine gewisse Bestimmtheit durch weltanschauliche Bindungen wird man auch jeder Bildungsarbeit zusprechen können. Freilich soll man diese Bestimmtheit auch nicht übertreiben. Weltanschauung trägt immer ein irrationales Moment in sich; lebendige Erziehung aber ist nicht in erster Linie von rationalen Erwägungen abhängig, sondern strömt aus tieferen Quellen, die vom Verstande unabhängig sind. Trotzdem aber muß das festgehalten werden: irgendwie hinein in jede Bildungsarbeit ragt der wertbestimmte, weltanschauliche Faktor.

Aus diesem Tatbestand lassen sich nun für die Erziehungspraxis zwei mögliche Folgerungen ableiten. Die eine argumentiert so: Wenn schon für einen reifen Menschen eine einheitliche, geschlossene Weltanschauung ein hohes Glück ist, so bedeutet sie für ein Kind oder einen heranwachsenden jungen Menschen geradezu eine Lebensnotwendigkeit. Nichts ist fürchterlicher und jeder wahren Erziehung abträglicher, als wenn ein Kind zwischen verschiedenen Ansichten, verschiedenen Weltanschauungen, verschiedenen Glaubensüberzeugungen hin und her gerissen wird. Ein solches bedauernswertes junges Wesen kommt dann niemals zu einer Geschlossenheit seines Charakters, sondern ist verurteilt, in dauernder Zwiespältigkeit ein unbefriedigtes und unbefriedigendes Dasein zu führen, wenn es nicht überhaupt vorzeitig daran zugrunde geht. — Die andere Gedankenfolge verläuft etwa folgendermaßen: Eine Weltanschauung hat für den Menschen nur dann einen Wert, wenn sie selbsterworbener, selbständiger Besitz geworden ist. Dazu gelangt man aber nicht, wenn man nur *eine* Weltanschauung kennen lernt und in ihr umhegt, behütet und erzogen wird, sondern nur im Kampf und Wechsel der verschiedenartigsten Ansichten. Je bunter das Leben ist, das den Zögling umgibt, je verschiedenartiger die Grundsätze sind, nach denen er erzogen wird, desto mehr wird er genötigt, sich seine eigene Meinung zu bilden und zu einem selbständigen Charakter heranzureifen. Also nicht Einheitlichkeit, sondern möglichste Vielgestaltigkeit in weltanschaulicher Hinsicht sei das Prinzip der Erziehung.

Welche von beiden Meinungen hat recht? Die meisten Rufer im schulpolitischen Kampf der Gegenwart sind der Ansicht, daß nur eine richtig sein könne und die andere zu bekämpfen sei. Eben das halte ich für den Grundirrtum innerhalb der heutigen pädagogischen Lage. Beide Meinungen vielmehr sind berechtigt, und beide müssen in der erziehlichen Wirklichkeit zur Geltung kommen.

Es bedarf keiner langen Ausführung, daß die *Familie* möglichst die Stätte einheitlicher Erziehung sein wird. Nicht in dem Sinne, als ob beide Eltern unbedingt theoretisch dieselbe Überzeugung oder Weltanschauung haben müßten — gilt doch gerade von der Familienerziehung das oben über das Irrationale jeder wahren Erziehungsarbeit Gesagte. Aber das ist allerdings richtig, daß in der Familie eine einheitliche Luft, eine gleichmäßige Atmosphäre herrschen muß, wenn die Kinder

gedeihen sollen. Mögen die Eltern in ihren theoretischen Ansichten und auch in ihren Temperamenten noch so verschiedens ein — irgend etwas Gemeinsames muß sie doch verbinden und muß in ihrem ganzen Leben zum Ausdruck kommen. Daraus wird deutlich, daß z. B. Mischehen immer eine erziehliche Gefahr darstellen, nicht so sehr wegen der Differenz in der theoretischen Glaubensüberzeugung (die wäre verhältnismäßig leicht zu ertragen, zumal sie dem Kind ja doch nur sehr zum Teil zum Bewußtsein käme), sondern wegen der Verschiedenartigkeit der Lebensatmosphäre, die nun einmal zum Charakteristikum der verschiedenen Religionen gehört. In diesem Sinne steht also die häusliche Erziehungsarbeit unter der Idee der Einheitlichkeit, was — um es noch einmal zu sagen — nicht rational, sondern emotional gemeint ist.

Aber so wichtig, ja entscheidend das alles ist oder sein kann, das Ganze ist es doch nicht. Schon die ganz alltägliche Erfahrung belehrt uns, daß auch die beste und geschlossenste Erziehung im Hause nicht alles machen kann, ja zuweilen gerade das Gegenteil von dem erreicht, was erstrebt wird. Abgesehen von den außerpädagogischen Momenten, die dabei maßgebend sind (Vererbung usw.), ist hier von Bedeutung die Tatsache, daß ein Aufwachsen in einer einheitlichen Weltanschauung oder Religion noch nicht genügt, um den jungen Menschen mit Sicherheit zum Besitz eben dieser Weltanschauung zu führen. Es bedarf dazu noch des anderen Weges, des der Vielgestaltigkeit und der Differenzierung des weltanschaulichen Daseins. Der junge Mensch, der gefühlsmäßig sich in *eine* Welt eingelebt hat, muß nun erfahren, daß diese Welt nicht die einzige ist, daß es neben ihr noch andere Welten gibt, die auch ihre Bedeutung, ihren Sinn, ihren Wert, ihr Recht haben. Solch ein Erlebnis ist oft sehr schmerzhaft, zuweilen geradezu gefährlich, aber es ist unentbehrlich, wenn die Überzeugung nicht lediglich liebe Gewohnheit, sondern fruchtbarer Eigenbesitz werden soll. Mit diesen Worten ist eine Aufgabe gekennzeichnet, die die *Schule* leisten kann und leisten soll. Das ist natürlich nicht gemeint in dem fürchterlich 'aufklärerischen' Sinne, als ob die Schule etwa den jungen Menschenkindern eine Reihe von Weltanschauungen theoretisch vorführen sollte, damit sie sich nach Belieben eine aussuchen können. Aber so ist es gemeint, daß die ganze Welt der Schule, im Gegensatz zu der des Hauses, durch die Buntheit und Vielseitigkeit ihres Lebens, durch die Verschiedenartigkeit der Kinder und ihrer Elternhäuser, der Lehrer und ihrer Anschauungen ein Abbild des großen, wirklichen Lebens bietet, in das die Kinder allmählich hineinwachsen sollen. So sind sie beide notwendig, Haus und Schule; keins kann das andere ersetzen, und keins soll das andere kopieren, eine schulmeisterliche Familie ist ebenso unerfreulich wie eine familienhafte Schule. Wer nur durch die Differenzierung erzogen wird, bleibt zerfahren und ungefestigt; wer nur in strenger Einheitlichkeit aufwächst, wird eng und unselbständig. Nur die Doppelheit ermöglicht hier die Erreichung des Ziels.

Nun wäre freilich gegenüber den gesamten bisherigen Ausführungen ein Einwand möglich. Man könnte sagen, daß die gemachten Aufstellungen wohl auf Weltanschauungen zutreffen könnten, denen ja immer eine gewisse Relativität anhaftet, nicht aber auf die Religion, die den Anspruch erhebt, Absolutheitscharakter zu besitzen, und die keine andere Wahrheit neben sich dulden kann.

Hier ist nun der Punkt, wo ich mich von Schröteler, dem ich ja sonst, wie gesagt, in manchem beistimmen kann, grundsätzlich unterscheide, und zwar aus letzter Glaubensüberzeugung heraus. Gewiß: Katholik und Protestant nehmen beide für ihren Glauben die Absolutheit in Anspruch, aber in der Auffassung dieses Begriffes zeigt sich die Differenz, die für beide Konfessionen durchweg charakteristisch ist. Für den Protestanten ist 'absolut' im objektiven und existentiellen Sinne nur der Gegenstand, oder noch besser: der Urheber seines Glaubens, also Gott und sein Evangelium; seine Religion aber, das heißt die Summe der in menschlicher Form sich ausprägenden Überzeugungen, Stimmungen, Willensantriebe usw., ist zwar für ihn persönlich absolut, d. h. er kann sich sein Innenleben ohne sie nicht denken, aber niemals absolut im Sinne eines die gesamte Menschheit verpfichtenden Gesetzes. Je absoluter Gott erfaßt wird, umso relativer werden alle menschlichen Größen, auch die Religion, auch das Christentum, auch die Kirche. Für die Katholiken dagegen erstreckt sich die objektive Absolutheit auch auf seine Religion und seine Kirche; nur wer an die Absolutheit der katholischen Kirche glaubt, ist der Beugung unter die Absolutheit Gottes fähig. Aus dieser Position die schulpolitischen und schulorganisatorischen Folgerungen zu ziehen, kann dem Katholiken überlassen bleiben; ich beschäftige mich im folgenden nur mit der evangelischen Auffassung der Sache.

Und da stellt sich mir die Situation nun so dar. Wer als echter Protestant von Gott gleichzeitig gedemütigt und erhoben, gerichtet und erlöst worden ist, dem wird in überwältigender Klarheit deutlich die völlige Relativität, ja Nichtigkeit aller menschlichen Dinge. Religion und Frömmigkeit, Konfession und Kirche sind alle als Menschenwerk sündhaft und vor Gott wertvoll nur soweit, als sie sich unter sein Gericht beugen und seine Erlösung als unverdientes Gnadengeschenk empfangen. Darum gibt es keine Schule, die für sich in Anspruch nehmen könnte, *den* Weg zu Gott dem Kinde zu bahnen; eine 'evangelische' Schule kann diesen Weg verbauen, eine 'religionslose' Schule ihn eröffnen. Entscheidend ist nur, daß die Wirklichkeit nicht verdunkelt, sondern in aller Entschiedenheit deutlich werde; denn nichts erschwert dem Menschen das Getroffenwerden von Gott so sehr als das Ausweichen vor der Wirklichkeit und die Flucht in Illusionen und Ideologien.

Unter diesem Gesichtspunkt muß nun die evangelische Bekenntnisschule als ein sehr fragwürdiges Gebilde erscheinen. Diese Schule nämlich unternimmt den Versuch, eine doppelte Einheit herzustellen oder wenigstens zu erstreben, die Einheit des Bekenntnisses aller Lehrenden und Lernenden und zweitens die Einheit, die sämtliche Schulfächer mit der evangelischen Religion zu einer Harmonie zusammenschließt. Beide Einheiten sind aber unwahre Illusionen, die erste praktisch, die zweite grundsätzlich. Praktisch illusionär ist die vorausgesetzte Einheit von Lehrenden, Lernenden und Eltern, weil sie in Wirklichkeit, wie die Dinge heute liegen, nur die Einheit eines Firmenschilds, aber nicht die Einheit innerster Überzeugung sein kann. Und wenn sie das letztere wäre, so würde der Illusionscharakter nur umso verhängnisvoller sich auswirken; es würde dann gleichsam eine Insel der Seligen konstruiert, die mit dem wirklichen Leben nichts mehr zu tun hat. Im Leben unseres Volkes von heute sind alle Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen durcheinandergemischt; kein Betrieb, kein Geschäft, keine Fabrik,

die heute noch einen religiös einheitlichen Charakter trügen. Wie will man aber die Kinder in der Schule mit der Wirklichkeit des Evangeliums in Berührung bringen, wenn man sie von der sonstigen Wirklichkeit absperrt und in der dünnen Luft einer konstruierten Fiktion aufwachsen läßt! Und jene andere Einheit ist grundsätzlich das Gegenteil von evangelischem Glauben, ist die Behauptung einer Harmonie von Welt und Evangelium, die diesem Evangelium seinen weltrichtenden und weltüberwindenden Charakter nimmt und es zu einer mehr oder weniger behaglichen Kultur- und Allerweltsgröße macht. So stellt sich uns, in der Tiefe gesehen, das Prinzip der Konfessionsschule als Verleugnung des evangelischen Glaubens dar.

Es ist noch etwas anderes zu beachten. Man pflegt der Bekenntnisschule meistens die Aufgabe zuzuweisen, die Kinder in geschlossener und vor fremden Einwirkungen geschützter Weise 'zum evangelischen Glauben zu erziehen'. Man macht sich dabei gar nicht klar, daß es eine Herabwürdigung des Glaubens zu einer psychologisch zu vermittelnden Größe bedeutet, wenn man jemanden zum Glauben erziehen will. Glaube ist — wir sagten es schon — freies Geschenk der Gnade Gottes, also niemals Produkt menschlicher Erziehungsweisheit. Man kann nicht *zum* Glauben erziehen, sondern nur *aus* Glauben und *im* Glauben.

Für diese Erziehung aus und im Glauben gelten aber nun ähnliche Gesetze, wie wir sie oben für die weltanschauliche Erziehung erkannt hatten. Das Normale ist — oder sagen wir besser: das Wünschenswerte, denn normal ist es heute leider nicht —, daß ein Kind aufwächst in der einheitlichen Luft der religiösen Sitte und Gewöhnung eines frommen Elternhauses. Solche Gewöhnung ist sicher keine Erziehung zum Glauben und schafft keine 'christlichen Persönlichkeiten', aber bedeutet eine Auflockerung des Seelenbodens, die von größtem Wert sein kann. Die Schule in ihrem Religionsunterricht hat die Aufgabe, in die ganz reale Welt der Spannungen, Differenzen und Kämpfe Kenntnis und Verständnis des Phänomens der christlich-evangelischen Frömmigkeit hineinzutragen. Die Kirche endlich verkündigt das Wort Gottes in aller Reinheit und Absolutheit. Entscheidend ist bei alledem das Wirken Gottes selbst; Menschen aber, die von Gott getroffen und überwunden sind, können aus diesem ihrem Glauben heraus christliche Erziehungsarbeit leisten, wenn sie nicht aus der Welt flüchten, sondern mitten in der Welt stehen und an ihrem Teile mit dazuhelfen, daß das ewige Licht in diese Welt hereingehe und ihr einen neuen Schein gebe. Wie sich die jungen Menschen dann einmal diesem Lichte gegenüber verhalten, ob sie sich von ihm erleuchten lassen oder die Finsternis mehr lieben als das Licht, steht nicht mehr in der Hand und Verantwortung menschlicher Erziehung.

Was hat nun bei alledem der *Staat* zu tun? Etwas sehr Einfaches und doch sehr Entscheidendes. Gegenüber der unermeßlichen Zahl einzelner, eigenartig geprägter Familien und gegenüber der Menge der verschiedenen Weltanschauungen und Religionen hat er dafür zu sorgen, daß *der* Teil der Erziehung gesichert bleibe, der auf der Mannigfaltigkeit der Faktoren beruht. Das heißt: dem Staat gehört die Schule. Familie und Kirche soll der Staat so frei lassen, wie nur irgend möglich; die beiden aber sollen dafür die Schule freigeben und dem Staat überlassen. Dann rundet sich das Ganze der Erziehung, dann streitet man nicht mehr, sondern geht auf grundsätzlich getrennten Wegen dem einen Ziele zu, der Bildung des jungen Menschengeschlechtes.

DIE PROBLEMATIK AUGUSTS DES STARKEN

Von Paul Haake

'Nachmittags nach 2 Uhr kam der Königliche älteste Page Marschall von Bieberstein als Courier aus Warschau mit der betrübten und traurigen Nachricht an, wie Ihro Königliche Majestät Augustus II. zu Warschau den 1. Februar früh gegen 5 Uhr verstorben.' So zu lesen im Schreibkalender des früheren sächsischen Oberhofmarschallamts, jetzt aufbewahrt im Hauptstaatsarchiv zu Dresden. Eine Eintragung zum 3. Februar 1733. Nicht lange mehr und 200 Jahre werden verstrichen sein, seitdem jenen Starken ein noch Stärkerer bezwang. Wie weit ist die wissenschaftliche Forschung seiner inzwischen Herr geworden? Welche Rätsel gibt er ihr noch auf? Wie ist sein Lebenswerk einzuordnen in den Strom der geschichtlichen Entwicklung? Mit positivem, mit negativem Vorzeichen?

'Ihro Königliche Majestät Augustus II.': so der Dresdner Hofkalender ganz im Stil seiner Zeit, des Siècle de Louis XIV. 'Augustum den Großen' priesen sehr viele Geschichtschreiber und Hofpoeten den Verblichenen, streuten ihm Weihrauch, machten aus ihm wohl gar ein überirdisches Wesen, etwas Gottähnliches. In meiner 1922 im Verlage von Baensch erschienenen Schrift 'August der Starke im Urteil seiner Zeit und der Nachwelt' findet der Leser Näheres über diese mit Recht längst vergessenen Lobhudeleien. Aber früh wurden doch auch kritische Stimmen laut. Die Liebesabenteuer des bis in die 50er Jahre unermüdlichen Schürzenjägers schilderte in dem bis in die Tage des jungen Goethe vielgelesenen Roman 'Die römische Octavia' der Welfenherzog Anton Ulrich; ohne Augusts Unbeständigkeit und Verstellungskunst zu bemänteln, mit vielleicht noch größerem Erfolge Karl Ludwig Freiherr von Pöllnitz, der Verfasser des immer und immer wieder von Tausenden verschlungenen 'Galanten Sachsens'. Vorsichtiger mischte Lob und Tadel Goethes Großoheim, der den Wettiner als einen tapferen, großmütigen, gefälligen, liebenswürdigen Mann rühmende, aber auch seine Freigeisterei und seine Wollust nicht verschweigende Johann Michael von Loen. Der Sohn des preußischen Soldatenkönigs, Ende der zwanziger Jahre ein enthusiastischer Bewunderer des Wettiners, nannte ihn 1733 den falschesten Fürsten von Europa, ohne Ehre und ohne Glauben, hinterlistig, stets nur auf sein Interesse und auf die Spaltung der andern bedacht, und warf ihm nach dem zweiten Schlesischen Kriege in den Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Hauses Brandenburg vor, er habe mehr das Vergnügen als die Arbeit geliebt. Friedrich II. stimmte darin wohl ganz überein mit seiner Schwester, der Markgräfin von Bayreuth, die August dem Starken 354 Kinder andichtete und ihn sogar der Blutschande mit seiner natürlichen Tochter, der Gräfin Orczelska, bezichtigte. Da wir wissen, daß der Markgräfin Vater, Friedrich Wilhelm I., ihre Großmutter, Königin Sophie Charlotte, deren Mutter, Sophie von Hannover, und die berühmte, von Paris aus eifrig Briefe schreibende Pfälzerin Liselotte ähnlich über den Wettiner dachten, daß sein Premierminister Jakob Heinrich Graf von Flemming ihn als einen modernen Alkibiades bezeichnete, der sich durch Laster ebenso einen Namen habe machen

wollen wie durch Tugenden, daß Flemmings Kollege und Landsmann Ernst Christoph Graf von Manteuffel ihn einen eitlen Herrn nannte, der den Kopf voll von ungewöhnlichen Maximen und falschen Ideen gehabt habe, daß des Prinzen Erzieher Christian August von Haxthausen ihn falsch, unehrlich, mißtrauisch, im Rausch leicht brutal, verschwenderisch und vergnügungssüchtig, trotz großen Ehrgeizes oft arbeitsunlustig schalt, so werden wir annehmen dürfen, daß Augusts Ansehen bis 1733 und sein Andenken nach seinem Ableben in Hofkreisen nicht gerade das beste war. Die breiten Massen — meinte Kronprinz Friedrich Ende der dreißiger Jahre im Antimacchiavell — hätten ihn wegen seiner Zügellosigkeit keineswegs gehaßt. Sie mögen auch an dem feenhaften Glanz seiner Feste, wenn sie ihnen zuschauen durften und wenn nicht gerade Hungersnot wie 1719 sie kritischer stimmte, ihre ehrliche Freude gehabt haben. Daß sie aber dem vom Luthertum Abgefallenen nicht trauten und daß die der Entwicklung zum Absolutismus hin widerstrebenden sächsischen Stände einen kräftigen Rückhalt an der antikatholischen und antimilitaristischen Volksstimmung fanden, steht außer jedem Zweifel. Daß die Ermordung des Archidiakons der Dresdner Kreuzkirche Hermann Joachim Hahn 1726 beinahe wie im März 1701 der Brand des Dresdner Schlosses, der gleichfalls den Katholiken schuld gegeben wurde, einen Aufruhr zur Folge gehabt hätte, wußte man seit langem. Daß einzelne 1717/8, als auch Augusts des Starken Sohn öffentlich zum römischen Glauben übertrat, sich mit dem Gedanken trugen, den Vater abzusetzen und die Kurwürde dem protestantisch gebliebenen Herzog von Weißenfels zu übertragen, ist erst jüngst bekannt geworden. Respektiert und geschätzt dagegen wurde wohl von allen der Künstler in dem auf Repräsentation sich vorzüglich verstehenden Monarchen, insbesondere der Architekt, der als eine selbständige Individualität anzusprechende Meister im Zivil- und Militärbauwesen. Johann Mathias Graf von der Schulenburg rühmte speziell sein fachmännisches Wissen auf artilleristischem und fortifikatorischem Gebiet. Wie Flemming sagte er dem Wettiner größte Regsamkeit und Vielseitigkeit seiner geistigen Interessen nach und wollte, ohne seine Fehler zu leugnen, ihn den vollkommensten Herrschern zuzählen. So natürlich auch der Historiograph dieses Fürstenhauses, der Geheime Archivarius Adam Friedrich Glafey, der in den dreißiger und vierziger Jahren für den Kurprinzen Friedrich Christian ein bis zum Tode Augusts des Starken führendes Kompendium der Geschichte des Chur- und Fürstlichen Hauses zu Sachsen zu Papier brachte. Der Verblichene ist ihm — es mutet wie Blasphemie an — eine 'geheiligte Person'. In strahlendem Licht erscheint sie dem Leser. Selbst vor Fälschungen scheut Glafey nicht zurück, um August zu übernatürlicher Größe emporwachsen zu lassen. Daß seine Politik ohne Schuld und Fehl war, versteht sich von selbst.

Der Ruhm des größten Hohenzollern stellte den des 'populärsten' albertinischen Wettiners bald in den Schatten. In der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrh. befaßten sich nur wenige mit August dem Starken, und als die Französische Revolution ausbrach, meinte einer der angesehensten deutschen Historiker, Ludwig Spittler: ob Polen oder Sachsen unter dieser Regierung und durch die Vereinigung beider Länder unter einem Herrscher mehr verloren habe, sei schwer zu entscheiden.

Seinem etwas jüngeren Zeitgenossen Christian Ernst Weiße, dem Geschichtschreiber Sachsens, kamen dann um 1800 gleichfalls Bedenken. 'Der Hof Augusts des Starken' — schrieb er — 'war einer der glänzendsten in Europa und sein Aufwand, der durch die Freigebigkeit des Königs gegen seine Günstlinge noch mehr vergrößert wurde, den Kräften des Staats so wenig angemessen, daß er eine Hauptquelle der vielen Schulden und Abgaben wurde, welche das Land unter dieser und den folgenden Regierungen drückten. Wenngleich durch den Luxus bei den Lustbarkeiten sowie durch den gewöhnlichen Aufwand des Hofes und durch die Aufführung prächtiger Gebäude viele Künstler und Handwerker besonders in der Residenz in Nahrung gesetzt wurden, so zeigte sich dagegen eine desto größere Armut bei den übrigen Ständen. Doch äußerte das Beispiel des Hofes keinen so nachteiligen Einfluß auf Sachsen wie auf Polen, weil hier der größere Reichtum des Adels eine schädliche Nachahmung erleichterte. Auch wurde dagegen durch die herrlichen Kunstsammlungen, welche der König und sein Nachfolger in Dresden anlegten, Kunstsinn und Empfänglichkeit für das Schöne unter den gebildeten Ständen unseres Vaterlandes immer mehr verbreitet.' Johann Gottfried Herder verurteilte gleichfalls die allzu teuer erkaufte Erhebung auf den Thron der Piasten. Der Niedergang Polens sei durch August beschleunigt worden, und vieles habe er, durch die polnischen Wirren und Kriege behindert, in Sachsen nicht durchführen können, was ihm bei seinen seltenen Vorzügen sonst wohl gelungen wäre. 'Leibniz schlug dem Kurfürsten eine Akademie der Naturmerkwürdigkeiten zu Sammlung und Erforschung derselben nach einem großen Plan vor, den er einesteils durch reiche Sammlungen dieser Art in Wirkung setzte, anderenteils unter den polnischen Händeln aufgab. Dresden indessen zierte sein prachtliebender Geist mit Gebäuden; unter ihm war es eine Schule der Artigkeit und ist es geblieben. Vor allem aber sind die Kunst- und Altertumssammlungen, die er mit ansehnlichen Kosten stiftete, Trophäen seiner Regierung. Was ein Friedrich August im Anfange des Jahrhunderts anfing, hat ein anderer Friedrich August am Ende desselben vollendet. Durch sie ist Dresden in Ansehung der Kunstschätze ein deutsches Florenz geworden.' Den 1803 in Dresden residierenden dritten Träger jener beiden Namen verglich Herder mit Aristides, August den Starken, ohne daß er die Übereinstimmung ahnte, wie einst Flemming mit Alkibiades.

Noch erheblich tiefer sank der von Budäus, Benemann, Faßmann dem ersten römischen Kaiser an die Seite Gestellte in der Achtung und Wertschätzung der Nachwelt im Zeitalter der Restauration und der Revolution bis zur Mitte des XIX. Jahrh. Sein persönliches Renommee, dank dem medisanten Buche des Barons von Pöllnitz schon nicht das beste, wurde ein noch schlechteres, als 1810 die Denkwürdigkeiten der Schwester Friedrichs des Großen ans Licht traten. Was die 1834 erscheinende Biographie Schulenburgs Anerkennendes über August den Starken brachte, machten 2 Jahre später die beiden von Friedrich Cramer verfaßten Bände Denkwürdigkeiten der Gräfin Maria Aurora von Königsmarck und Ende der dreißiger Jahre Friedrich Försters Biographie des Wettiners selbst wieder zu nichte. Legte sich der aus Bautzen stammende Erlanger Professor Karl Wilhelm Böttger in seiner Geschichte des Kurstaates und Königreichs Sachsen als Richter

über den vom Glauben der Väter Abgefallenen immer noch etwas Zurückhaltung auf, so brach die unbestritten erste Autorität unter den deutschen Historikern jener Tage, Friedrich Christoph Schlosser, der grimmige Feind des fürstlichen Absolutismus und der feudalen Staats- und Gesellschaftsordnung, in seiner Geschichte des XVIII. Jahrh. unerbittlich den Stab über den, wie er meinte, sittlich und politisch gleich Verworfenen, mit dessen genialer Verdorbenheit die Stände leider wetteiferten, das Land auszusaugen, die armen, unglücklichen Untertanen an den Bettelstab zu bringen, den Staat tiefer und tiefer sinken zu lassen. Karl Gretschel, der 1847 im zweiten Bande einer Geschichte des sächsischen Volkes und Staates auch Augusts Regierung würdigen mußte, schloß sich dem Urteil Schlossers zum Teil sogar bis auf den Wortlaut an. Eduard Vehse, der Verfasser einer Geschichte der Höfe des Hauses Sachsen, schwelgte geradezu zur Freude Heinrich Heines und aller Demokraten in pikanter Skandalsucht und suchte an August dem Starken zu zeigen, daß seine Popularität, die er nicht in Abrede zu stellen wagte, einem ganz Unwürdigen zu teil geworden sei. Aus den Memoiren Haxthausens, die er veröffentlichen durfte und die seinem Werk einen nicht geringen Wert verleihen, förderte er beachtenswerte Gesichtspunkte und nicht zu unterschätzende Handhaben ans Licht, wie er glaubte, hinreichende Stützen für sein, Schlossers und anderer vernichtendes Urteil. August der Starke schien gerichtet zu sein. Welcher Leser von Emil Brachvogels Friedemann Bach bekreuzte sich nicht vor ihm und den ebenso verabscheuenswerten deutschen Nachahmern Ludwigs des Vierzehnten?

Neben dem Dante unserer nationalen Historiker, der zürnend durch das Inferno der Fürstenhöfe des verflossenen Säkulums schritt, war aber schon vor der Jahrhundertmitte der geniale junge Thüringer, der die Geschichtschreibung den anderen modernen Wissenschaften erst wahrhaft ebenbürtig machen sollte, am Werke, neue Wege zu finden neuen Zielen entgegen: Leopold Ranke, dem es nicht auf das Verdammen ankam, sondern auf das Verstehen, der die Entwicklung in ihrer kausalen Verflechtung begreifen und aufdecken, subjektives Bewerten nach Möglichkeit ausschaltend, einfach zeigen wollte, wie es eigentlich gewesen und geworden. Er kam 1845, mit der Ausarbeitung seiner Neun Bücher preußischer Geschichte beschäftigt, nach Dresden, suchte das sächsische Hauptstaatsarchiv auf und verschaffte sich Einblick in die aus der Regierung Augusts des Starken, insbesondere die von seiner Hand stammenden Akten. Denn auch über diesen Fürsten und seine politischen Ziele glaubte er etwas sagen zu müssen und wollte er aus eigener Kenntnis der besten Quellen heraus berichten. Das Ergebnis seiner Studien fügte er dann dem Kapital 'Verhalten Friedrich Wilhelms I. in bezug auf die polnische Thronkandidatur 1732/33' ein. Mit einer kurzen Charakteristik des Wettiners, des Menschen als solchen, hebt er an. Er weist auf Augusts Vielseitigkeit hin oder, wie der preußische Soldatenkönig sagte, seine Universalität. Er spricht von seiner geistigen Beweglichkeit, dem Geschick zu allem, was er ergriff, einem ewig ungestillten Durst nach Neuem, nach Aufregung, nach Genuß, von seiner Sittenlosigkeit, seiner Trunksucht — der Leser bleibt im Zweifel, ob mehr zu loben ist oder zu tadeln. Auch der Regent wird nicht in der sonst üblichen Weise abgefertigt,

tritt nicht als Angeklagter vor den Leser. Verschwendung — meint Ranke ohne jede richterliche Pose — hätte dieser Kraftmensch sich noch weniger übel genommen als die Seitensprünge vom Wege der Tugend. 'Er betrachtete solche vielmehr als wohltätig für das Land: die Paläste, die Menge der Diener, der Glanz des Hofes belebe Handel und Wandel und gewähre den Kunstbeflissenen die Mittel, sich zu erhalten.' Als das historisch Bedeutsamste erscheint Ranke aber doch seine nach außen gerichtete Aktivität: sein Erbland war ihm zu klein, um seinem Triebe zur Tätigkeit zu genügen; er warf sich in das immer wallende Meer der zweifelhaften Geschäfte der polnischen Nation, wo er im Innern einen unbeugsamen Widerspruch zu bekämpfen hatte und nach außen hin zu allem, was in Europa mächtig war, in unmittelbare Beziehung gelangen mußte. Jahre hindurch schwankte er, wie er Polen beherrschen, seine Dynastie dort befestigen könne. Schließlich versuchte er, sich wenigstens in einem Teil desselben souverän zu machen. Um etwaige Opposition der Nachbarn auszuschalten, bot er selbst ihnen einige Provinzen des Königreichs an. Aber noch weiter ging sein Ehrgeiz. 'Er dachte einst die öffentliche Gewalt in Deutschland an einen Fürstenbund zu bringen; denn das Haus Österreich sei nicht mehr fähig, die Würde des Reiches aufrecht zu erhalten. Keinen Augenblick gab er es auf, beim Abgange Karls VI. die Rechte geltend zu machen, welche durch die Gemahlin seines Sohnes in seine Familie gekommen seien; aus dem Munde Brühls wissen wir, daß er sich mit Frankreich über eine Teilung der österreichischen Erblande in Unterhandlungen einließ. Wäre es ihm gelungen, wie er sich bewilligen ließ, Böhmen samt Mähren und Schlesien mit dem reichen Sachsenlande zu verbinden, wie einst die Lausitzen, dann, emanzipiert von der kaiserlichen Gewalt, welche Rolle hätte er in Deutschland spielen können!' Ranke malt nicht weiter aus, wie die Dinge vielleicht verlaufen wären, wenn August der Starke den Vater Maria Theresias überlebt haben würde, aber man ahnt, was er sagen wollte und was Vehse dann aussprach: eine so klägliche Figur wie sein Sohn würde der Mann nicht abgegeben haben, der noch im Januar 1733 den General von Grumbkow durch seine weltumspannenden Pläne erschreckte und ihm erklärte, er würde einen Krieg mit Österreich und Preußen an Frankreichs Seite nicht scheuen, doch wünsche er mit Friedrich Wilhelm I. gut zu stehen; er werde sich, wenn der Hohenzoller ihn unterstütze, auch in der jülichbergischen Sache willig finden lassen.

Rankes hohe Kunst, historische Persönlichkeiten mit wenigen Strichen lebensprühend vor unseren Augen erstehen zu lassen, hat sich auch an August dem Starken glänzend bewährt. Kein Leser seiner preußischen Geschichte wird das von dem Altmeister gezeichnete Bild jenes schon gebrechlichen, nach schwerem Zechgelage mit brummendem Schädel und halbnackten Beinen vor Grumbkow am Kaminfeuer stehenden Wettiners vergessen, der bis an sein Ende ein Intrigant und Genießer größten Stils bleiben sollte. Auf wenig mehr als drei Seiten welche Anschaulichkeit, welche Fülle neuen aus den Akten geschöpften Tatsachenmaterials! Und wie bewundernswert die Ausschaltung des Gefühlsmäßigen, die Zurückdrängung von Sym- oder Antipathien hinter den mit dem Intellekt ganz Hand in Hand gehenden Willen, lediglich die geheimen Zusammenhänge und letzten Ur-

sachen zu erkennen! Echter wissenschaftlicher Geist atmet aus jeder Zeile, aus jedem Worte. Reine, kühle Luft umweht den Leser. Er fühlt sich emporgehoben aus dem Dunst der Tageskämpfe in die klaren Sphären eines durch nichts getrübten Erkenntnisstrebens und wenn nicht im Tempel der Wahrheit selbst, so doch zum mindesten in der Vorhalle zu ihm.

Die ganz Großen werden immer einsam bleiben. Gewiß: Ranke machte Schule, wurde mehr und mehr eine geistige Macht, und in minutiöser Detailarbeit suchte eine von Jahr zu Jahr wachsende Zahl mit feinsten kritischen Sonden arbeitender Geschichtsforscher den Dingen auf den Grund zu gehen und auch die Geschichte der deutschen Territorien einschließlich Sachsens und speziell der augusteischen Epoche aus den Quellen heraus wissenschaftlich zu rekonstruieren. Aber trotz der ermunternden Aufforderung Johann Gustav Droysens, eine der dankenswertesten Arbeiten, die unternommen werden könnte, wäre eine Geschichte Augusts II. von Polen, lockte es in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. niemand, sein Biograph zu werden, begnügten sich diejenigen, die sich seiner Regierung zuwandten, mehr oder minder große Segmente seines Wirkungskreises unter die Lupe zu nehmen, scheute auch, wer sich nicht in die Akten vertiefte oder Ranke ignorierte, mit seinem Urteil rasch fertig nicht davor zurück, den Protektor der Böttger, Dinglinger, Fehling, Heermann, Höroldt, Kändler, Permoser, Pöppelmann, Silvestre, Zürner über den grünen Klee zu preisen oder den von Blume zu Blume flatternden königlichen Don Juan, unersättlichen Verschwender, falschen Intriganten, vom Unglück verfolgten Politiker und Feldherrn in Grund und Boden zu verdammen. Nicht nur jedes Zeitalter, wie Varnhagen von Ense einmal an Ranke schrieb, — auch jeder einzelne scheidet einen anderen Bestandteil aus dem Gesamtstoff für seinen nächsten Gebrauch aus: das Ganze zu umfassen ist nur den seltensten Geistern gegeben. Leicht begreiflich, daß überzeugte Protestanten über den um der polnischen Königskrone willen Abtrünnigen ebenso erbarmungslos den Stab brachen wie strenge Tugendwächter über den zügellosen Genußmenschen. Nicht minder verständlich, daß polnische Patrioten den Herrscher, der ihr Vaterland zerteilen wollte, gleich hart anpackten, wie der für ein Großpreußen, für den deutschen Unitarismus schwärmende Heinrich von Treitschke den gleißnerischen Meißner, der davon träumte, neben dem Zaren und Ludwig XIV. einer der modernen Triumvirn zu werden und der doch keinen der Hohenzollernmonarchie ebenbürtigen Staat zu schaffen vermochte. Sehr wohl erklärlich endlich das aus dem Munde der Kunsthistoriker ertönende, bis zu einem gewissen Grade ohne Frage berechtigte, häufig aber das gebührende Maß überschreitende Lob des fürstlichen Mäzens. Karl Justi hat seiner Biographie Johann Joachims Winckelmanns eine der Rankeschen an Objektivität wohl gleichwertige treffende Charakteristik Augusts des Starken eingefügt, und auch was Hermann Hettner über ihn sagte, wird man heute noch unterschreiben können. Etwas zu weit aber ging der jüngst verstorbene Jean Louis Sponsel und geht der Direktor der Dresdner städtischen Sammlungen Karl Großmann in dem Bestreben, Augusts Bild heller erstrahlen zu lassen, über sein Versagen als Staatsmann hinwegzusehen und den Blick vornehmlich auf seine unleugbaren positiven Leistungen auf dem Gebiet der Kunst zu lenken. Der Wunsch,

ihn volkstümlich zu machen, darf den Trieb nach Erkenntnis der vollen geschichtlichen Wahrheit nicht schwächen oder gar mattsetzen. Letzteren in jedem Empfänglichen zu stärken ist auch Dienst am Volke und heute vielleicht für den Gelehrten eine heiligere Pflicht denn je.

Die Revolution hat die Neigung, Autoritäten zu stürzen und Neues zu schaffen, auch auf historiographischem Gebiet üppig emporschießen lassen. Hatte die Welt sich nicht von Grund aus gewandelt? Alles glaubte man einer Revision unterziehen zu müssen, die Bewertung der geschichtlichen Persönlichkeiten, Zustände und Epochen, die Auswahl des Stoffes, der eine Mitteilung verdient, und auch die Forschungsmethode. Hier wie dort sollten nun nach der Meinung Unzähliger die zünftigen Historiker alten Schlages versagt haben und fernerhin versagen, befangen in törichten, durch den Gang der jüngsten Entwicklung ad absurdum geführten geistigen, politischen und sozialen Anschauungen, weltfremde Gelehrte, die sich beim Studium vergilbter Manuskripte die Augen verdarben und den Blick verloren für das Leben um sie her, trockene Berichterstatter ohne künstlerische Gestaltungskraft oder Überhebliche, die nicht für jedermann leicht verständlich schreiben, sondern einer den anderen übertrumpfen wollten in verstiegenen Wendungen und Worten. Andere modern Denkende und Schaffende mußten an ihre Stelle treten, Kulturhistoriker an die Stelle der politischen, ehrliche Pazifisten oder wenigstens Anhänger der Einigung Europas an die Leopold Rankes, der die Staaten und ihre Kämpfe in den Vordergrund der Betrachtung gestellt hatte, solche, die der Entwicklung eines Volkes nachgingen, an die Stelle höfischer dynastischer Geschichtschreiber, Herbert Eulenberg, der Verfasser einer Geschichte der Hohenzollern, an die Droysens, Kosers und Hintzes, Werner Hegemann an die der Lobredner Friedrichs des Großen, Emil Ludwig, der in allen Sätteln Gerechte, an die eines Lenz, eines Marcks, eines Brandenburg. Zeigte dieser am meisten gelesene deutsche Schriftsteller nicht zur Evidenz, wieviel weiter Phantasie und Intuition als philologische Akribie zu führen vermag, eines gottbegnadeten Meisters Erfassen und Formen von Genie und Charakter tiefer als die tüftelnde Forschungsmethode von 100 Stümpern? Bismarck, aus drei Grundelementen Stolz, Mut und Haß zusammengesetzt, ein irrender, erst am Ende seines Lebens den rechten Weg findender, zum Volke übergehender Kämpfer: so hatte man den Gründer des Reichs bisher noch nicht gesehen und erkannt. Oder verkannt? Unzähligen Lesern des Ludwigschen Buches ist es wohl auch heute noch nicht bewußt geworden, daß sie einem Rattenfänger folgten, der die Wahrheit nicht entdeckte, sondern verfälschte, daß Ludwig z. B. beim Zitieren der Gedanken und Erinnerungen, was Bismarck über 1848 und die Vermeidbarkeit des Bruderkrieges mit Österreich gesagt hatte, gerade in sein Gegenteil verkehrte, daß Bismarck bis zuletzt ein Monarchist blieb, der, nach 1890 noch einmal ans Ruder gelangt, vor einem legalen Staatsstreich, vor der Kaltstellung der Sozialdemokraten nach einer Aufhebung der Reichsverfassung gewiß nicht zurückgeschreckt wäre.

Das chaotische Bild, das die deutsche Geschichtschreibung dank dem Mode gewordenen Bewerten seit einem Dutzend Jahre mehr denn je bietet, präsentiert sich uns insbesondere bei dem, was nach 1918 über August den Starken gesagt und

geschrieben worden ist; unsere allgemeine Zerrissenheit spiegelt sich treu darin wider. Der nun politisch reif erklärte freie deutsche Bürger brauchte etwas, was die Sünden des fürstlichen Absolutismus deutlich, wenn auch plump in die Erscheinung treten ließ, auf der anderen Seite der an seinem Herrscherhaus nach wie vor hängende, auf die Leistungen seiner Vorfahren mit Recht stolze Sachse eine Anerkennung der Verdienste, wenn möglich eine Rettung des vielgeschmähten Wettiners — letzterem Bedürfnis kamen 1924 Cornelius Gurlitts beide schon durch den weißgrünen Einband charakteristischen Bände 'August der Starke, ein Fürstenleben aus der Zeit des deutschen Barock' entgegen. Verdunkelungsgefahren hüben und drüben. Wie der zu den archivalischen Quellen gar nicht vorgedrungene Dresdner Kunsthistoriker und andere ihnen erlegen sind, habe ich in meiner 1929 im Berliner Verlage von Karl Curtius erschienenen Schrift 'August der Starke im Urteil der Gegenwart, Sachsen zur Zeit Augusts des Starken' des näheren ausgeführt; sie überhebt mich der Notwendigkeit, auch an dieser Stelle darüber zu berichten, zumal da, wie Verlag und Redaktion versichern, die dort beanstandeten Anschauungen den Geschichtsunterricht nicht beeinflussen. Nur eins zu wiederholen mag auch hier am Platze sein: den Wunsch nach weitergehender Liberalität in der Zugänglichmachung von Akten, als sie vor der Revolution üblich war. Die Direktion des Sächsischen Hauptstaatsarchivs trug einige Zeit Bedenken, die Verantwortung für die Veröffentlichung von Aktenstücken zu übernehmen, welche über einen Plan Augusts des Starken, nach der Schlacht bei Fraustadt seinen Gegner, den Schwedenkönig, ermorden zu lassen, Aufschluß geben. Sie schob sie der Sächsischen Kommission für Geschichte zu, die sich dann für die Veröffentlichung eingesetzt hat und hoffentlich auch weiter dahin wirken wird, daß für das wissenschaftliche Studium so unentbehrliche Dokumente ihm nicht entzogen werden. Fern sei es von uns, maßgebenden Stellen zuzumuten, daß sie sensationslüsterner Verunglimpfungssucht Tür und Tor öffnen! Aber was das Tun und Lassen historischer Persönlichkeiten bedeutsam erhellt, muß ernsten Forschern zur Benutzung freistehen, insbesondere schon Jahrhunderte alte Aktenstücke. Vielleicht kann einmal auf einer Tagung der deutschen Archivare Stellung genommen werden zu der Frage, ob hierfür allgemein geltende Grundsätze sich aufstellen lassen. Im preußischen Staatsarchiv zu Berlin-Dahlem gibt es heute kein sekretiertes Aktenstück mehr. Vom sächsischen in Dresden weiß ich es nicht. Wir sind nach dem Weltkriege in der Öffnung der Archive und in der Mitteilung von Akten der jüngsten Vergangenheit weitergegangen denn je. Für mehrere Jahrhunderte zurückliegende Epochen muß dies erst recht gelten. Und nehmen wir bei der Aufdeckung der Kriegsschuldlüge den Ruhm für uns in Anspruch, uns als treue Hüter der Traditionen Leopold Rankes zu bewähren, sollte Vertiefung in Probleme der älteren deutschen Geschichte nicht noch eher objektive, wissenschaftlich einwandfreie Darstellungen wünschenswert machen?

Das Heilige Römische Reich Teutscher Nation erwies sich mit jedem neuen Jahrhundert mehr als ein auf die Dauer nicht lebensfähiges politisches Gebilde. In den Territorien regten sich die jugendfrischen staatenbildenden Kräfte. Welchen von ihnen am besten und schnellsten gelingen werde, sich zu einem gesunden ein-

heitlichen Körper umzubilden, ob mehrere im toten Rennen nebeneinander das Ziel passieren sollten, ob einer den anderen überholen und dann ein neuer Weg zu festerer nationaler Einheit hin sich finden lassen werde, das war die Frage. Das Geburtsland der Reformation schien mindestens ein Jahrhundert hindurch berufen zu sein, im Norden die Führung an sich zu reißen. Zwischen 1650 und 1750 überholte es Brandenburg-Preußen. Das Zurückbleiben Kursachsens ist ein historisches Problem, das sich auch dem Laien förmlich aufdrängt und mit dem sich zu beschäftigen die Geschichtsforscher sich nicht verbieten lassen können, erst recht nicht dann, wenn der in dieser Epoche ohne Zweifel bedeutendste albertinische Wettiner, August der Starke, den Ehrgeiz besessen hat, sich über alle anderen deutschen Dynasten zu erheben, und dieser Ehrgeiz hat ihn beseelt und angetrieben, wenn der Mannsstamm der Habsburger aussterbe, sogar nach der deutschen Kaiserkrone zu streben. Wetteifern wollte er als junger Kurfürst mit den Wittelsbachern, Welfen und Hohenzollern, als König von Polen mit dem Moskowiterzar und dem französischen Sonnenkönig. Erzielt hat er keine Wettinergroßmacht in Mitteleuropa, sondern Sachsens Überflügelung durch Brandenburg-Preußen. Zwingen uns nicht die Tatsachen selbst, sein Können zu messen an seinem Wollen und uns, wie es schon vor 100 Jahren Karl Wilhelm Böttger und Willibald Alexis in seinem Roman Cabanis taten, die Frage vorzulegen: wie weit hat August es mitverschuldet, daß seine Kur- und Erblande die Vormachtstellung im protestantischen Norden einbüßten? Hinwegsetzen kann man sich über sein politisches Fiasko nicht. Man hat auch nicht das Recht, sich darum weniger zu kümmern als um die achtungswerten Leistungen seiner Regierung auf kulturellem Gebiet. Die letzteren wären wohl auch kaum so große gewesen, wenn August nicht gemeint hätte, sich und seinen Nachfolgern Residenzen schaffen zu müssen, wie sie sich für den künftigen Träger der höchsten weltlichen Würde geziemten. Geschichtsklitterung wäre, den Schöpfer von Elbflorenz als einzigartigen Mäzen zu preisen und darüber zu vergessen, daß Dresden, wenn es nach ihm ging, eigentlich ein modernes Rom werden sollte, die Hauptstadt eines mächtigen, zum mindesten Thüringen, Sachsen, Polen, Böhmen, Mähren und Schlesien umspannenden Reiches.

Weshalb erreichte er nicht, was er erstrebte? Lagen die Hemmnisse mehr in angeborenen Fehlern oder in Mängeln der Erziehung, in Einflüssen unzureichender Ratgeber oder in widrigen Umständen, die er nicht ahnte, nicht umgehen, nicht abstellen konnte? Immer wieder drängen sich diese Fragen dem die Akten zur Hand nehmenden Forscher auf. Immer wieder sieht er sich neuen Einzelproblemen gegenüber. Immer vorsichtiger wird er in seinem Urteil, immer klarer erkennt er die Fülle der noch der Lösung harrenden Aufgaben. Ich selbst habe vor mehr als 30 Jahren meine archivalischen Studien über August den Starken mit der Durchsicht seiner eigenhändigen Entwürfe und Briefe begonnen, auf Grund derselben zunächst einen sehr günstigen Eindruck von ihm bekommen, meine Meinung dann bei tieferem Eindringen in den Stoff allmählich revidiert und 1927 meine im wesentlichen mit Ranke harmonierende Auffassung von diesem Wettiner in dem im Verlage von Gebrüder Paetel erschienenen Buche 'August der Starke' niedergelegt. Auf den ersten 100 Seiten ist eine, wie ich glaube, auch im Detail stichhaltige Dar-

stellung seiner Entwicklung und seiner Politik bis zu den Anfängen des Nordischen Krieges gegeben. Diesen selbst, Mitte und Ausgang der Augusteischen Regierung von Jahr zu Jahr gleich ausführlich zu verfolgen wagte ich nicht und begnügte mich im dritten Kapitel mit einer die einzelnen Seiten seines Wirkens würdigenden Zusammenfassung. Das Erscheinen der beiden Gurlittschen Bände zwang dazu, dem verzeichneten Bilde möglichst bald ein richtiges gegenüberzustellen.

Das ist über jeden Zweifel erhaben: August der Starke hat den Kampf mit Karl XII. leichtsinnig mit ungenügenden Mitteln gegen Flemmings und schließlich wohl auch Patkuls Rat begonnen. Wie weit ihn persönlich die Schuld trifft an den Mängeln der militärischen Rüstung, an den Mißerfolgen der strategischen Maßnahmen, an der ungenügenden Unterstützung durch Polen und Moskowiter, bedarf noch der Untersuchung. Zar Peter hatte doch wohl Ursache, verschnupft zu sein über den Bundesgenossen, der ihn erst vorwärts trieb und dann, als die Sache schief ging, mit französischer oder kaiserlicher Hilfe den Kopf aus der Schlinge zu ziehen versuchte. Daß der junge Kurfürst am Anfang seiner Regierung einen Berater hatte, wie er ihn sich kaum besser wünschen konnte, habe ich in meiner kleinen Biographie Hans Adam von Schönings zu zeigen versucht. Daß Augusts Kabinettsminister Jakob Heinrich Graf von Flemming sich ihm allzu gefügig anpaßte, wird aus einer Würdigung hervorgehen, die demnächst im zweiten Bande der von der Sächsischen Kommission für Geschichte herausgegebenen Sächsischen Lebensbilder erscheinen soll. Der in den Kur- und Erblanden schaltende Statthalter Anton Egon Fürst von Fürstenberg und der bei den Polen sich überaus verhaßt machende oberste Kanzler Wolff Dietrich von Beichlingen scheinen mir gleichfalls Fehler gemacht zu haben, die ihren königlichen Herrn etwas entlasten, doch besteht dessen eigener Ausspruch offenbar zu Recht: 'Als ich zur Regierung kam, war ich mit den Geschäften nicht im geringsten vertraut.' Ruhmsucht, persönlicher und dynastischer Ehrgeiz standen ihm obenan bis zuletzt, bis zu dem Ende 1726 dem Sohne gegebenen Rat, nach des Vaters Tode in Warschau zu kandidieren, damit er nicht hinabsinke in die Kategorie der Kurfürsten. Hat August der Starke, kurz vor seinem Tode die ihm in den Mund gelegten Worte: 'Ich fühle die mir drohende Gefahr, doch bin ich verpflichtet, mehr Bedacht zu nehmen auf meine Völker als auf meine Person' wirklich gesprochen? Sein Wirken für das Wohl der von ihm regierten Länder in allen Ehren! Er hat durch seine Wirtschaftspolitik viel Gutes geschaffen, durch seine Bauten, Sammlungen und Feste viele Fremde herbeigezogen, Kunst und Wissenschaft besser gefördert als der kulturfeindliche Friedrich Wilhelm I. in Preußen. Aber erwuchs sein Merkantilismus aus ernstem Nachdenken über die miteinander ringenden Ideen seiner Zeit? Hat er Fenelons und Antoine Teissiers Warnungen nicht mit vollem Bewußtsein in den Wind geschlagen? Entschuldigt andererseits nicht sein Glaube an die Alchimie, der ihm zwar nicht die erhofften Millionen verschaffte, aber doch die Goldquelle der Böttgerschen Porzellanmanufaktur eröffnete, einigermaßen seine Verschwendungssucht? Daß er in seinen letzten Lebensjahren außerordentlich viel für die sächsische Armee getan hat, die einem Kenner wie dem preußischen Soldatenkönig sichtlich Respekt einflößte, ist gewiß. Ob in allem rationell, darüber werden Fachleute vielleicht streiten.

Der Architekt, der in August dem Starken steckte, mag das Schwergewicht etwas zu sehr auf Fortifikationen gelegt und die Angriffskraft des Feldheeres nicht soweit gesteigert haben, wie es hätte geschehen können. Auch über die Künstleroriginalität dieses Wettiners ist das letzte Wort noch nicht gesprochen worden. Sponsel wird recht gehabt haben mit seinem Protest gegen Augusts Bezeichnung als Nachahmer Ludwigs XIV. im Mäzenatensinne. Etwas für sich wollte dieser Herrscher sein und ganz Eigenartiges zusammen mit seinen großen Künstlern schaffen. Was man da von der Antike übernahm, was von der italienischen Renaissance, was von anderen Fremden, was von deutschen Vorbildern, bedarf noch minutiöser Detailuntersuchung.

Der schwerste Fehler, den August machte und der, wie Flemming behauptet, allein auf sein Konto zu setzen ist, war seine Kandidatur um die Krone Polens und sein Übertritt zum Katholizismus. Anstatt erst, wie ihm Schöning empfohlen hatte, in seinen Erblanden die Macht der Stände zu brechen und sich nach dem Muster des Großen Kurfürsten einen festen Boden unter den Füßen zu schaffen, streckte er die Hand aus nach der Krone eines Reiches, in dem keine Aussicht bestand, sich zum absoluten Herrn zu machen, das vielmehr beträchtliche Summen der ihm aus Sachsen zufließenden Einkünfte verschlang und das, Rom völlig ergeben, seinen konvertierten neuen Herrscher in noch tieferen Gegensatz zu seinen alten Untertanen brachte unter Verschlechterung seiner Aussichten, über die an der ganzen protestantischen Bevölkerung einen Rückhalt findenden Stände zu triumphieren. Das Törichte des Gurlittschen Verdikts über den Vorkämpfer des Absolutismus in Sachsen Johann Friedrich von Wolfframsdorff liegt auf der Hand. August hat selbst vieles aus dem von ihm verfaßten *Portrait de la cour de Pologne* 1705 in seine *Règle pour la postérité* übernommen. Die Niederlagen, die ihm die Schweden beibrachten, zwangen ihn schließlich, Wolfframsdorff fallen zu lassen und nach innen wie nach außen klein beizugeben. Der Sachsen bald stärkere, bald schwächere, auch im passiven Widerstand der Landesbehörden sich kundtuende Opposition wird durch tiefer dringende Studien ohne Frage noch klarer ans Licht treten, hoffentlich auch das Spiel einiger heißblütiger Mitglieder des Landtages mit einer Revolution im Winter 1717/18; von mir in dieser Richtung eingeleitete Nachforschungen in den Archiven von München, Münster, Marburg, Gotha, Zerbst haben zunächst noch zu keinen jene Umtriebe völlig klärenden Ergebnissen geführt. Endlich heischt Antwort die ganz besonders wichtige Frage: bis wie weit gelang es August dem Starken, in den letzten Jahren seiner Regierung sich ein tüchtiges Beamtentum zu schaffen? Flemming hat ihm einmal sehr deutlich zu verstehen gegeben, Treue könne er von seinen Dienern nicht verlangen, wenn er sie ferner so schlecht besolde und so hohe Anforderungen an sie stelle. Einen Teil der Schuld, daß sich in Sachsen nicht wie in Preußen ein monarchischer Militär- und Beamtenstaat ausbildete, trägt August der Starke gewiß. Seine Individualität war eine ganz andere wie die Friedrich Wilhelms I., für die ihm vom Schicksal gestellte Aufgabe nicht die rechte.

An den Persönlichkeiten der Beherrscher der deutschen Territorien vor und nach 1700 lag es, welches von diesen den anderen vorankommen werde. Jene genau

kennen zu lernen, ihrer Fähigkeit oder Unfähigkeit zu staatenbildendem Schaffen mit den feinsten Mitteln wissenschaftlicher Forschungsmethoden nachzugehen, ist unsere Aufgabe. Was Flemming und andere Zeitgenossen, die ihn kannten, über August den Starken berichten, wird für die erste Orientierung und für spätere Kontrolle gute Dienste leisten. Was er selbst zu Papier gebracht hat, kommt als weiteres wertvollstes Prüfungsmaterial hinzu. In deutschen und ausländischen Archiven und Bibliotheken erschließt sich dem Suchenden ein unerschöpflicher Reichtum ergiebigster Quellen für eine Erfolg versprechende Psychoanalyse. Wohin wird sie bei August führen? Meines Erachtens wird sie die von Flemming stammende Charakteristik und das von Ranke gezeichnete Bild im wesentlichen bestätigen. Auch von Glafeys Auffassung wird einiges bestehen bleiben. Beachtung verdient z. B. das Aperçu, daß dieser Herr etwas veränderlich war und oft etwas Neues anfing, ehe er noch das Alte ausgeführt und ganz zustande gebracht hatte. Das Sprunghafte in August ist auch anderen aufgefallen und besonders von Ranke stark betont worden. Markant tritt sodann bei ihm das Ausschweifende seiner Phantasie zutage. Sein politisches Streben und sein künstlerisches Wollen liefern dafür Beispiele. Wie er das Innere des japanischen Palais mit Porzellan schmücken wollte — sagt Ernst Zimmermann —, das sind 'wahrhaft phantastische Pläne, wie sie eben nur ein solcher König fassen konnte, und auch dieser nur zu einer Zeit, die so in das Porzellan vernarrt war, daß sie die ihm gesteckten technischen Grenzen in keiner Weise ahnte'. Und Gurlitt muß in bezug auf die Dresdner Schloßbaupläne zugeben: 'Man arbeitete da mit Gedanken, deren Durchführung weit über das hinausgriff, was als tatsächlich möglich erkannt werden mußte; es war ein künstlerisches Berauschen am schwer Möglichen.' Nüchternes Erfassen der Wirklichkeit und logische Konsequenz ist nicht die Sache Augusts des Starken gewesen. Den höchsten Flug nahmen stets seine Gedanken, und in buntem Wirbel jagte ein Projekt das andere. Auf festem Boden, durch nichts sich beirren lassend, einem nicht zu fernen und nicht zu hochgesteckten Ziele entgegenzustreben, wäre besser gewesen.

Sowenig wie der seinen Weg sicher gehende Verstand, sowenig ist die innere Bindung an sittliche und religiöse Gesetze in August genügend ausgebildet worden. Als hinterlistig und falsch haben ihn fast alle bezeichnet, die ihn kannten, nicht nur Friedrich der Große und sein Vater. Wozu ihn der Zorn hinreißen konnte, wissen wir aus einer Erzählung Flemmings, den er einmal beinahe erstochen hätte; wohin ihn äußere Not und Verzweiflung zu treiben vermochten, durch den Plan der Ermordung Karls XII. Ich habe mir daher gestattet, auf Erich Wulffens in seinem Buche 'Der Sexualverbrecher' aufgestellte Theorie hinzuweisen und die Frage aufzuwerfen, ob Augusts seelische Struktur zurückgeführt werden müsse auf seinen ungewöhnlichen Geschlechtstrieb. Nicht nur der ethische Aufbau des Charakters könnte durch das sexuelle Übermaß gestört worden sein, sondern auch die Vervollkommnung des Staatsmännischen in ihm. Wir stünden dann vor einem nicht so schwer zu lösenden psychologischen Rätsel, wie es uns die Entwicklung Friedrich Wilhelms I. zum größten inneren König Preußens — um mit Theodor von Schön zu reden — aufgibt.

Vor drei Jahrzehnten beauftragte mich die Sächsische Kommission für Geschichte, die eigenhändigen Entwürfe und Briefe Augusts des Starken zu edieren. Da sich meine Auffassung von ihm im Laufe der Zeit wandelte, stellte ich den Antrag, unter Ausscheidung des meines Erachtens Entbehrlichen den Umkreis des Aufzunehmenden zu erweitern. Auch nicht von seiner Hand stammende, aber aus seinem Kabinett hervorgegangene wichtige Briefe, Reskripte, Instruktionen, Verträge schlug ich zur Wiedergabe vor und sodann Denkschriften und memoirenartige Rückblicke seiner vornehmsten Ratgeber, in erster Linie Flemmings. Die Kommission verhielt sich nicht grundsätzlich ablehnend, wünschte aber erst das Druckfertigmachen seines handschriftlichen Nachlasses. Ich konnte mich zu einer solchen sozusagen Rückwärtsentwicklung nicht entschließen und bat um Entbindung von dem mir erteilten Auftrag. Sie wurde mir gewährt. Ein anderer wird nun nach den Beschlüssen der Kommission augusteisches Quellenmaterial der Öffentlichkeit unterbreiten. Hoffentlich in ausreichendem Umfang und mit einem die wissenschaftliche Forschung stark anspornenden Erfolge! Ich zweifle nicht daran, daß Rankes und meine Auffassung letzthin als richtig erkannt und dem zugestimmt werden wird, was Heinrich Ritter von Srbik 1929 in den Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung als das Ergebnis meiner Forschungen so formulierte: 'Die Träume eines neuen byzantinischen Kaisertums oder der Nachfolge auf dem römischen Kaiserstuhl, einer Macht gleich der Ludwigs XIV. beseelen ihn und führen diesen verschlagensten aller deutschen Herrscher seiner Zeit ebensowohl zum skrupellosen Versuche des Verrates am Kaiser wie zur bleibenden Rivalität mit Hohenzollern-Preußen, zur Personalunion mit Polen und zum leichtsinnigen Unterfangen des Nordischen Krieges. Er war kein Staatsschöpfer, es fehlte ihm der harte sittliche Ernst der Baumeister des rivalisierenden norddeutschen Staates; er riß durch seinen jedes inneren tiefen Motives baren Glaubenswechsel eine Kluft zwischen Dynastie und Volk in Sachsen auf, er vermochte eben zufolge seiner ausgreifenden Politik das Werk des inneren großen Staatsbaues nicht zu vollenden, den Absolutismus nicht durchzuzwingen, den staatsrechtlichen Dualismus nicht zu beseitigen, den Militär- und Beamtenstaat nicht zu schaffen. Weder Sachsen noch Polen wurde die personale Vereinigung zum Segen, den Gewinn trug vielmehr Preußen davon, das sich zum starken Machtstaate entwickelte, während Augusts politisches Testament vom Jahre 1704 oder 1705 ein interessantes Dokument politischen Wollens, nicht politischen Vollbringens geblieben ist. Welche Bedeutung für die Zukunft der deutschen Geschicke! Gegen Ende seines Lebens noch dachte August an eine Vermählung mit der Zarin, an eine dynastische Vereinigung Rußlands, Polens und Sachsens. Währenddessen schuf Friedrich Wilhelm I. die Grundlagen für den Aufstieg Preußens zur zweiten deutschen Großmacht. Von Augusts Lebenswerk blieb als unendlich wertvolles Erbe sein künstlerisches Schaffen; es hatte im Dienste einer großen dynastischen Machtpolitik gestanden; ihre Erfolge überlebten den Schöpfer nur um eine kurze Spanne Zeit.'

DER STREIT UM MOLIÈRE

Von H. Petriconi

Das glückliche Zusammentreffen der Veröffentlichung mehrerer und verschiedener Werke über Molière zwingt den Leser, nicht nur die in jedem Fall gebotene reiche Belehrung dankbar aufzufassen, sondern zugleich zu den behandelten Problemen und voneinander abweichenden Auffassungen Stellung zu nehmen. Das ist bereits in den Rezensionen zum Ausdruck gekommen, in denen die Bücher von *Heiß* und *Küchler* und wohl auch das von *Gutkind*[1]) gleichzeitig besprochen und miteinander verglichen wurden. In der Tat wird man sich bei so ausgezeichneten Romanisten wie Küchler und Heiß weniger versucht oder berufen fühlen, ihre Darstellungen gegeneinander abzuwägen und etwa dem einen eine bessere Note zu erteilen als dem anderen, als dazu getrieben, sich selbst über die Anschauungen und Methoden Klarheit zu verschaffen, die sie in wesentlichen Fragen zu entgegengesetzten Folgerungen geführt haben. So sollen auch hier die Fülle der Einzelergebnisse unberücksichtigt bleiben sowie jene Punkte, in denen die Forscher übereinstimmen, und statt dessen vielmehr die Gegensätze einseitig und mit aller Schärfe formuliert werden, so daß für den Leser eine jedenfalls grundsätzliche Entscheidung für oder wider unausweichlich wird. Diese Entscheidung womöglich herbeizuführen, indem wir die jeweilige Beweisführung auf Hieb und Stich prüfen, ist die hiermit ausgesprochene Absicht dieser Zeilen.

Der Inhalt und Sinn des Küchlerschen Buches ist verhältnismäßig leicht wiederzugeben, so wie es auch die bisherige Kritik fast übereinstimmend getan hat. *Ein* Grundgedanke beherrscht das ganze Werk, nämlich der, daß Molière vor allem und fast ausschließlich der geniale Dramatiker des Komischen gewesen, ausschließlich in dem Sinne, daß es ihm nicht auf eine wie immer geartete didaktische Wirkung, noch auf eine Kritik oder Darstellung der Wirklichkeit angekommen sei und daß seinen Lustspielen also weder eine eigene Weltanschauung noch menschliche Tragik zugrundeliege. Die im übrigen historisch angelegte Arbeit beginnt mit einer Übersicht der Komödie vor Molière, die zeigt, daß der Übergang von der alten Farce zum gepflegten Lustspiel der Humanisten zunächst auf Kosten der ursprünglichen Komik erfolgt. Molière erscheint als der Entdecker und Erfüller der komischen Möglichkeiten der französischen Komödie. Die einzelnen Stücke

---

1) Hanns Heiß, Molière, In der Sammlung 'Das wissenschaftliche Weltbild'. Hrsg. von P. Hinneberg, Leipzig 1929. — Walther Küchler, Molière, Leipzig 1929 — Curt Sigmar Gutkind, Molière und das komische Drama. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Buchreihe, 13. Bd., Halle 1928. — Vgl. Arthur Franz, Literaturblatt f. germ. u. roman. Philologie, Jahrg. LI, Nr. 5—6, S. 203—207. — Eduard von Jan, Wege zu Molière; Germ.-roman. Monatsschrift, Bd. XVII, S. 438—458. — Viktor Klemperer, Literaturblatt f. germ. u. roman. Philologie, Jahrg. LI, Nr. 1—2, S. 35—42. — Eugen Lerch, Zeitschrift f. frz. u. engl. Unterricht, Jahrg. 1930, S. 146—151. — Franz Rauhut, Volkstum und Kultur d. Romanen, Jahrg. III, Heft 1, S. 93—98. — Dazu die gegenseitigen Besprechungen von Heiß und Küchler: Zur Beurteilung Molières, Neuere Sprachen, Jahrg. XXXVII, S. 493—503.

werden dann der Reihe nach durchgegangen und jeweils mit früheren Werken verglichen, und Küchler versucht auf diese Weise zu verdeutlichen, daß Molière wohl Stoffe, Themen, Situationen und Figuren übernommen oder wiederholt hat, daß er aber durch alle Mittel der Komposition, Charakteristik und Sprachkunst aus ihnen neue Komik herausholt oder vorhandene steigert. Mit anderen Worten, alle Änderungen und Umgestaltungen, die der Dichter an seinen Stoffen vorgenommen hat, das spezifisch Molièresche also, wird im Hinblick auf die beabsichtigte komische Wirkung erklärt, alles übrige — Realismus, Psychologie, Moral und Satire — habe lediglich dieser komischen Wirkung zu dienen und werde, was das Entscheidende ist, gegebenenfalls der Komik geopfert. Die abschließenden Kapitel (von dem letzten allenfalls abgesehen) enthalten im Ganzen nur eine Zusammenfassung und Ausführung dieser vorher im einzelnen dargelegten Auffassung, sie enthalten nichts, was dem Leser jedenfalls implicite nicht schon gesagt worden wäre. Die Auffassung selbst ist, wie der Verfasser zu Beginn erklärt, die von *Michaut* zuerst auf Molière angewandte, die hier zum ersten Mal konsequent und radikal durchgeführt wird.

Soweit Küchler. Das Werk von Heiß ist demgegenüber vielseitiger, vielfältiger. Es beginnt mit einer Biographie, in der er sorgfältig zusammenstellt, was wir über Molière und seine Stellung als Schauspieler wirklich wissen. Dann folgt ein Überblick über seine dichterische Entwicklung, die zu einer neuen, einsichtigeren Periodisierung führt, ehe auch er dazu übergeht, die einzelnen Stücke zu betrachten und allseitig zu analysieren. Die beiden letzten Kapitel endlich sind nicht wie bei Küchler in der Hauptsache eine Zusammenfassung, sondern eine Fortführung, sie bringen neue Gedanken und wechseln jeweils noch einmal den Gesichtspunkt. Heiß hat also, um es beiläufig zu bemerken, von vornherein die günstigere Position, obgleich es hier ja nicht sowohl auf die beiden Werke und ihre Verfasser ankommt, sondern lediglich auf die von ihnen vertretenen entgegengesetzten Auffassungen. Während das Buch Küchlers mit seiner eingangs aufgestellten These steht oder fällt, würde das Werk von Heiß, auch wenn sich seine letzten und für ihn wichtigsten Folgerungen als unhaltbar erweisen sollten, dennoch zu einem großen Teil bestehen bleiben. Da nun Heiß, wie gesagt, in den letzten Kapiteln von verschiedenen Gesichtspunkten ausgeht und außerdem eine vermittelnde Lösung vorschlägt, so läßt sich seine Meinung leider nicht in zwei Worten wiedergeben. Küchlers These läßt sich überspitzen soviel man mag, man wird damit immer im Wesentlichen seine Ansicht treffen, bei Heiß dagegen handelt es sich um ein Sowohl als Auch, um ein Einerseits-Andererseits, und wir werden also seinen Gedankengang etwas genauer verfolgen müssen, um ihn nicht etwa mißzuverstehen.

Was will Heiß? Er selbst sagt auf S. 162:

'Es ist eine verkehrte Pietät, wenn Literarhistoriker, statt zu bewundern, welche Vitalität und Ewigkeitsmöglichkeiten der Dichter seinem Werk mitgegeben hat, gegen die sogenannten Verfälschungen des XIX. Jahrh. protestieren. Entwicklung ist nicht Verfälschung, und den Komödien Molières ergeht es nicht anders als allen großen Kunstschöpfungen, die den Händen ihrer Schöpfer entgleiten, um selbständig weiter

zu dauern, indem sie sich für Zeit um Zeit, für Menschen um Menschen verwandeln. Aber es muß die moderne von der retrospektiven Deutung, der Mythus von seinem geschichtlichen Kern energisch geschieden werden, um die Gestalt des Dichters und seines Werkes in ihrer zeitgebundenen Echtheit vor Verdunkelung zu bewahren. Eine wissenschaftliche Betrachtung Molières läßt sich nur auf Rekonstruktionen aufbauen.'

Vortrefflich! Das sind goldene Worte. Wir können und wollen das Theater Molières nicht mit den Augen des XVII. Jahrh. betrachten und werden uns auch durch keine noch so gelehrte und überzeugende Interpretation dazu bringen lassen, und wenn wir hier an dem Werk Küchlers etwas zu tadeln hätten, so wäre es das, daß er uns dies Recht nicht ebenso ausdrücklich gewahrt hat (und damit zugleich einem etwaigen Mißverständnis allzuflüchtiger Leser zuvorgekommen wäre). Das gilt für Molière wie für jeden anderen Dichter der Vergangenheit, und da *Franz Rauhut* in seiner klugen Besprechung der Molière-Bücher uns schon die Ehre angetan hat, unseren 'Quijote'-Aufsatz zu erwähnen[1]), so dürfen wir uns vielleicht darauf berufen, daß wir in diesem vor vier Jahren veröffentlichten Aufsatz im Anschluß an *Azorín* und *Unamuno* für den spanischen Roman bereits die gleiche Forderung erhoben haben. Aber gerade weil den Werken früherer Jahrhunderte gegenüber unser unmittelbares menschlich-künstlerisches Empfinden in dieser Weise gewechselt hat, erwächst zugleich dem Gelehrten die Pflicht, verstandesmäßig, gestützt auf Dokumente, Vergleiche und Analysen, ihren ursprünglichen Sinn festzustellen, wenn nicht alle historisch-philologische Wissenschaft zu einer unverantwortlichen Äußerung subjektiver Meinungen werden soll. Wenn man schon den Satz aufstellt: Jedem sein eigener 'Quijote!' (oder Molière), so darf wohl zunächst der Dichter dies Recht für sich beanspruchen.

Was Heiß (wie Küchler) endgültig geben will, ist also, wie gesagt, eine wissenschaftliche 'Rekonstruktion', keine moderne, sondern eine 'retrospektive Deutung', und es ist von vornherein anzunehmen, daß dieses historische Molière-Bild sich von dem unseren nicht unwesentlich unterscheiden wird, daß es für uns gefühlsmäßig nicht ganz zu begreifen sein und uns sogar in mancher Hinsicht befremden wird. Heiß weiß das sehr wohl und bereitet den Leser gleichsam darauf vor, indem er fortfährt:

'Das XVII. Jahrh. war, um Molières Kunst unbefangen als Komik auf sich wirken zu lassen, ohne bald nach einem tragischen, bald nach einem lyrischen Einschlag zu schielen, frei von den Hemmungen, die uns die Ehrfurcht vor menschlichem Schmerz, das geschärfte soziale Empfinden, die Achtung der Menschenwürde gegenüber dem Übermut einer privilegierten Kaste bereiten. Es fehlte ihm auch mit der Gefühlsweichheit oder -verweichlichung die Neugierde, den Autor hinter dem Werk zu erspähen, die Erwartung lyrischer Ergüsse und die Freude daran, wie den Dichtern selbst die Lust fehlte, sich vor der Öffentlichkeit zu entblößen . . . All das war dem XVII. Jahrh. fremd, hätte es als Indiskretion und Pervertierung abgestoßen, und wir haben nicht den leisesten Grund zu glauben, daß Molière, gerade er, der allem Schwärmerischen,

---

1) Kritik und Interpretation des 'Quijote', in den 'Neueren Sprachen', XXXIV, 5, S. 329—342.

Sentimental-Überschwenglichen so durchaus Abholde, in diesem Punkte mit unserer Zeit, der Zeit zwischen Chateaubriand und Strindberg, und nicht mit der seinen empfunden haben sollte.'

Nach dieser Vorbereitung, nachdem er jeden Zweifel über seine Absicht behoben hat, deutet Heiß den historischen Molière nun etwa folgendermaßen: Er war ein Komiker, aber zugleich ein Kämpfer, er kämpfte 'für Natur und Gemeinschaft', 'gegen patriarchalischen Familiendespotismus', 'gegen die Verachtung des Sinnlichen' und 'die Trugfassade der Prüderie'. So hat er als Dichter das Lustspiel 'humanisiert', 'nationalisiert' und aktualisiert, 'indem er sich mit Zeitfragen und Zeiterscheinungen auseinandersetzte'. Ohne ein Philosoph zu sein, trägt er in seinen Werken doch eine aus persönlicher Erfahrung gewonnene 'geschlossene Weltanschauung' vor, und wo nicht unvermischte Tragik, gibt er jedenfalls 'Anspannung zu Tragik und Entspannung in Komik'. Mit Rauhuts Worten: 'das Vorhandensein des biographisch Persönlichen und des Tragischen wird mit wesentlichen Vorbehalten bejaht'. —

Man hat das Recht, erstaunt zu sein. Dieser historische Molière hat aber auch gar nichts Fremdes oder Befremdendes, er entspricht im Ganzen durchaus unserem, als solchem altvertrauten Molière-Bilde! Selbstverständlich versteigt *Heiß* sich nicht zu so grotesken Übertreibungen, wie sie Gutkind und *Ramon Fernandez*[1]) vorgebracht haben, die Molière um jeden Preis zu einem tragischen Bajazzo umdichten, und weil es in der modernen Literatur ein beliebter Kunstgriff ist, hinter der heiteren Miene das heimliche Leid zu zeigen, daraus den Schluß zu ziehen, daß sich hinter jedem homme qui rit ein Selbstmordkandidat verberge. Dazu, wie gesagt, ist Heiß zu maß- und geschmackvoll, dennoch besteht zwischen seinem und Gutkinds Molière kein grundsätzlicher Unterschied, beides sind unverkennbar moderne Dichter, und gerade die *Heiß*sche Darstellung wird jeden ohne weiteres ansprechen, es ist ein Molière, wie man sozusagen nicht umhin kann, ihn heute zu sehen. Wie reimt sich das mit dem oben Gehörten zusammen? Das XVII. Jahrh. hieß es, habe weder nach einem tragischen noch einem lyrischen Einschlag geschielt und seinen Dichtern habe die Neigung gefehlt, sich vor der Öffentlichkeit zu entblößen — und nun sollen wir an eine 'Anspannung zur Tragik' und an die Verkündigung einer persönlichen Weltanschauung — wenn schon nicht persönlicher Erlebnisse — glauben? Das ist ein innerer Widerspruch, der sich trotz allen Kunstgriffen nicht überbrücken läßt. Heiß versucht es natürlich, in einer rhetorischen Frage, die unmittelbar auf den hier zuletzt angeführten Satz folgt:

> 'Muß darum', so fragt er, 'jeder Zusammenhang geleugnet werden, als hätte Molière ein sauber abgegrenztes Doppeldasein geführt, der Dichter durch undurchdringliche Scheidewände vom Menschen getrennt, so daß in seine Arbeit nichts von dem geflossen wäre, was ihn außerhalb der Arbeit beschäftigte, bewegte oder quälte?'

Die Antwort, wie sie sich aus der Form der Frage ergibt und wie sie dem Leser durch die scheinbar unnatürliche und komisch wirkende Vorstellung von dem

1) La Vie de Molière, Paris 1929. Vgl. Küchler, Kritische Gänge II, in den 'Neueren Sprachen', XXXVIII, 3, S. 209—218.

'sauber abgegrenzten Doppeldasein' nahegelegt wird, soll selbstverständlich 'Nein!' lauten, und so antwortet auch Heiß. Es ließe sich aber, von der besonderen Formulierung der Frage abgesehen, sinngemäß unbedenklich mit 'Ja!' antworten, denn — so fragen wir unsererseits — warum denn nicht? Wäre denn ein solches 'Doppeldasein' eines dichtenden Menschen wirklich so etwas Unerhörtes oder auch nur eine seltene Ausnahme? Man wird allerdings nicht gerade an die Dichter des XIX. Jahrh. denken dürfen, die mehr oder minder aus dem Bewußtsein heraus schreiben, 'Dichten heiße Gerichtstag halten über sich selbst', aber wie steht es z. B. mit Molières großem Zeitgenossen La Fontaine? Mag man es mit der didaktischen Bestimmung der Komödie halten, wie man will, der didaktische Zweck der Fabel steht jedenfalls außer Zweifel — will man aber deshalb im Ernst behaupten, die jahrtausendalte Moral der La Fontaineschen Fabeln sei das Ergebnis persönlicher Lebenserfahrungen des Dichters? Ist es vielleicht auch nur so, daß der frivole und nichtsnutzige Verfasser der 'Contes' späterhin in sich gegangen sei und seine Fabeln geschrieben habe, die Menschen zu bessern und bekehren, so daß man, wo nicht aus dem Inhalt seiner Lehren, so doch aus der Lehrhaftigkeit seines Werkes selbst auf eine bestimmte Lebensauffassung schließen könnte? Auch das ist nicht der Fall — was aber dem einen recht ist, muß dem anderen billig sein: gegen die Annahme eines 'sauber abgegrenzten Doppeldaseins' in diesem Sinne bestehen somit bei einem Dichter des XVII. Jahrh. keine grundsätzlichen Bedenken.

Wir stellen fest:

1. Die Heißsche Auffassung enthält in sich einen — auch in der vorerwähnten Rezension bemerkten — Widerspruch, den der Verfasser trotz aller Geschicklichkeit nicht völlig aufzuheben vermag, während die Darstellung Küchlers, wie die Kritik ebenfalls vermerkt hat, jedenfalls in sich geschlossen und widerspruchslos ist.

2. Gegen das Heißsche Molière-Bild als historische Rekonstruktion müssen sich von vornherein die stärksten Zweifel erheben, weil es sich in allen wesentlichen Punkten mit unserer heutigen Auffassung deckt. Diese Auffassung kann schon deshalb nicht die des XVII. Jahrh. gewesen sein, weil wir genau wissen, wann und von wem sie aufgebracht worden ist, nämlich von *Rousseau* in seinem bekannten Brief an *d'Alembert*, worin er dem Dichter vorwirft, daß er so einen ehrenwerten Mann wie Alceste lächerlich gemacht habe. Das entspricht durchaus der sentimentalen, moralisierenden und gesellschaftsfeindlichen Haltung Rousseaus, mit der er sich damals zu den herrschenden Anschauungen in Gegensatz stellte, nach denen eben, wie aus dem Brief selbst hervorgeht, wer sich den gesellschaftlichen Konventionen widersetzte nichts war als lächerlich. Noch Rousseau geht von der selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß Molière und seine Zeit (die in gewissem Sinne ja auch noch Rousseaus eigene war) den Alceste rein als komische Figur aufgefaßt hatte, denn deshalb tadelt er ihn ja, und der ganze Brief hätte sonst keinen Sinn. Diese tragische, tragikomische oder jedenfalls ernste Auffassung einzelner Stücke betrifft zwar nur einen Punkt der Heißschen Interpretation, aber da seine (wie die Küchlersche) Darstellung innerlich zusammenhängt, so

genügt es, diesen einen Punkt herauszugreifen: wenn z. B. Molière (nach Heiß) nicht Menschen statt Marionetten auf die Bühne gestellt hätte, so könnte er nicht tragisch wirken, und wenn er tragisch wirkt, so kann er umgekehrt keine bloßen Marionetten aufgestellt haben. Gerade die tragische Auffassung ursprünglich komisch gemeinter Gestalten bedeutet übrigens den eigentlichen Ausgangspunkt der modern-subjektiv-romantischen Literaturbetrachtung; das gilt für den 'Misanthrope' so gut wie für den 'Quijote', dessen Umdeutung ins Tragische, wie in unserem vorerwähnten Aufsatz gezeigt wurde, um dieselbe Zeit in England bei der vorromantischen Kritik einsetzt und von den europäischen Romantikern ebenso begeistert aufgenommen wurde. Das gilt mutatis mutandis nicht minder von Shakespeare, bei dem unsere Ansicht sich etwa mit der von *Schücking* in seinen 'Charakterproblemen' vertretenen berühren würde. Der Streit um Molière ist nur eine Teilfrage, ein Teil des Streites um eine wissenschaftliche, 'rekonstruierende' Literaturgeschichte.

3. Die retrospektive Deutung Heißens kann als solche deshalb nicht richtig sein, weil sich das Gegenteil beweisen läßt und von Küchler in der Tat bewiesen worden ist. Wenn man etwa sagt: um den ganzen Molière zu erfassen, müsse man sowohl für seine menschliche wie für seine künstlerische Größe ein Auge haben, Molières Größe liege in Gehalt und Gestaltung, in ihrem ganz einzigartigen Zusammentreffen — so klingt das sehr schön und ansprechend, und man ist zunächst geneigt, dem zuzustimmen. In der Tat, wenn von der ganzen Literatur des XVII. Jahrh. nur die Komödien Molières erhalten wären, so ließe sich auch kaum etwas dagegen einwenden. Das ist aber bekanntlich nicht der Fall, und so zeigt denn ein Blick auf diese Literatur, daß all das, worin man den persönlichen Gehalt seiner Werke erblickt und worauf sein vermeintliches Kämpfertum sich gründet: die Äußerungen gegen den patriarchalischen Familiendespotismus, der Spott auf die Ärzte, die Preziösen, die Adelsprätensionen usw. — daß das zu Molières Zeiten und schon vor seiner Zeit die abgetretensten Gemeinplätze waren! Man könnte ohne Übertreibung mehrere Bände füllen, wollte man diese Äußerungen zusammentragen, ja, man könnte getrost sämtliche komischen oder satirischen Schriftsteller des XVII. Jahrh. aufführen! Wenn aber die Bedeutung Molières zugleich in dem geistigen Gehalt seiner Werke liegen, wenn er gar in dieser Hinsicht seiner Zeit 'um Jahrhunderte voraus' gewesen sein soll, dann wäre doch wohl zu verlangen, daß er wenigstens einen neuen oder originellen Gedanken gehabt oder daß er einen vielleicht schon ausgesprochenen jedenfalls neuartig begründet, ausführlicher vorgetragen oder schlagkräftiger formuliert hätte. Diesen Nachweis hat noch niemand erbracht. Und in der Tat, wo ist denn der große Monolog, die berühmte Szene, an die man dabei sofort denken müßte, das Wort, das jeder zitiert wie das Corneillesche 'Qu'il mourût' oder das Schillersche 'Sire, geben Sie Gedankenfreiheit'? Was man bei Molière behält und gern wiederholt, sind doch immer nur so schöne Sachen wie 'Cet homme assurément n'aime pas la musique' und 'Que diable allait-il faire dans cette galère'! Und nicht genug damit, selbst wenn es in seinem Werk solche allgemein bekannten Stellen gäbe, auf die man sich berufen könnte, dann wäre immer noch zu beweisen,

daß es Molière auf diese Äußerungen angekommen, daß sie um ihrer selbst willen da seien und daß sie nicht bloß dazu dienen, irgendeinen Effekt vorzubereiten, einen Kontrast wirksamer, eine Szene verständlicher, eine Pointe komischer zu machen. Daß das aber tatsächlich der Fall ist, daß Molière 'nicht um der Sache willen, sondern um des bühnenmäßig zugespitzten, komisch gegensätzlichen Dialogs willen' (S. 50) etwa die liberalen Erziehungsgrundsätze des Ariste gegenüber der pedantisch-egoistischen Strenge Sganarelles herausarbeitet, das eben hat Küchler an dem Stück selbst mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit gezeigt. Er hat aber auch den Gegenbeweis geführt — und das erst macht seine Darlegungen unangreifbar —, indem er auch die Vorlage Molières ebenso ausführlich und sorgfältig untersucht hat. Es braucht nicht länger betont zu werden, daß die Bearbeitung oder Verwertung eines älteren Stückes in keinem Fall etwas gegen die Originalität des späteren Dichters besagt, seine Originalität *kann* auch in dem liegen, was er übernimmt, ganz gewiß aber liegt sie in dem, was er fortläßt, was er hinzufügt und was er verändert. Wie nun hat Molière Hurtado de Mendozas Komödie 'El marido hace mujer' in seiner 'École des Maris' verändert? Er müßte sie nach Heiß 'humanisiert' und aktualisiert haben, 'indem er sich mit Zeitfragen und Zeiterscheinungen auseinandersetzte' — er hat das nicht nur nicht getan, sondern er hat sie in Wahrheit vielmehr sogar ent-humanisiert und ent-aktualisiert, er hat ihr überhaupt allen Ernst, alle Menschlichkeit, alle Problematik und alle Würde genommen und sie freilich unendlich viel komischer gemacht. Das ist unbestreitbar, die Stücke liegen vor, Küchler hat sie nicht erfunden, man kann sie nachlesen. Auch der Befangene muß erkennen, daß das spanische Werk eine — nicht übermäßig komische — Charakterkomödie ist, in der das eingangs aufgeworfene Problem der Erziehung der Frau durch den Mann wirklich durchgeführt wird und die durch eine Entwicklung der Charaktere zu einer natürlichen und psychologisch begründeten Lösung gelangt, während wir es demgegenüber bei Molière mit einem unbeschwerten Intrigenspiel zu tun haben, worin die anfängliche Diskussion über weibliche Erziehung wohl zur Vorbereitung und Verstärkung der Komik dient, aber an sich und für den Verlauf des Stückes weiter keine Bedeutung hat, wie es schließlich durch einen bloßen technischen Kunstgriff zum Abschluß gebracht wird (vgl. Küchler, S. 52—58).

Natürlich hat jedermann das Recht, auch weiterhin die hierin beschlossene Molière-Auffassung abzulehnen, aber er übernimmt damit nunmehr in den Augen aller Verständigen zugleich die Verpflichtung, die Beweisführung Küchlers zu widerlegen und durch einen ebenso eingehenden Vergleich zu zeigen, daß Molière in diesem und anderen Fällen seine Vorlagen eben doch vertieft und vermenschlicht habe — solange er dieser Verpflichtung nicht nachkommt, wird man über seine Ablehnung getrost zur Tagesordnung übergehen können. Wenn man umgekehrt dieser Beweisführung, wenn auch mit einem gewissen Widerstreben, wirklich einmal gefolgt ist (einem Widerstreben, wie es jeder moderne Mensch ganz natürlich empfinden muß und wie es als solcher selbstverständlich auch Küchler empfindet, dem es, wie Klemperer in seiner oben genannten Rezension

hervorgehoben hat, dabei 'gar nicht wohl ist'[1]), wenn man sich, wie gesagt, diesen Gedankengang einmal zu eigen gemacht hat, dann lösen sich nicht zuletzt auch die anderenfalls schlecht zu verhehlenden Widersprüche in Molières eigener Haltung. Abgesehen von der für einen Moralisten, gelinde gesagt, etwas sonderbaren Beurteilung des Ehebruchs im 'Amphitryon' und 'George Dandin', wäre es eben im Grunde doch unvereinbar, daß Molière auf der einen Seite gegen den Familiendespotismus und für die größere Freiheit und Bildung der Frau gekämpft haben sollte und auf der anderen die Preziösen lächerlich gemacht hätte, die just dasselbe wollten! Man müßte ihn für einen Dummkopf halten, sofern er sich ernsthaft mit diesen Fragen beschäftigt, sofern er sie überhaupt nur ernst genommen hätte und nicht vielmehr unbekümmert die Komik dort aufgesucht, wo er sie fand. Schließlich, wenn Molière seiner Zeit ernstlich 'um Jahrhunderte' (Jahrzehnte hätten genügt) voraus gewesen wäre, dann hätte ein späterer wirklicher Reformator wie Rousseau sich wohl auf ihn berufen und den toten Kampfgenossen bewundernd geehrt: was tut er in Wahrheit? Er lehnt ihn ab — von seinem Standpunkt, mit Recht — als einen Reaktionär, der nur der 'verdorbenen' Gesellschaft seiner Zeit zuliebe geschrieben habe.

Rauhut schließt, um noch einmal auf seine Besprechung zurückzukommen, mit den Worten: 'Für die Molière-Forschung ergeben sich somit die Fragen: ist die Oberfläche rein komisch gestaltet oder ist die Komik mit Tragik untermischt; und wenn die Oberfläche rein komisch ist, bleibt dann die Berechtigung, diese Schale aufzubrechen, um das selbstverständlich wenig lichtvolle Innere mitzugenießen, oder widerspricht das nicht dem künstlerischen Willen Molières?'

Wir glauben der darin enthaltenen Aufforderung zu entsprechen, indem wir im Sinne des hier Ausgeführten antworten: Die Oberfläche ist rein komisch gestaltet; es bleibt unsere persönliche Berechtigung, diese Schale aufzubrechen, um das wenig lichtvolle Innere mitzugenießen, obwohl es dem künstlerischen Willen Molières widerspricht.

---

1) Klemperer sieht in diesem inneren Widerstreben freilich nahezu ein Argument gegen die Küchlersche Auffassung, während wir darin, daß sie in vielen Fällen unserem heutigen Empfinden widerspricht, eine unerläßliche Voraussetzung ihrer Richtigkeit erblicken. So möchten wir sein Endurteil, Küchler habe alles Licht auf eine einzige Stelle — die Possenkunst Molières — gerichtet und alles übrige im Dunkel gelassen, etwa so abwandeln: Küchler hat in der Tat alles Licht auf den Verfasser der Œuvres de Molière gerichtet, der private Mensch, der Schauspieler, der Theaterdirektor sind im Dunkel geblieben, der Didaktiker, der Kämpfer, der Sittenschilderer dagegen haben dieser Klarheit nicht standgehalten, sie haben sich als Schatten erwiesen, als Projektionen unseres eigenen romantischen und sozialen Ich.

KUNSTTHEORIE UND KUNSTGESCHICHTE HEUTE

Von Heinrich Lützeler

Die Frage nach den Beziehungen zwischen gegenwärtiger Kunstgeschichte und Kunsttheorie verlangt eine doppelte ineinandergreifende Behandlung: eine statistische — Mitteilung der wichtigsten Ergebnisse — und eine methodologische — Beschreibung der erkenntnistheoretischen Lage. Die Erkenntnisgehalte und die Erkenntnishaltung stehen also in eins zur Frage.

Eine weitgehende Getrenntheit kennzeichnet das gegenwärtige Verhältnis jener beiden sachlich eng verbundenen Disziplinen: *Aus- und Gegeneinander* derer, die sich um die Gegenwart der Kunst (Künstler), um ihre Geschichte (Kunsthistoriker) und um ihr Wesen (Kunsttheoretiker) bemühen — das ist eine Lage, die auf anderen Gebieten durchaus nicht immer eine Parallele hat. So scheinen z. B. im Bereich des Rechts konkrete Rechtsprechung und wissenschaftliche Durchdringung des geltenden Rechts, Rechtsgeschichte und Rechtstheorie ohne Spannung, ja zu gegenseitiger Förderung sich auszuwirken, wie etwa Werk und Wirkung von Carl Schmitt beweisen. Im Gegensatz dazu steht die heutige Krisis zwischen Kunstgeschichte und Kunsttheorie: die 'Scheidung' des Benachbarten. Oft genug denken Künstler über Kunsthistoriker und Kunsttheoretiker sowie Künstler und Kunsthistoriker zusammen über Kunsttheoretiker ähnlich, wie Delacroix es mit leidenschaftlichem Zorn ausgesprochen hat: 'Die Künstler als Fachleute bestreiten den Theoriemachern das Recht, auf Kosten der Kunst ihre Spiegelfechtereien zu treiben.'[1]) Dieselbe Härte des Urteils jedoch, die die Kunsthistoriker den Kunsttheoretikern bezeigen, bestimmt nicht selten auch die Aussagen der Kunsttheoretiker über die Kunsthistoriker, so wenn Benedetto Croce auseinandersetzt, daß die Historiker durchaus keine Philosophen sein müßten, daß sie aber keinesfalls schlechte Philosophen sein dürften, 'die sich auf Hörensagen hin eine philosophische Phraseologie, die sie nicht verstehen, aneignen und abergläubisch mit Begriffen hantieren, von denen sie keine Rechenschaft geben können'.[2]) Die Unzufriedenheit über die mangelnde kunstgeschichtliche Verankerung der Kunsttheorie und die mangelnde kunsttheoretische Fundierung der Kunstgeschichte bricht aufs heftigste in dem schon durch seinen Titel bezeichnenden Buch Strzygowskis 'Die Krisis der Geisteswissenschaften'[3]) hervor, in dem sich das Auseinander von Kunstgeschichte und Kunsttheorie zum allseitigen Gegeneinander

1) Eugène Delacroix, Literarische Werke, Leipzig 1912, S. 43. — Ein Praktiker setzt 'Ästhetik' mit 'Steinen' gleich; Max Doerner, Malmaterial und seine Verwendung im Bilde, Berlin-Wien 1928. S. 325 über Malbücher: 'Am schlimmsten sind die Bücher der Spätzeit, sie bringen Steine statt Brot, ästhetische Betrachtungen statt des Handwerks.' — Bis in den Witz hinein läßt sich die Spannung zwischen Künstlern und Kunsthistorikern verfolgen: Das Liebermann-Buch, Berlin 1930, S. 238: 'Über die Kunsthistoriker meinte Liebermann: «Die sind jar nich so überflüssig. Wenn die nich wären, wer soll uns denn, wenn wir tot sind, unsere schlechten Bilder für unecht erklären?»'

2) Benedetto Croce, Kleine Schriften zur Ästhetik, Tübingen 1929, II 277.

3) Josef Strzygowski, Die Krisis der Geisteswissenschaften, Wien 1923.

steigert. Welch eine Kette (hier nicht näher zu prüfender) Anklagen, wenn behauptet wird, die Kunstgeschichte sei einseitig gerichtet auf die Antike und die Mittelmeerkulturen, auf die zwei Jahrtausende europäischer Geschichte, auf die Kreise von Hof und Kirche, auf das Wirksame, auf eine anonyme Geschichte des Formwandels, auf äußerlichste Stilunterschiede statt etwa auf die große Antithese Süden-Norden, auf unmethodisch erraffte Teilprobleme statt auf die Gesamtheit der wichtigen Faktoren und ihre Rangordnung, auf die Betrachtungsart der Philologen, Historiker und Philosophen statt auf die Ausbildung einer eigenständigen Weise des Fragens!

Es wäre jedoch falsch, das aus dem Auseinander entwickelte Gegeneinander als Endergebnis heutiger wissenschaftlicher Kunstbetrachtung anzusehen. Eben das Bewußtsein der Krisis hat auch Wege zu ihrer Überwindung auffinden lassen. Allenthalben zeigt sich ein deutliches *Zueinander* von Kunstgeschichte und Kunsttheorie: einerseits ein Tendieren der Historie zur Klärung der Wesensfragen, andererseits der Wille zum Aufnehmen historischer Probleme seitens der Kunsttheorie.

Die *Historiker* selber drängen zur theoretischen Rechtfertigung und Festigung ihrer Positionen. Mit aller Schärfe hat Pinder die Sachlage erkannt, wenn er ausführte: 'Bekanntlich scheiden sich auch die Kunsthistoriker in «theoretische» und «praktische». Das heißt in solche, die bewußt eine eigene Theorie haben, und in solche, die unbewußt einer fremden folgen oder zwischen mehreren geschleift werden.'[1]) Indem man sich in die Geschichte der Kunstgeschichte vertiefte[2]), stieß man auf eine äußerst verschiedenartige Behandlung des gleichen Phänomens, etwa der Gotik[3]), und es erhob sich die Frage, wie weit denn eine bestimmte Art des Vorgehens überhaupt das Phänomen in seiner Gesamtheit erfasse und ob die mit Selbstverständlichkeit eingenommenen Standpunkte wirklich so selbstverständlich seien. Unvollständigkeit, Willkür und theoretische Vorbestimmtheit des Forschens ließe sich mit besonderer Deutlichkeit am Problem der religiösen Kunst verfolgen: wie man sie ästhetisch mißverstand und etwa typisch impressionistisch von den malerischen Effekten gotischer Glasfenster sprach, wie man ins Soziologische abbog und lieber Kaisertum, Ritterschaft, Zünfte und Städte verantwortlich machte statt die in der Kunst selber ausgedrückten religiösen Bewegungen, wie man, ohne Sekundäres und Primäres zu scheiden, nur den Anteil der Völker untersuchte und sich dabei oft in Volksgeist-Konstruktionen erging, indem man sich auf einen östlichen und einen nordischen Menschen, auf ein Menschtum des Mittelmeers und auf eins der Steppe berief, wie man beim Formalen stehen blieb und einen runden oder flächigen, einen zackigen oder ruhigen Stil zwar vermerkte, aber nach Sinn und Ergebnis solcher entscheidender Vorgänge zu fragen unterließ.[4]) Aber es sei darauf verzichtet, die methodische Unsicherheit auch dort zu

1) Wilhelm Pinder, Kunstgeschichte nach Generationen, Leipzig 1926, S. 3.

2) So z. B. Ernst Heidrich, Beiträge zur Geschichte und Methode der Kunstgeschichte, Basel 1917.

3) Paul Frankl in Timmling, Kunstgeschichte und Kunstwissenschaft, Leipzig 1923.

4) Heinrich Lützeler, Die spanische Gotik. In: Schildgenossen 1929, S. 416ff.

erläutern, wo sie noch kaum von den Historikern erkannt worden ist. Es genügt hier, allgemein auf die methodische Unruhe zu verweisen, die in der modernen Kunstforschung meist verhindert, daß man einen Standpunkt naiv, ohne jegliche theoretische Umsicht einnimmt. So fragt sich Paul Frankl, bevor er die frühmittelalterliche und romanische Baukunst zu beschreiben beginnt, welche Methode der Architekturbetrachtung er seiner Darstellung zugrundelegen soll: er kann eine Geschichte der Technik bieten in der Art des Viollet Le Duc, kann sich für eine Geschichte der Formen entscheiden, wobei wie in Dehios und Bezolds kirchlicher Baukunst des Abendlandes der Kunstwert nur nebenher zu behandeln wäre, kann eine Geschichte der Kultur entwickeln etwa in der Nachfolge Schnaases und Worringers, kann schließlich eine (wenig zutreffend benannte) 'sensualistische' Forschung treiben, die den rhythmischen Aufbau der Architekturen zum Gegenstand hat. Und wieder drängt es ihn zur Abgrenzung möglicher Erkenntnishaltungen, wenn er etwa zwischen Morphologie und Stilistik unterscheidet; die Morphologie fragt: Wo kommen Kuppeln vor?, und erhält zur Antwort: fast überall bis zu den Eskimos in Grönland und bis zum prähistorischen Hausbau; die Stilistik wendet ein: Angenommen, es stimmt alles das, so betrifft es doch nur das morphologische Substrat, nicht den Stil, da die Kuppeln sehr verschieden verwandt werden und das künstlerische Endergebnis von Fall zu Fall sich wandelt.[1]) Von der Kunsttheorie aus bewertet, mag die Ausbeute solcher Überlegungen nicht allzu erheblich erscheinen. Aber wichtig ist schon dies, daß überhaupt wieder die kunsttheoretische Fragestellung gewünscht wird, und daß der Einzelforscher auf mannigfaltigen Wegen den Zugang zum übergeordneten Allgemeinproblem findet. Das übergeordnete Allgemeinproblem lautet in diesem Falle: Was ist das Wesen der Architektur? Mit den Erkenntnisweisen der Architektur wird ihr Wesen miterörtert: ob sie im Kern und hauptsächlich Werk der Technik sei oder Ausdruck des Volks- und Zeitgeistes oder Konglomerat von Einzelformen oder rhythmische Gestalt. Die Ausweitung der Einzelforschung ins Allgemeine braucht keineswegs immer die Kunsttheorie zu erreichen, kann aber auch dann für diese ergiebig werden als Vorbereitung auf die Techne des spezifisch kunsttheoretischen Sehens, da wenigstens eine strukturelle Ähnlichkeit mit der über das Einzelne hinausdringenden Erkenntnisrichtung des Kunsttheoretikers besteht. Der Drang, solcherart das Einzelne großen Zusammenhängen einzugliedern, zeigt sich heute nicht nur in zusammenfassenden Untersuchungen erfahrener Forscher, sondern auch schon in den Einzelstudien der Anfänger. Schon seit Semper ist ja das theoretische Interesse der Kunstgeschichte äußerst regsam; aber was damals vereinzelt und auf die Spitzenleistungen beschränkt war, ist heute so allgemein geworden, daß man kaum ein kunstgeschichtliches Buch aufschlägt, ohne dies Aufgeschlossensein für grundsätzliche Fragen zu spüren.[2])

---

1) Im Handbuch der Kunstwissenschaft: Die frühmittelalterliche und romanische Baukunst, Wildpark-Potsdam, S. VII und 263.

2) Man vergleiche dazu etwa die beiden Bonner Dissertationen: Senta Dietzel, Furttenbachs Gartenentwürfe, Nürnberg 1928 und Josef Giesen, Dürers Proportionsstudien im Rahmen der allgemeinen Proportionsentwicklung, Bonn 1930.

Läßt sich das Zueinander von der Kunstgeschichte zur Kunsttheorie an klaren Tatsachen verfolgen, so muß das *Zueinander* von der *Kunsttheorie* zur Kunstgeschichte mehr programmatisch angedeutet werden; denn den reichen kunstgeschichtlichen Forschungen entsprechen kaum kunsttheoretische. Vielleicht drückt sich in solcher Stille das Bewußtsein aus, daß ein bloßes Fortführen traditioneller Ästhetik nicht genügt.[1]) Nicht ganz mit Unrecht hat sich die Kunstgeschichte manchen kunsttheoretischen Arbeiten gegenüber uninteressiert gezeigt. Die Kunsttheorie hat sich mit vielem beschäftigt, was der Kunsthistorie nichts zu sagen hatte, mit vielem nicht, was der Kunsthistorie etwas hätte sagen können, mit vielem in einer kunstfernen und mit vielem in einer kunstengen Weise. Vier grundlegende Selbsterkenntnisse sind Voraussetzung für eine neue Verknüpfung der Kunsttheorie mit der Kunstgeschichte — formelhaft gesprochen: Einsicht in das Zu wenig!, Zu abseitig!, Zu eng!, Zu allgemein! — Die Kunsttheorie hat lange Zeit zu wenig auf die Fragen der Kunsthistoriker gehört; allzu oft fanden sich diese ohne Hilfe vor einer Fülle von Verwicklungen. Man könnte z. B. vermuten, die Kunsttheorie habe die der Philosophie so geläufigen Kategorien von Raum, Zeit und Seele auch in der Kunst mit besonderem Nachdruck verfolgt. Faktisch hat sie bisher diese Fragen der Kunstgeschichte überlassen und ahnt kaum Steigerungen, wie sie die Kunstgeschichte aufgedeckt hat: etwa das raumseelische Ineinander auf Edvard Munchs 'Dorfstraße', wo aus dem Weg heraus der Kopf eines Dorfmädchens wächst, oder das Simultanerlebnis im deutschen Barock, der in der Kunst der Brüder Asam 'Sinnliches und Übersinnliches, Allegorie und Zeitgeschichte, Antike und fromme Legende' auf dem gleichen Bild vermischt.[2]) — Die Kunsttheorie verfuhr oft zu abseitig. Statt bei der Kunst zu bleiben, forschte sie um sie herum oder über sie hinaus. Bezeichnenderweise gelangt Johannes Volkelt erst im dritten Band seiner Ästhetik unmittelbar zur Kunst.[3]) Der erste Band gilt der Subjektseite. Im zweiten Band werden die psychologischen Kategorien des Ästhetischen besprochen. Erst auf Seite 295 des letzten Bandes finden sich einige Bemerkungen über Stil, d. h. über ein Zentral- und Primärphänomen des Historikers, und auch da wird der Ausgang nicht von sinnenhaften Data, von der optisch faßbaren Form genommen, sondern weit ausgreifende Kategorien überlagern den Begriff des Stils, indem nicht vom plastischen oder malerischen, sondern vom elementaren und vernunftgeklärten, vom naiven und sentimentalischen Stil die Rede ist. Es soll jedoch damit diese Anschauungsweise durchaus nicht als unfruchtbar abgetan werden, vielmehr geht es lediglich um die Feststellung, daß eine gewisse Wendung in der Erkenntnishaltung Bedingung für die Annäherung der Kunsttheorie an die Kunstgeschichte ist. — Die Kunsttheorie war oft zu eng. Vorurteile hielten sie davon ab, die Phänomene in ungetrübter Sachlichkeit zu er-

---

1) Ähnlich Moritz Geiger, Ästhetik (in: Die Kultur der Gegenwart I 6, Leipzig und Berlin 1921, S. 347ff.).

2) Adolf Feulner, Skulptur und Malerei des XVIII. Jahrhunderts in Deutschland. Handbuch der Kunstwissenschaft, Wildpark-Potsdam. — Erst der 4. Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft (Hamburg 7.—9. Oktober 1930) hat sich dieser Fragen angenommen.

3) Johannes Volkelt, Grundlegung der Ästhetik, München 1905, 3 Bde.

kennen. Dem Kunsttheoretiker wäre z. B. dienlich, daß die Rolle der Technik in der Kunst eine philosophische Klärung erführe. Die in dieser Fage mögliche Verbindung mit der Kunstgeschichte bleibt jedoch aus, wenn der Kunsttheoretiker in theoretischer Voreingenommenheit erklärt, die Kunst könne darum nichts Physisches sein, weil die physischen Tatsachen keine Wirklichkeit hätten, die Kunst aber in höchstem Maße wirklich sei. Dem Kunsthistoriker wäre dienlich, daß angesichts der wilden Mystizismen, die heute in volkspsychologischer Hinsicht verderblich wirken, die Rolle des Nationalen in der Kunst eine philosophische Klärung erführe. Die in dieser Frage mögliche Verbindung mit der Kunstgeschichte bleibt jedoch aus, wenn der Kunsttheoretiker in theoretischer Voreingenommenheit erklärt, streng genommen gebe es weder eine italienische Dichtung noch Malerei, da die Kunst als Kunst eben stets individuell und stets universal und darum stets übernational sei.[1]) Zwischen der Bestimmtheit durch das Objekt und der Vorbestimmtheit durch die Theorie läßt sich die Zwischenstufe einer bewußt geforderten Bestimmtheit durch das Objekt und einer unbewußt geübten Vorbestimmtheit durch die Theorie denken. Diese Zwischenstufe, die für den Übergang zu einer mit Kunsterfahrung gesättigten Kunsttheorie so charakteristisch ist, nimmt Schulemanns Ästhetik ein. Er sucht gegenüber früherer Ästhetik die Verbindung mit der geschichtlichen Fülle und möchte keine Entscheidung treffen, die sich nicht auch z. B. vor der weitläufigen Kunst Ostasiens und Indiens bewährte. Aber zwischen seiner theoretischen Erklärung von Kunst und seiner praktischen Anerkennung von Kunst zeigt sich ein Gegensatz. Er hält einerseits an dem abendländisch-klassizistischen Schönheitsbegriff fest: Harmonie der Teile und Herausgelöstsein aus den Verknüpfungen mit der Umwelt; andererseits erkennt er den Barock an, der in eine solche Abgrenzung nicht hineinpaßt, oder die Kunst des Ostens, für die der im Literaturanhang genannte Tsudzumi das Gegenteil des Herausgelöstseins, nämlich 'Rahmenlosigkeit'[2]) in jedem Sinne erwiesen hat. Es kennzeichnet eine neue Situation, daß in dieser Kunstphilosophie das Phänomen eine solche Wucht über die Theorie gewinnen und sie stillschweigend sprengen konnte. Erst dann freilich wäre die neue Situation auch methodisch gesichert, wenn sich der Theoretiker durchgehend frei machte von Einseitigkeit — des philosophischen Theorems (z. B. des Idealismus) und des Kunstbegriffs (z. B. eines ausschließlich an der Antike und der europäischen Renaissance orientierten). Dann würde er nicht mehr den Historiker in irgendeine unfruchtbare Beschränktheit hineintreiben, wie es etwa unter dem Druck der Theorie, Kunst sei Naturnachahmung für alle ideoplastische Kunstgestaltung, unter dem Druck der Theorie, Kunst sei beruhigter Ausgleich, für den Barock geschehen ist. — Die Kunsttheorie blieb oft zu allgemein, indem sie den Historiker lebhaft beschäftigende Probleme zwar aufgriff, aber gleichsam nicht in die theoretische Intimsphäre des Problems eindrang. Wenn z. B. eine ästhetische Farbenlehre hauptsächlich nur dies über die Farbe in der Kunst zu sagen hat, daß drei Verwendungsarten bestehen, eine polychrome

1) Benedetto Croce, aO. I 8 und II 222.

2) Günther Schulemann, Ästhetik, Breslau 1930, S. 37. — Tsuneyoshi Tsudzumi, Die Kunst Japans, Leipzig 1929.

zur Hervorhebung des Zusammengehörigen, eine koloristische zur Darstellung des Gegenständlichen, eine harmonische zur Erfindung wohllautender Farbklänge[1]), so fühlt sich der Historiker eigentümlich enttäuscht[2]) über eine Beurteilung, die zwar richtig, aber allzu umrißhaft ist, und sieht sich gezwungen, selber Vorarbeiten zu leisten, die ihm die Kunsttheorie hätte abnehmen können. Denn auf diese Weise ist ihm nicht einmal ein Frageschema für die Betrachtung von Gemälden an die Hand gegeben, es ist nicht gesagt, welche Faktoren und Funktionen an der künstlerisch gestalteten Farbe beachtlich sind, und in welcher Reihenfolge sie es wesensmäßig sind, vor allem von welchen Grundbegriffen aus das Eigenleben der Farbe, abgesehen vom Gegenständlichen, zu erfassen ist (etwa Farbstarrheit — Farbbewegung, Tiefenfarben — Oberflächenfarben, schwere Farben — leichte Farben). Das Ringen mit diesen von der Kunsttheorie viel zu allgemein angefaßten Problemen spürt man den wenigen Farbuntersuchungen an, welche die Kunstgeschichte bisher hervorgebracht hat.[3])

Wie verläuft nun, wenn die genannten Voraussetzungen für eine Annäherung gegeben sind, der *Weg* von der Kunstgeschichte zur Kunsttheorie und umgekehrt? Es sind vor allem drei methodische Umstellungen, die die *Kunstgeschichte* der Kunsttheorie annähern: daß sie statt Geschichte Kunstgeschichte ist, statt Kumulation Entwicklungsgeschichte, statt Außenbeschreibung Sinnerfassung. Es sind vor allem drei methodische Umstellungen, die die *Kunsttheorie* der Kunstgeschichte annähern: daß sie statt Ästhetik Kunstphilosophie ist, statt Kunstpsychologie Kunstontologie, statt Kunstdogmatik Kunstphänomenologie. Dabei geht der Weg vom Element zum Ganzen in den Paaren: Psychologie — Ontologie, Kumulation — Entwicklung, Außenbeschreibung — Sinnerfassung, und es geht der Weg vom Allgemeinen zu einer objektgebundenen Beschränkung in den Paaren: Ästhetik — Kunstphilosophie, Geschichte — Kunstgeschichte, Dogmatik — Phänomenologie.

Gegenüber der auf den Wert des Schönen ganz allgemein gerichteten Ästhetik erweist sich als notwendig die bei der Kunst beginnende Kunstphilosophie. Aber damit nicht genug: sie muß sich sondern in eine *Philosophie der einzelnen Künste*, da jede von ihnen eigene Probleme aufgibt. So ist z. B. Musik nur im Mitvollzug gegeben[4]), während ein Bild betrachtet wird — eine Tatsache, die eine ganz andere Erkenntnistheorie für Musik und darstellende Kunst verlangt. Aber auch die Philosophie der Einzelkünste bleibt dann vergeblich, wenn diese nicht wahrhaft kunstnah behandelt werden. Immerhin besteht heute die starke Tendenz, die Kunst zu suchen, statt hinter der Kunst zu suchen. Das Leben der Sprache, die Bedeutung der Farbe, die Möglichkeiten der Raumbildung in der Malerei und ähnliche Fragen treten heute in den Mittelpunkt. Der Forscher fühlt sich zu Untersuchungen gedrängt, die früher kaum dem Namen nach bekannt waren:

1) Emil Utitz, Grundzüge der ästhetischen Farbenlehre, Stuttgart 1908, S. 58ff.

2) Diese Enttäuschung drückt Wilhelm Waetzoldt in der gedankenreichen Besprechung des Utitzschen Buches in der Zeitschrift für Ästhetik IV 277ff., 1909, aus.

3) So ist es vor allem in Erich von der Berckens Freiburger Dissertation von 1914: Untersuchungen zur Geschichte der Farbgebung in der venezianischen Malerei.

4) Heinz Edelstein, Die Musikanschauung Augustins nach seiner Schrift 'De musica', Freiburger Diss. 1929, S. 20ff.

etwa zu einer Theorie der künstlerischen Grundstile. Es ist ein Zeichen der Umorientierung von der Ästhetik zur Kunstphilosophie, daß heute wie nie zuvor Probleme der künstlerischen 'Gestalt' gesichtet werden.[1])

Die Beziehungen zu den Einzelkünsten hat auch die Kunstpsychologie reich gepflegt, aber sie besitzt nicht die strenge Bindung an die künstlerische Gestalt. Denn immer wieder treibt sie von der Kunstform ab — und zwar vom Werk zum Werkschöpfer und Werkbetrachter, von der Werkganzheit zum Sinneselement, vom Phänomen der Kunst zur Realität der Kunst. Die Psychologie treibt zur Realität der Kunst ab, wenn sie an dem wesenhaft anthropomorphen Charakter der Kunst vorbeidenkt und, statt beim Phänomen stehen zu bleiben, nach dem realen Substrat fragt, z. B. nach dem psychophysischen Entstehen von Farben oder nach den Schwingungszahlen von Tönen; in solchen Fällen verkennt sie, daß die Seinsform in der Kunst gleichgültig ist, daß nur ihre Wirkform gilt; die objektive Kunstbetrachtung dagegen fragt sich, was gegeben ist, und findet weder Schwingungszahlen noch psychophysische Vorgänge, sondern nur Rhythmen und gestaltete Farben vor. Die Psychologie treibt zum Sinneselement ab, wenn sie z. B. von Malerei sagt, gegeben sei eine mit Pigmenten bedeckte Leinwand, davon gingen Wirkungen auf das Auge aus, die allerhand Farb- und Formempfindungen auslösten, wobei der Gegenstand objektiv assoziiert werde[2]); die objektive Kunstbetrachtung dagegen fragt nach der Werkganzheit, nach dem Wesen der Malerei, nach ihren einzigartigen Leistungen im Kreis der übrigen Künste. Die Psychologie treibt zum Werkbetrachter ab, wenn sie z. B. nach den wohlgefälligen Wirkungen von Farben oder nach psychologischen Typen von Kunstgenießern (Sensorikern, Motorikern, Imaginativen, Reflektierenden, Emotionalen) forscht[3]); die objektive Kunstbetrachtung dagegen fragt nach werkgegründeten Farbrelationen, ob etwa Farbspannung oder Farbbindung besteht, und nach werkgegründeten Formen der Kunsterfassung, inwiefern etwa Kunstphilologie und Kunsterschließung zwei letzte erkenntnismäßige Verhaltungsweisen gegenüber Kunstwerken bedeuten.[4]) Die Psychologie treibt zum Werkschöpfer und zur Werkentstehung ab, wenn sie z. B. nach dem Zustandekommen rhythmischer Gliederungen forscht: sie böten vor allem den Vorteil der Kraftersparnis, da sie gestatteten, ein Maximum des Erlebens durch ein Minimum von Energieaufwand zu erreichen[5]); die objektive Kunstbetrachtung dagegen fragt nach rhythmischen Grundgestalten und ihrem Sinn. Es geht ihr also immer um das Wesen — von Architektur und Malerei, von Farbgestaltung und Rhythmus, um das Wesen auch der Kunstbetrachtung. Der Erlebensforschung 'Psychologie'[6]) tritt die Wesensforschung 'Ontologie' gegen-

1) Um den Begriff zu verwenden, den Oskar Walzel in so ergiebiger Weise für die Literaturgeschichte geklärt hat.

2) Müller-Freienfels, Psychologie der Kunst, 1. Aufl., I 63.

3) Ders., aO. 2. Aufl., Leipzig-Berlin 1922/23, I 94. 4) Lützeler, Formen der Kunsterkenntnis, Bonn 1924.

5) Müller-Freienfels, Psychologie der Künste. In: Kafkas Handbuch der vergleichenden Psychologie II, München 1922, 205ff.

6) Vgl. Hermann Ebbinghaus, Kunstpsychologie. In: Die Kultur der Gegenwart I 6, Leipzig und Berlin 1921, 193ff.

über. Die *Kunstontologie* vermag den Historiker, der sich um Methodik, um Architektur und Malerei, um Rhythmus und Farbe bemüht, unmittelbar zu bereichern.

Freilich gilt dies nur für den Fall, daß die Kunstontologie sich frei hält von jeder kunstdogmatischen Gewaltsamkeit. Eine Kunstdogmatik liegt dann vor, wenn die Kunst nicht aus sich selbst verstanden, sondern aus einem meist metaphysischen Grundsatz oder gar System heraus konstruiert ist (etwa: Kunst sei Nachahmung der Natur oder Illusion oder Scheinen der Idee oder Realisierung des Weltgeistes oder Indifferenz des Realen und Idealen). Gewiß wäre es falsch, jede metaphysische Aussage über die Kunst abzulehnen; aber dies Metaphysische steht nicht am Anfang, sondern zuletzt und muß sich seines hypothetischen Charakters bewußt bleiben. Gegen die Kunstdogmatik haben sich Künstler und Kunsthistoriker immer wieder mit Einwänden gerichtet, denen bereits Jean Paul klassischen Ausdruck verliehen hat: 'Der zweite Weg zum ästhetischen Nichts ist die neueste Leichtigkeit, in die weitesten Termen — jetzt von solcher Weite, daß darin selber das Sein nur schwimmt — das Gediegenste konstruierend zu zerlassen; z. B. die Poesie als die Indifferenz des objektiven und subjektiven Pols zu sehen. Dies ist nicht nur so falsch, sondern auch so wahr, daß ich frage: was ist nicht zu polarisieren und zu indifferenzieren?'[1]) Ohne Zweifel enthalten manche dogmatisch konstruierten Ästhetiken sehr tiefe Einsichten; erinnert sei z. B. an Schellings vorwärtsweisende Bemerkung: 'Das Helldunkel ist der eigentlich magische Teil der Malerei.'[2]) Aber solche Ergebnisse müssen von der Zufälligkeit des Richtigen befreit werden; es ist ein Weg nachzuweisen, auf dem sie ohne Phantastik und ohne einzwängende Schematik zu erreichen sind. Dieses Ziel steckt sich die *Phänomenologie*. Es ist hier nicht insgesamt ihre Anwendung auf die Kunst zu beschreiben[3]), sondern lediglich ihre Nähe zur Kunstgeschichte festzustellen. Zwei Grundzüge sichern ihre Verbindung mit der Kunsthistorie. Erstens geht sie aus vom konkreten Werk; sie lehrt, daß sich das Wesen nur durch die Versenkung in das Phänomen auffinden lasse; am Einzelwerk kommt ihr im Akt der ideeierenden Abstraktion das Wesen zur Selbstgegebenheit. Zweitens verharrt sie vor der Metaphysik; sie ist keine philosophische Lehre, sondern eine philosophische Methode; sie beginnt und endet vor jeder standpunktlichen Entscheidung. Damit grenzt sie sich scharf von der Kunstdogmatik ab, die deduktiv über die konkrete Kunst hinwegverfährt.

So kritisch die vorstehenden Äußerungen klangen und klingen mußten, weil in allen Fällen die Verbindung der Kunsttheorie mit der Kunstgeschichte allzu lose war, so sollte doch keineswegs insgesamt Ästhetik und Kunstpsychologie abgewertet und dafür die Phänomenologie der Kunst auf den Schild gehoben werden. Ästhetik zu treiben bleibt selbstverständlich eine Notwendigkeit, damit nicht über der Philosophie der Sonderkünste das Bewußtsein von der Einheit der Kunst und von ihrer Zusammenstimmung mit dem Weltschönen verloren geht. Kunstpsycho-

1) Jean Paul, Vorschule der Ästhetik, Hamburg 1804, S. XV.

2) Schelling, Philosophie der Kunst (Werke, Philos. Bibliothek), S. 181.

3) Das ist bereits durch Moritz Geiger geschehen: Zugänge zur Ästhetik, Leipzig 1928, S. 136ff.

logie ist wichtig in ihren Grenzen und kann vor allem praktischer Kunsterziehung wertvolle Hinweise geben. Phänomenologie ist nichts Letztes, da sie eine Metaphysik der Kunst nur vorbereitet, nicht aber selber zu vollziehen vermag. Nur so viel ist hier behauptet, daß Kunstphilosophie, Kunstontologie und Kunstphänomenologie die nächsten und tragfähigsten Brücken zur Kunstgeschichte sind.

Das wird sich zum Schluß noch einmal von der Gegenseite aus erweisen, insofern nämlich die kunsttheoretischen Funde der Historiker nicht ästhetisch, psychologisch oder dogmatisch, sondern ausgesprochen auf die Einzelkunst und auf das Werk selbst bezogen und aus phänomenologischer Erkenntnishaltung gewonnen sind. Bevor jedoch die heutige Kunstgeschichte zu solchen Funden gelangte, mußte sie gewisse Wandlungen durchmachen, die sie der Kunsttheorie annäherten: mußte im strengen Sinne Kunstgeschichte, Entwicklungsgeschichte und Sinnerfassung werden. Erst nach einer langen Reihe von Versuchen wurde das eigentlich Künstlerische des Kunstwerks sichtbar: *das Leben der Form*. Lange ging man nur mit vagen Geschmacksurteilen auf sie ein: Harmonie, Schönheit der Zeichnung, volles Relief usw. Nur in Ausnahmefällen wurde sie als unverwechselbar individuelle erkannt: etwa das Besondere der venezianischen Farbe. Bog man aber ins Physiognomische und Geschichtliche ab, so mußte vor allem die Architektur leer ausgehen. Wirklich ist sie auch heute noch am unvollkommensten erkannt — nicht durch Zufall, sondern auf Grund von nur langsam reifenden Methoden. Zwar ist man den Phänomenen näher gekommen als Wackenroder[1]), der dem Petersdom eine höchst allgemeine, auf jede Monumentalarchitektur passende Beschreibung widmet: 'Wie mannigfache menschliche Spuren reden aus allen deinen Steinen hervor! Wie viele Leute sind an deiner Schöpfung zerschellt! Und du stehst, ein unsterblicher Bau, stützest dich auf deinen starken Mauern und siehst unerschrocken hinaus in lange Jahrhunderte!' Aber noch Carl Justi gesteht seine Hilflosigkeit ein, des selbständig Architektonischen habhaft zu werden: 'Ich hätte früher anfangen sollen, über Architektur zu lesen . . . Man kann in der Architektur auch den Geist der Zeiten und der Menschen lesen, wenn man die Denkmäler zugleich mit der sonstigen Geschichte studiert'![2]). Erst in den letzten Jahrzehnten hat die Kunstgeschichte immer mehr auf die Unterstützung einer außerkünstlerischen Interpretation verzichten gelernt. Der Weg führt über Hildebrand und Wölfflin etwa zu Brinckmann und Panofsky. Welches verfeinerte und erst im eigentlichen Sinne kunstbezogene Wissen spricht aus Raves Erklärung des Gestaltungsprinzips der Romantik: 'Diese auseinandersondernde Ordnung der Räume ist keineswegs eine Gleichordnung, Raum steht nicht gleichberechtigt neben Raum, welche Vorstellung man gewinnen könnte, wenn man den Franklschen Begriff Raumaddition unbesehen hinnimmt. Gerade das Wesentliche kirchlicher Baukunst

1) Wilhelm Heinrich Wackenroder, Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders (Kiepenheuer), Weimar 1914, S. 125. — Ein weiteres Beispiel aus einem Brief der Gräfin Hahn-Hahn: 'Die Kathedrale in (York) ist eigentlich die schönste, die ich je gesehen, von einer überirdischen Harmonie der Verhältnisse, und wie von Samt und Gold gestickt ist die Ausführung, dazu lauter gemalte Fenster.' Vgl. Katrien van Munster, Die junge Ida Gräfin Hahn-Hahn, Graz 1929.

2) Carl Justi, Spanische Reisebriefe, Bonn 1923, S. 351.

in der Blüte des Mittelalters besteht in der Über- und Unterordnung der Räume, in der Höher- und Geringerwertung der Räume, in der Stufung der Raumränge. Der innere Gehalt des hohen Mittelalters gipfelt in der gestuften Ordnung der Werte.'[1]) Erst nach dieser Umordnung aber, in der die lyrische Beschreibung physiognomischen Ausdrucks, die Einordnung der Kunst in eine allgemeine kulturelle Einleitung und Benutzung des Werkes als bloßes Geschichtsdokument grundsätzlich überwunden war, erst im Vertrautwerden mit dem Gestaltungscharakter der Kunst vermochte die Kunstgeschichte der Kunsttheorie nahezukommen. Denn hier begegneten sich beide in der Grundfrage, was denn eigentlich die Kunst zur Kunst mache, was im Kern künstlerisches, nur-künstlerisches Leben bedeute.

Aber außer dem kunstgeschichtlichen Objekt war auch die spezifisch kunstgeschichtliche Dynamik zu suchen. Sie blieb so lange verborgen, wie die Kunstgeschichte bloße Biographien reihte oder Werke verschiedener Urheber rein äußerlich — nach Ländern, Zeiten u. dgl. — ordnete. Die Zeit der 'Kunstwerksgeschichten'[2]) mußte überwunden werden, bevor die Zeit der 'Kunstgeschichte' anbrechen konnte. Sie setzte mit dem Augenblicke ein, wo man die kunstgeschichtlichen Vorgänge in ihrem spezifisch künstlerischen Zusammenhang als Entfaltung einer zugrundeliegenden *Stilidee* begriff. Gegenüber der Stilidee verhalten sich alle faktischen Werke als Verwirklichungen des Wesens: die gotischen Werke z. B. werden als Realisierungen des gotischen Stils sichtbar, ihre Vielfalt ist Entfaltung eines gleichen formalen Prinzips. Mächtig regt sich in der heutigen Kunsthistorie die Tendenz, das eigentlich organisierende Prinzip künstlerischer Abläufe herauszustellen. So ist es z. B. A. E. Brinckmann gelungen[3]), den eigenen Sinn, das formale Gesetz des lange verkannten Barock darzulegen; es geschah unter Verwendung von Grundbegriffen wie Raumverklammerung, Raumverschränkung, Raumdurchdringung (wobei angemerkt sei, daß der letztere Begriff durchaus keine Verunklärung der Raumvorstellung in sich schließen soll, wie man öfters in mißverständlicher Auslegung der Brinckmannschen Thesen hört). Solche Begriffe verraten eine innige Nähe zur Form als solcher und bezeugen die oben erläuterte Wandlung von der Kunst*historie* zur *Kunst*historie. Dieselben Grundzüge wurden in den entsprechenden Erscheinungen der darstellenden Künste des Barock aufgefunden, so daß dieser in seiner vielgliedrigen Fülle als einheitliches Ganzes faßbar wurde. Diese Betrachtungsweise führt aber in unmittelbare Nähe zur Phänomenologie der Kunst. Erstens durch ihre Ergebnisse: sie gelangt sozusagen zu Ideen zweiter Ordnung, zu geschichtsgebundenen Ideen. Zweitens durch ihre Methode: sie geht nicht induktiv durch Aufzeichnung stilistischer Einzelheiten vor, wobei sie ja niemals zu einer Ganzheitserkenntnis käme, sondern versteht höchst verschiedenartige stilistische Gegebenheiten als Bezeugungen des gleichen Stils, der bei der Versenkung in ein Einzelwerk im Akt der Wesensanschauung erfaßt wurde.

1) Paul Ortwin Rave, Der Emporenbau in romanischer und frühgotischer Zeit, Bonn und Leipzig 1924, S. 48.

2) R. Hamann, Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft (Bericht), Stuttgart 1914, S. 111.

3) Z. B. A. E. Brinckmann, Die Baukunst des XVII. und XVIII. Jahrhunderts (Handb. d. Kunstwiss.), Berlin-Neubabelsberg, S. 76.

Ist aber schon mit einer solchen formalen Außenbeschreibung die *Sinnerfassung* der Kunst geleistet? In letzter Zeit ist nachdrücklicher Widerspruch gegen den Formalismus in der Kunstgeschichte laut geworden. So schreibt etwa Tietze: 'Michelangelos Jüngstes Gericht, ist es wirklich nur, wie einige Beurteiler gewollt haben, eine prahlerische Schaustellung kompositionellen Könnens und anatomischer Kenntnisse, eine Akademie schwieriger Bewegungen und Verkürzungen; oder ist es ein grandioses Bekenntnis des neuen religiösen Ernstes, der das sechzehnte Jahrhundert vom fünfzehnten scheidet, der erschütternde Ausdruck eines ungeheuren Verantwortungsgefühls, das zu den Elementen neuen Geistes in der Welt gehört?'[1]) Die Frage nach dem Verhältnis von formaler Außenbeschreibung und künstlerischer Sinnerfassung führt von der Kunstgeschichte unmittelbar in die Kunsttheorie, da die drei Typen von Lösungsversuchen — Überbetonung des Ausdrucks, Überbetonung der Form, Verknüpfung beider — verschiedene Ansichten über das Wesen der Kunst zur Voraussetzung haben. Man hat Kunstgeschichte als Ausdrucksgeschichte aufgefaßt (Thode, z. T. auch noch Dvorák). Man hat eine autonome Formlogik von psychologischen Gesichtspunkten her entwickelt (Riegl und Jantzen mit den Begriffen 'optisch' und 'haptisch'). Man hat eine autonome Formlogik von künstlerischen Gesichtspunkten her entwickelt (Wölfflin in den 'Grundbegriffen', die Erich Rothacker in einer weitschauenden Besprechung[2]) so adäquat als ein 'großes Epos des Auges' bezeichnet hat). Man hat ein Nebeneinander von eigengesetzlich verlaufender Form- und Ausdrucksentwicklung vertreten (Weigert).[3]) Vielfacher Gestalt sind die Theorien, die sich für das Ineinander von Form und Ausdruck aussprechen. Von Lorck geht dabei von einer atomistischen Grundlage aus, indem er schon den kleinsten Formelementen wie der geraden und gekrümmten Linie einen konstanten Ausdruck zuschreibt, und sichert der Kunst keine Sonderstellung, da nach ihm derselbe Gehalt durch die Bügelfalte und den Zylinder wie auch durch ein Werk der Architektur oder Malerei ausgedrückt wird.[4]) Andere gehen von einer stilistischen Grundlage aus, indem sie nicht Formelementen, sondern einem bestimmten Stil einen bestimmten Ausdruck zuschreiben, sichern aber auch der Kunst keine Sonderstellung gegenüber den anderen Erscheinungen des geistigen Lebens, indem Nohl sie als Zeugnis für eine auch philosophisch ausdrückbare Weltanschauung, Dehio und Worringer als Bekundungen des auch anderweitig sich äußernden 'Volksgeistes'[5]) nehmen. Es fragt sich, ob sich nicht das Ineinander von Form und Ausdruck auf stilistischer Grundlage nachweisen läßt, und zwar so, daß dabei das Einzigartige der Kunst gegenüber anderen Ausdrucksträgern in Erscheinung tritt; das wäre Aufgabe einer Stillehre und vor allem der 'Sinnlogik' in ihr. Aber auch damit ist

1) Hans Tietze, Die Kunst unserer Zeit, Wien 1930, S. 25.

2) Repertorium für Kunstwissenschaft XLI, Berlin 1919, S. 170.

3) Hans Weigert, Die Stilstufen der deutschen Plastik von 1250—1350. In: Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft, Marburg a. d. Lahn 1927, S. 225.

4) Carl von Lorck, Grundstrukturen des Kunstwerks, Wildpark-Potsdam 1926, z. B. S. 5 u. S. 21.

5) Hermann Nohl, Die Weltanschauungen der Malerei (Habilitationsschrift Jena); Dehio, Geschichte der deutschen Kunst; Worringer, Griechentum und Gotik, München 1928.

noch lange nicht die Problematik gelöst. Eine systematische Diskussion müßte ergeben: gegenüber dem Errafften der bisherigen formalen Grundbegriffe ihre apriorische Fundierung; gegenüber der Parallelität von Kunstgattungen und formalen Grundbegriffen (Malerei — malerisch) ihre Bezogenheitsordnung; gegenüber der absoluten Kunstlogik die Wiedereinschaltung der Realfaktoren, der irrationalen Elemente im Geschichtsprozeß; gegenüber der Autonomie des Allgemeinen und Anonymen die Einschaltung der Person, deren Verhältnis zu den allgemeinen Entwicklungstendenzen zu klären wäre; gegenüber der wertfreien Stilistik, die die Geschichte einebnet, da sie ebenso Meisterwerke wie durchschnittliche Dinge als Zeugen für eine Stiltendenz brauchen kann, die Einschaltung der Qualität: Darlegung der Werte und Unwerte, die innerhalb eines Stils möglich sind.

Bei der Verfolgung der Wege, auf denen eine Annäherung von Kunstgeschichte und Kunsttheorie geschehen ist, sind wir hiermit zu einer für beide brennenden Erkenntnisaufgabe gelangt und haben unversehens aus einer methodologischen Untersuchung in eine materiale hinübergewechselt. Es sind nun nicht in Vollständigkeit die von der heutigen Kunstgeschichte aufgeworfenen kunsttheoretischen *Probleme* herzuzählen, sondern nur die Hauptfragegruppen an einigen deutlichen Beispielen zu erläutern, und zwar im Anschluß an das bisherige Verfahren in erkenntnistheoretischer, nicht sachsystematischer Abgrenzung. Drei Gruppen lassen sich auf dem Wege zur Kunsttheorie unterscheiden: eine immanent kunsttheoretische, eine verengt kunsttheoretische, eine ausgesprochen kunsttheoretische.

Die *immanent kunsttheoretische* besteht in einer Bereitstellung von Funden, die von der Historie nicht als wichtig für die kunsttheoretische Fragestellung erkannt worden sind, faktisch aber diese Bedeutung haben. Wichtig ist die Behandlung konkreter soziologischer Fragen — etwa einer unterschiedlichen Hof- und Volkskunst im deutschen Barock; wichtig für die theoretische Klärung des Verhältnisses von Kunst und Technik sind etwa folgende Forschungsergebnisse über ägyptische Kunst: daß man die Kuppelwölbung mindestens seit der Pyramidenzeit kannte, aber bis in die späteste Zeit das Tonnengewölbe herrschte, daß der technisch bedingte Zwischensäulenraum im ägyptischen Tempel bald ästhetisch genutzt und gesteigert wurde, daß die ägyptischen Künstler das Gebot des steinernen Werkstoffes, der die Loslösung von Teilen nicht oder nur schwer ertrug, in ihren Willen aufgenommen, die Geschlossenheit ihrer Steinbildnerei zu einem künstlerischen Grundgesetz ihres Schaffens haben werden lassen.[1])

Diese letzteren Bemerkungen, in denen bereits kunsttheoretische Erkenntnisse mit dem Anspruch auf allgemeine Gültigkeit sich anbahnen, leiten zu der zweiten der Kunsttheorie schon näheren Gruppe über, der *verengt kunsttheoretischen*, in der kunsttheoretische Fragen zwar als solche diskutiert werden, aber nur so weit, als es die konkrete Situation des Forschens verlangt. Hier ist vor allem die Aporetik kunstgeschichtlicher Begriffsbildung zu nennen, deren sich die Kunsthistorie weithin bewußt geworden ist. So fragt Frankl: Welche Indizien konstituieren den Begriff der Bauschule? So stellt Pinder fest: Die zeitliche Ab-

1) Feuner aO.; Heinrich Schäfer, Die Leistung der ägyptischen Kunst, Leipzig 1929, S. 13, 29, 39.

folge der Stile ist überlagert vom Wechsel der Generationen in seinem anderen Rhythmus — 'immer ist es so wie heute, wo Liebermann, Nolde, Carl Hofer schon deshalb ganz verschieden schaffen müssen, weil sie zwar gleichzeitig leben, aber keineswegs gleichzeitig geboren wurden'. Außerdem gehören hierhin alle kunstgeschichtlichen Grundbegriffe, mögen sie nun der Abgrenzung von Stilepochen oder auch wie in Brinckmanns Untersuchung des Altersstils einem die Stilepochen überschneidenden genealogischen Stilbegriff gelten.[1]) — Nahe verwandt damit sind die Forschungen über das Einigende in den Kunstäußerungen eines Volkes, etwa solche über deutsches und italienisches Formgefühl; wieder können sich diese Untersuchungen mit einer Aporetik kunstgeschichtlicher Begriffsbildung verbinden, indem sich etwa zeigt, daß das typisch Spanische Werken von Spaniern fehlen und Werken von Ausländern, die in Spanien schaffen, eigen sein kann.

Der Hinweis auf Untersuchungen über nördliches und südliches Formgefühl möge schließlich zu der dritten Gruppe überleiten, zu der *ausgesprochen kunsttheoretischen*, die nicht nur volkliche und stilistische Gesamtformen, sondern letzte formale Verhaltungsweisen schlechthin verdeutlichen will; solche letzten formalen Verhaltungsweisen sind nach ihr z. B. Abstraktion und Einfühlung oder physioplastische und psychoplastische Kunst oder Form als Hingebung und Form als Auferlegung.[2]) Ebenso gehören hierhin Feststellungen über einen malerischen und tektonischen Grundstil. Auffallend wenig steuert die Kunstgeschichte zu der Frage bei, was der Sinn der Kunst ist, und welche Hauptwertstufen in ihr bestehen.

Der hier zwanglos vollzogene Übergang von der Kunstgeschichte zur Kunsttheorie erleichtert die Beantwortung einer letzten Frage: die nach dem *Rechtsverhältnis* beider Disziplinen. Sie ist dahin zu beantworten, daß beide Disziplinen sinngemäß füreinander und sinngemäß selbständig existieren. Die theoretische Betrachtung der Kunst hat für sich einen unersetzlichen Sinn, da sich in ihr über alle zeitlichen Bedingtheiten hinaus die Idee der Kunst, d. h. aber eine neue geistige Welt erschließt. Andererseits führt auch die Kunstgeschichte zu letzten Tiefenerkenntnissen, weil sie, alles Allgemeine abstreifend, schließlich das Geheimnis des einzelnen Werkes als eines individuum ineffabile ahnen läßt. Zugleich aber stehen Kunstgeschichte und Kunsttheorie in wechselseitiger Beziehung, insofern der Historiker den Theoretiker zum rechten Vollzug der phänomenologischen Wesensschau vorzubereiten vermag, und insofern der Theoretiker den Historiker vor manchen Einengungen und Willkürlichkeiten bewahren helfen kann, ja ihm sein Erkenntnisobjekt erst präzisiert.

So gelangt denn die Kunst erst dann zur vollen Gegebenheit, wenn Kunsttheorie und Kunstgeschichte beide für sich und beide füreinander fragen.

---

1) Frankl, aO. 140ff. — W. Pinder, Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas. Berlin 1926, S. 32. — A. E. Brinckmann, Spätwerke großer Meister, Frankfurt a. M. 1925.

2) Wölfflin, Italien und das deutsche Formgefühl (Programm des Immermann-Bundes), Düsseldorf 1924. — August L. Mayer, Gotik in Spanien, Leipzig 1928. — Worringer, Verworn, Pinder (Das Problem der Generation S. 142).

DER NEUE AUFSATZ UND DER PÄDAGOGISCHE SUBJEKTIVISMUS

Von Erich Weber

Der neue Aufsatzunterricht, den Wilhelm Schneider in seinem Buche 'Deutscher Stil- und Aufsatzunterricht' empfiehlt, beruht auf bestimmten weltanschaulichen Voraussetzungen.

Wenn Schneider den höchsten Vorzug des neuen Aufsatzes bezeichnen will, so sagt er, daß er der Sinnenwelt näher stehe als der alte, und rühmt ihn wegen seiner 'Wirklichkeitsnähe', wobei er eben unter Wirklichkeit das Reich der sinnlichen Gewißheit versteht. Erleben heißt ihm 'lust- und leidvoll erschüttert werden', und wenn er von Begriffen spricht, so vergißt er selten, das Wörtchen 'abstrakt' hinzuzusetzen. Die große Mühe, die sich Generationen von Erziehern gegeben haben, durch Divisio und Partitio ihre Schüler zur Gliederung und zugleich Festhaltung der begrifflichen Einheit zu erziehen, erklärt er darum für einen Irrweg, den endlich verlassen zu haben, das Verdienst unserer Zeit sein soll. Ich greife aus den uns hier entgegentretenden Begriffen zunächst den des 'Erlebens' heraus. Ist dieser im Ernste zu bestimmen als lust- und leidvolle Erschütterung? Erschütterung ist ein Zustand passiver Art; wer ihm verfällt, ist unfrei und ein Spielball in den Händen ihm fremder Mächte. Aber schon das bloße Leben ist damit nicht ausgefüllt. Denn schlechthin abhängig ist nur das Leblose, und schon darin, daß das Lebendige die Abhängigkeit *fühlt*, erhebt es sich darüber. Es kann sich zwar auch weiterhin dem Schicksal unterwerfen, wenn es will, aber es kann sich auch dagegen wehren, und wie es bestimmt ist, so kann es wieder bestimmen. Die Ergebung in das Schicksal, die der Weise übt, weit entfernt, ein Zeichen der Knechtschaft zu sein, ist vielmehr ein Beweis der Freiheit, denn, wie Schiller richtig gesagt hat, vernichtet sie die Gewalt mit dem *Begriff* der Gewalt. Vom bloßen Leben ist das Erleben zu unterscheiden. Ich lebe, aber ich erlebe *etwas*. Von der lust- und leidvollen Erschütterung, meinem Zustande, muß ich vordringen zu einem 'etwas', zu einem *Gegen*stande. Ohne solchen gibt es kein Erlebnis, und dessen Einheit liegt nicht in seiner Wirkung auf mein Gefühl, sondern in ihm selber. Solange der Mensch nichts ist als jenes Schwanken von Leid zu Lust und Lust zu Leid, hat er sein Selbst noch nicht gefunden, indem er aber sich einen Gegenstand gegenüberstellt, der eine Einheit ist, wird auch er zu einer solchen. Indem er sich zu verlieren scheint, gewinnt er sich.

Damit erhalten wir auch einen richtigeren Begriff von 'Wirklichkeit'. Wer sie in der sinnlichen Gewißheit sucht, wie könnte er sie entdecken? Was meinen Sinn berührt, das weiß ich nicht, ich kenne nur den inneren Zustand, den es auslöst. Wenn ich von 'Druck' spreche, so ist das schon eine von vielen Voraussetzungen abhängige Deutung dieses Zustandes. Ich muß selber tätig werden, tasten, abtasten, greifen, abgreifen, umgreifen, trennen und zusammenfassen, wenn mir etwas Wirkliches erstehen soll, und jeder von uns muß in das Wort eines bedeutenden, wenn auch lange verkannten Mannes einstimmen, 'daß alle Wirklichkeit nichts anderes ist als das jeweilige Resultat

---

Bemerkung der Schriftleitung: In Heft 2, 1930 der N. Jhb. hat O. Wichmann den pädagogischen Subjektivismus einer grundsätzlichen Kritik unterzogen. Das Problem scheint uns von so tiefer und weiter Bedeutung zu sein, daß wir hier einem Schulmann das Wort geben zur Verdeutlichung jenes Allgemeinen an einem wesentlichen pädagogischen Fall. Für besonders fruchtbar halten wir es, daß die Erörterung an ein vielgelesenes und viel beredetes Buch über den Aufsatzunterricht anknüpft.

eines sinnlich-geistigen Vorganges, dessen Anfänge in dem dunklen Gebiet der sinnlichen Empfindung verschwinden und der sich aus diesen dem Lichte des Bewußtseins entzogenen Anfängen zu der mannigfaltig wechselnden Bestimmtheit und Fülle der Erscheinungen entwickelt und ausbreitet'.[1])

Die Wirklichkeit ist also nicht die begrifflose und unbegriffene Welt der Empfindungen, wie sie nicht die Welt der reinen Begriffe ist, sondern entsteht erst aus der Verbindung beider. Die bloße Empfindung ist genau so 'abstrakt' wie der bloße Begriff: die Wirklichkeit allein, die weder jene noch diesen gesondert kennt, ist 'konkret'. Indessen wir *erleiden* sie nicht wie eine Gewalt, sondern wir *erzeugen* sie erst durch all die Kräfte, die unserem inneren Selbst zu eigen sind.

Wie Fichte in seinem 'sonnenklaren Bericht' ausführt, entsteht mir die Wirklichkeit, indem 'ich mich in einem Gegenstande vergesse'. Zu dieser 'Sachlichkeit' fühlt sich schon das Kind getrieben: in seinem Sehen ist immer ein Begreifen. Begnügt es sich etwa mit der Hinnahme der Farbenbündel, die es sieht? Nein, es fragt: Was ist das? Und beruhigt es sich etwa bei den Einzelheiten, die sein kleines Bewußtsein in vielfachem Wechsel durchwandern? Nein, es fragt: Warum ist dies und warum jenes? Auch schon *sein* geistiges Leben also besteht darin, daß es von sich selber absieht und objektive Beziehungen sucht, und sein Denken durchläuft den gleichen Weg von Empfindung über Wahrnehmung zum Begriff, wie dasjenige der Erwachsenen. Es soll damit nicht bestritten werden, daß mit dem Wachstum des Menschen auch sein geistiges Leben sich verändert. Man kann sich auch damit abfinden, daß verschiedene Stufen dieser Veränderung begrifflich formuliert und gegeneinander abgehoben werden, und man kann zugestehen, daß die Unterschiede, welche die preußische Neuordnung macht: naives Erleben, anschauliches Verständnis und gedankliche Durchdringung, dem Lehrer eine nicht wertlose Anregung geben. Allein sobald diese Abstufung als ein starres Gesetz angesehen wird, *kann* sie auch eine Gefahr werden, und ich habe den Eindruck, daß sie z. T. schon in diesem Sinne gewirkt hat. Man muß doch beachten, daß diese Abstufung nicht nur relativ ist (das wird wohl allgemein zugestanden), sondern auch auf völlige begriffliche Klarheit keinen Anspruch machen kann und gerade darum nur vorsichtige Anwendung finden darf.

Was ist z. B. ein 'naives Erlebnis?' Das Wort 'naiv', womit bekanntlich der Fabeldichter Gellert die deutsche Sprache bereichert hat, wird nicht eindeutig gebraucht. Zunächst bedeutet es das, was 'angeboren' ist. Setzt man diesem Begriff den des Harmlosen, Vertrauensvollen gleich, so beruht das schon auf einer weltanschaulichen Voraussetzung, nämlich auf der Annahme, daß Mißtrauen erst eine sekundäre Empfindung sei. Aber es geht kaum an, das Verhalten des noch nicht zum geistigen Leben erwachten Säuglings als Vertrauen zu bezeichnen. Nimmt man das Wort 'naiv' in dem Sinne, den Kant ihm an jener berühmten Stelle seiner Kritik der Urteilskraft gegeben hat, als den 'Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur anderen Natur gewordene Verstellungskunst', so muß man sich wiederum klar darüber werden, daß dem eine Hypothese über den Anfang der Menschheitsgeschichte zugrunde liegt, die heute in der Wissenschaft kaum noch anerkannt wird. Schiller scheidet zwischen dem Naiven der Überraschung und dem Naiven der Gesinnung: das erste findet sich da, wo die kind*liche* Einfalt sich mit der kin*dischen* verbindet, das zweite ist das von Kant naiv Genannte. In allen diesen Bedeutungen ist das Wort ungeeignet, ein Attribut des 'Erlebens' zu sein. Man verselbigt aber auch

1) K. Fiedler, Moderner Naturalismus und künstlerische Wahrheit (In 'Schriften über Kunst', hrsg. v. Hermann Konnerth, München 1913).

'naiv' mit 'unreflektiert' und 'unbewußt', und ein neuerer Philosoph hat naiv denjenigen genannt, welcher 'triebartig, d. h. in der Form unmittelbaren Erlebens, handelt, denkt und empfindet'. Hier zuerst ist das Wort mit dem Begriff 'Erleben' verknüpft, und das ist nur möglich, wenn man unter 'naivem Erleben' ein 'unmittelbares Erleben' versteht. Aber was ist nun 'unmittelbares Erleben?' Dieser Begriff mag — das will ich einmal zugestehen — im Zusammenhange irgendeiner besonderen Denkrichtung Geltung haben, aber so allgemein ist diese gewiß nicht, daß man sie ohne weiteres zur Voraussetzung des allgemeinen öffentlichen Unterrichtes machen könnte. Alle diejenigen Denker, für die Erleben ein schon höchst vermittelter Vorgang ist, werden nichts damit anzufangen wissen.

Mag es sich damit aber so oder so verhalten, so ist mir doch fraglich, ob die moderne Einstellung, die beim Kinde das Kindertümliche nicht bloß zum Ausgangspunkt der Erziehung nimmt, sondern es ängstlich hütet und pflegt, richtig ist. Kein Erzieher wird zwar, wenn er seines Amtes wert ist, seinen Zögling über die ihm durch seine Lebensstufe gesetzte Grenze hinaustreiben. Aber so ist es doch nicht, daß man sich fürchten müßte, einen Sextaner im begrifflichen Denken zu üben. Schon die ersten Elemente der lateinischen Sprache kann dieser ohne sogenannte Abstraktion nicht erlernen, wie jeder von uns weiß. Seine Fähigkeit im Ausdruck ist auch nicht darauf beschränkt zu erzählen, was *er* Einzelnes nach und nach oder nebeneinander geschaut hat, sondern er vermag, wenn er helle ist (und für einen solchen ist die höhere Schule ja eigentlich nur da), sehr wohl vieles Einzelne unter einem höheren Gesichtspunkte zusammenzufassen und seine Beobachtungen zu ordnen, nicht danach, wie *er* sie zufällig wahrgenommen hat (worin praktisch die Erlebnisaufsätze bestehen), sondern wie sie sachlich zusammenhängen. Daß Schneider davor zurückschreckt, ist, so scheint mir, mehr als alles übrige, das für ihn Charakteristische. Wortschatzbereicherung z. B. ist auch früher ein Unterrichtsgegenstand gewesen, vielleicht nicht in dem Maße, wie Schneider sie liebt, aber doch nur deshalb nicht, weil die paar Stunden, die dafür erübrigt werden können, eine starke Begrenzung erforderlich machen.

Da wir uns seit der Neuordnung mehr, als wir es vorher konnten und durften, auch um eine *philosophische* Vorbildung der Jugend bemühen, so sollen wir den Keim dazu frühe legen. Indem Schneider in seiner Stil- und Aufsatzlehre dieser wichtigen Aufgabe aus dem Wege geht, erweist er sich demnach wenig in Übereinstimmung mit einem der wertvollsten Elemente der Neuordnung. Es liegt zweifellos auch darin ein Widerspruch, daß Schneider jede Nacherzählung auf der Unterstufe verpönt (obwohl sie kindlicher Art sehr gemäß und auch für Wortschatz- und Stilübung nicht ganz ohne Wert ist), ferner die auf sich selber gestellte Beobachtung, eben darum, weil sie auf sich selber gestellt ist, höher einschätzt als die viel reichere, die im Gefolge der großen Dichtung gewonnen wird; und doch andererseits die selbständige Lösung von Problemen in der Form einer Abhandlung, wenn sie auch dürftig ist, hinter dem Nacharbeiten fremder Gedankengänge gänzlich zurücktreten läßt. Damit berühren wir ein neues Merkmal des Schneiderschen Unterrichtsverfahrens. Im Gegensatz zu der Forderung der Konzentration im Unterricht, die doch zunächst einmal im Einzelfache verwirklicht werden muß, ehe sie Fäden zu anderen herüber und hinüberzieht, zerreißt er den deutschen Unterricht in lauter Atome: die Wortschatzbereicherung ist getrennt von der Sprachlehre überhaupt, die Unterweisung im Satzbau von der Satzlehre im besonderen, die Behandlung der Dichtung führt nie zu einer eigenen Formung, das Gebiet der alltäglichen Beobachtung erfährt keine wahre gedankliche Durchdringung, und diese führt selber nur ein bescheidenes Sonderdasein im Re-

ferat über gelesene Abhandlungen. Dem entgegengesetzt habe ich in meiner ganzen Lehrerzeit um eine Vereinheitlichung des Deutschunterrichts gerungen. Schon in der Sexta versuchte ich Wortschatzbereicherung, Satzformung, Satzverbindung und übersichtliche Anordnung an einem bestimmten Gegenstande zu lehren. Ich versuchte, eine wirkliche Arbeitsgemeinschaft herzustellen. Dazu eignen sich nach meiner Erfahrung zunächst am besten die Darstellungen *zweckdienlicher Tätigkeiten:* z. B. wie spannt der Kutscher die Pferde an? Wie macht der Schuster einen Schuh? Wie macht der Segler sein Boot fahrbereit? Denn 'wie mache ich dies und das?' ist die dem Menschen natürlichste und auch wertvollste Fragestellung, da sie das Geschehen am unmittelbarsten auf den *Willen* bezieht. Dabei lernt der Junge wirklich beobachten: besser, als wenn man ihn auf die Straße schickt und ihn erzählen läßt, was er nun alles an Einzelheiten zufällig gesehen habe. Denn nun darf er sich nicht damit begnügen, ein Geschehen an sich vorüberrollen zu lassen, sondern er wird in seiner Einbildungskraft selber zum Tuenden, und zwar nicht bloß zu einem Geschäftigen, der bald hiernach, bald danach greift, sondern zu einem sich konzentrierenden, zielbewußten Arbeiter. Die Darstellung eines zufälligen Nebeneinanders lernt er dabei mit, ohne daß er es merkt. Dieses Unterrichtsverfahren hat, nebenbei bemerkt, den Vorzug, daß die Klasse nicht, wie bei der Vorlegung eines individuellen Erlebnisses, kritisiert, sondern produziert, und es würde ideal sein, wenn ungeeignete Elemente von uns mit größerer Strenge ferngehalten und die Klassen klein sein würden. Besonders die Größe der Klassen hindert den Lehrer am guten Unterricht. Ich sage wohl: Selbst der Herr hatte nur 12 Schüler, und sogar unter diesen versagte einer ganz. Wie sollen wir mit 30, 40 oder 50 etwas leisten? Aber diese Schwierigkeit haftet ja jedem Unterrichtsverfahren an. In solchen Arbeiten verschwindet die Phrase und die selbstgefällige Breite, die eine große Gefahr des Erlebnisaufsatzes sind. So lese ich in einem Aufsatz, einem Beispiel für die erste Stufe des Erlebnisaufsatzes in der Quinta (Z. f. d. Bildung 1929, 5): 'Der Pfarrer predigt tief und eindringlich. Man versenkt sich in die Predigt', oder 'Der Wald ist in tiefe Einsamkeit eingebettet'. Beides ist nur Wortgeklingel. In einer Arbeit 'Erziehungsstil und Aufsatzlehre' (Z. f. Deutschk. 1929, 5) lobt ihr Verfasser Paul Hoffmann die Behandlung eines Themas: 'Wie ich Besitzerin einer blauen Vase wurde', bei der mir nun gerade unbehaglich zumute wird, weil ich mir sage, daß die junge Verfasserin schwerlich über die Darstellung ihrer kleinen Philisterwelt hinausgelangen wird. In behaglichem Selbstgenuß schließt sie ihren Aufsatz mit dem Ausdruck der Freude über den schönen Besitz. Allein das ist noch kein Ergebnis von allgemeinerem Interesse, welches eine Mitteilung haben muß, wenn sie wirklich eine 'echte' werden soll. Eine solche kann zwar sehr wohl von einer subjektiven Stimmung, Wahrnehmung oder Beobachtung ausgehen. Aber da der Verfasser zu einem anderen Menschen, womöglich zu einer Gemeinschaft spricht, so muß er von da aus zu etwas gelangen, was *allgemeine* Bedeutung hat. 'Meinungen' können wir ohne Schaden für uns behalten. 'Die Meinung', sagt Hegel, 'ist das Meine'. Wir aber suchen das Allgemeine. Meine kritische Feder streicht in den Schüleraufsätzen alle die billigen Urteile, wie prachtvoll, schön und ausgezeichnet, mit denen höchstens das persönliche ungeprüfte Urteil des Schreibers, meistens aber noch nicht einmal dieses ausgedrückt wird.

Ich bin mir dabei bewußt, auch in diesem Einzelfalle der Erziehung unserer Jugend für das Leben in Staat und Gesellschaft zu dienen. Denn der freie Staat, der, wie Walter Schönbrunn neulich richtig gesagt hat, unser Schicksal ist, kann nur bestehen, wenn seine Bürger wahre Republikaner sind, d. h. solche, die die res publica nicht als ein herrenloses Gut ansehen, das sie, wie Beispiele lehren, unbedenklich in

ihre res privata umwandeln, sich umhängen oder in die Tasche stecken, sondern die ihre Freude daran haben, im Ganzen und am Ganzen um dieses willen zu wirken. Diesen idealen Zustand kann ein Unterricht im deutschen Aufsatz ebensogut verhindern als herbeiführen helfen. Wer seine Schüler in ihrer subjektiven Art beharren läßt, tut das erste, wer sie auch im Kleinsten über sich hinaus weist, sie drängt, ja, zwingt, am Allgemeinen Freude zu haben, der allein tut das zweite.

An der Sprache selber hat der Erzieher dabei den mächtigsten Bundesgenossen, denn, ganz und gar unfähig, das Einzelne und Individuelle auszudrücken, verwandelt sie dieses ohne weiteres in ein Allgemeines. Wenn zeitgenössische Schriftsteller darüber immer wieder klagen, so ist das von einem höheren Standpunkt aus nur für sie selber und vielleicht wenig für eine kraftvolle, über sich hinausströmende Innerlichkeit charakteristisch. Der Wert der Sprache wird davon nicht berührt. Denn diese will nur im geringsten Maße aussprechen, was dem Einzelnen besonders eigen ist, vor allem vielmehr das, was er mit den anderen gemein hat und gemein haben kann, und das Unsagbare sollte man gar nicht sagen *wollen*.

Mit dieser Einsicht in das Wesen der Sprache hängt der Widerwille gegen die bloße Beschreibung sinnlich-wahrnehmbarer Gegenstände zusammen, den viele von uns hegen und aus dem heraus wir die Schilderungen und die überflüssigen Bemühungen des heute aufkommenden Zeichenaufsatzes ablehnen. Was einer mit zehn Federstrichen auf ein Blatt hinwerfen kann, das braucht er nicht mit zehn Sätzen schwerfällig und dennoch unvollkommen vor uns auszubreiten. Das ist langweilig; und Langweiligkeit ist eines der größten Laster bei einem Schreibenden. Das Wort tritt seine Herrschaft erst im Bezirk des Ideellen an. Lehrreich ist hier ein Vergleich zwischen jener Stelle aus Albrecht v. Hallers Gedicht 'Die Alpen', die durch Lessings Zitat Weltberühmtheit erlangt hat, und dem Goethischen Gedicht, das anfängt: 'Es schlug mein Herz, geschwind, zu Pferde.' Wir täten Haller Unrecht, wenn wir seine Darstellungsweise tot nennen würden, denn, in der Tat, durch die Betonung lebendiger Bewegung ist er geradezu ein Vorläufer Goethes. Wie bei diesem die Nacht an den Bergen *hängt* und die Finsternis mit hundert Augen aus dem Gesträuche *sieht*, so *bückt* sich dort eine Blume etwa vor ihrem größeren Bruder. Wenn uns Haller trotzdem kalt läßt, Goethe uns aber mit sich fortreißt, so liegt das daran, daß Haller einzelnes, was er sieht, an anderes, was er sieht, reiht, Goethe aber eine *Idee* veranschaulicht: Alles einzelne dient bei ihm dazu, die *Schrecken* der Nacht darzustellen, deren Wirkungslosigkeit auf den nächtlichen Reiter seine innerliche Glut deutlich werden läßt. Es ist zunächst ein einmaliges, individuelles Erlebnis, in das uns Goethe hineinzieht, aber am Ende ist es unser aller Erlebnis geworden, und in den Jubelruf über das Glück der sich verschwendenden Liebe müssen alle Liebenden mit dem gleichen Jauchzen wie der Dichter, wir Älteren mit einer stillen Wehmut einstimmen.

Aus dieser Vergleichung können wir für die Aufsatzlehre Nutzen ziehen. Beschreibungen einzelner wahrgenommener Gegenstände wie Berichte über eine zufällige Reihe aufeinanderfolgender Ereignisse und Beobachtungen werden zwar im Unterricht nie ganz fehlen, weil auch das Leben solche von den Menschen verlangt. Da hat jemand zu Hause einen eigenartig gebauten Tisch, Schrank oder Ähnliches, oder jemand hat auf Reisen eine Pflanze, einen Berg, ein Gebäude von sonderbarer Form wahrgenommen, oder jemand soll Rechenschaft ablegen über einen Vorgang, den er hat beobachten können. Da muß er darüber klar zu sprechen wissen. Indessen sollte man diese Form bald hinter derjenigen zurücktreten lassen, die an den Dingen und Geschehnissen das Notwendige, das Wesentliche darzustellen sucht. Schon bei der einfachen Erzählung

und schon in der Sexta kann man die Schüler darin üben, wenn man sie gewöhnt, Absätze zu machen und in diesen mehrere einzelne Handlungen usw. unter einem Begriff zusammenzufassen. Bevor der Segler sein Boot klar macht, *säubert* er es, ehe der Barbier zum eigentlichen Geschäfte des Rasierens schreitet, trifft er *Vorbereitungen*. So geringfügig auf dieser Stufe der Unterschied des Verfahrens von dem Schneiders erscheint, so bedeutsam ist er für die weitere Ausbildung. Wer es beharrlich verfolgt, wird ernten, was er gesät hat. Auf einer weit höheren Klasse steht der so vorgebildete Schüler vielleicht vor uns und möchte sein ihm liebgewordenes Instrument, etwa das Klavier, schildern. Das ist gar nicht einfach. Aber er wird schon erfassen, daß er von der für den Unwissenden wunderlichen äußeren *Erscheinung* auszugehen hat: von dem merkwürdigen Kasten mit dem Vorbau, den Lampen und den seltsamen beiden Dingern, die über dem Fußboden herausschauen. Er wird sicher nicht auf den komischen Einfall kommen und ihm die genauen Maße nehmen, wie das empfohlen wird. Er wird den Vorbaudeckel aufklappen, die Tasten anschlagen: da entsteht eine geordnete Reihe von Tönen. Damit ist er bei einem zweiten Abschnitt angelangt: er untersucht die Art der Hervorbringung der Töne. Ich brauche seine Arbeit hier im weiteren nicht zu verfolgen: wir sehen ein, daß er, wenn er sie vollendet hat (und es schadet wahrhaftig nicht, wenn der Lehrer ihm bei ihr im voraus behilflich ist, anstatt daß er die etwa mißlungene hinterdrein in Grund und Boden verdonnert), etwas Ganzes geleistet hat. Er hat sein Klavier jetzt erst 'erlebt' — und an diesem Beispiel kann man ersehen, was es mit unmittelbarem Erleben auf sich hat.

Ein anderes Beispiel! Hat man Eichendorffs Erzählung 'Aus dem Leben eines Taugenichts', Kellers 'Fähnlein der sieben Aufrechten' und Shakespeares 'Romeo' gelesen, so braucht man sich nicht zu scheuen, die Jugend darüber sich aussprechen zu lassen, nicht in öder Diskussion über ihren Standpunkt gegenüber diesen ihrer Beurteilung noch entzogenen Werken, sondern in Vertiefung in die ihr entgegengetretenen Schicksale. Romeo nennt sich einen *Narren* des Glückes. Wie weit ist er das wirklich? Der Taugenichts aber, ist er nicht ein wahres *Kind* des Glückes, dem alles zufällt? Karl endlich in Kellers Novelle, steht er nicht vor uns als der richtige *Schmied* seines Glückes? Das sind drei verschiedene Aufgaben. Drei verschiedene Schülertypen werden, der eine die eine, der andere eine andere wählen. Der weniger Begabte hat Genügendes geleistet, wenn er, dem Gange der Handlung folgend, diesen unter dem thematischen Gesichtspunkt darstellt. Der Begabtere kann schon zu einer überlegeneren Anordnung übergehen, und etwa im Falle des Taugenichts veranschaulichen, wie diesem verschiedene *Arten* von Gütern einfach zufallen: seine natürlichen Vorzüge der Schönheit, des Talentes und des innigen Gemütes, die immer wiederkehrende Befreiung von der Sorge ums tägliche Brot und endlich die Gunst und die Liebe der Menschen.

In allen diesen Fällen haben wir schon immer das getan, was Schneider nicht nur immer unterläßt, sondern geradezu verschmäht und verachtet: die begriffliche Gliederung, die Partitio und Divisio. Es bleibt mir gänzlich verschlossen, wie in junger Mensch, z. B. zur Universität entlassen werden kann, ohne dazu angeleitet zu sein. Es ist auch ganz irrig, wenn jemand auf große Schriftsteller verweist, die scheinbar ohne solche Arbeit auskommen konnten. Lessings 'Laokoon' muß dabei oft als Muster dienen. Aber erstens zeigt sich Lessing überall als einen geschulten Meister in den strengen Abhandlungsformen, und zweitens kann er es sich erlauben, wie ein Spaziergänger durch den Wald von Problemen hindurchzuschlendern. Er kann die Form zerbrechen, die er denn doch im stillen und im voraus sorgsam gebaut hat. Das scheinbar Irreguläre ist dem Talent und dem Meister vorbehalten, während der Lehrling sich zunächst

an die Regel halten soll. Zuerst ein Bauernstiefel, dann ein eleganter Damenschuh, und nicht umgekehrt.

Ich nehme an, ich soll eine kleine Skizze schreiben über das Thema 'Im Vorzimmer eines Arztes'. Mit einer Beschreibung des Raumes, seiner Größe, seiner Form, der Fensterzahl, der Möbel und der Bilder ist es da nicht getan. Ich soll das für das Wartezimmer Charakteristische herausheben, wofür gerade alles jenes gleichgültig ist. Darum frage ich mich: Welche *Arten* von Wartezimmern hast du schon gesehen oder kannst du dir denken? Und auch das zweite, daß man seine Einbildungskraft in Bewegung setzt, ist zuweilen gut, ja, besser als die Beobachtung des Gegebenen. Wie lebendig wird nun alsbald schon der Anfang!

'Das Zimmer, in das ich eintrat, glich in keiner Weise dem Wartezimmer des Arztes in einer kleinen Provinzstadt, den ich einst auf einer Wanderung konsultierte. Dem konnte man anmerken, daß es nur zum Warten bestimmt war. Alte Möbel, die für ein Wohnzimmer nicht mehr taugten, die aus den verschiedensten Zeiten stammten und die aus verschiedenstem Material bestanden, waren lieblos zusammengestellt. (Das kann ich nun noch ausmalen.) Es glich auch gar nicht dem Vorzimmer in der Klinik des berühmten Chirurgen, der mich vor einiger Zeit operiert hat. Dieser hatte es ganz nach hygienischen Grundsätzen für seinen Zweck eingerichtet. (Folgt wieder Einzelausführung.)

Das Zimmer, in dem ich mich jetzt befand, wirkte vielmehr wie ein behaglicher Wohnraum usw.'

Will ich aber ferner ein Bild von dem Leben in diesem Raume schildern, so frage ich abermals: Welche *Arten* von Menschen versammeln sich dort? Erst wenn ich mir *Typen* herausgebildet habe, die sich unterscheiden, werde ich eine geschmackvolle Darstellung gewinnen. Hiernach kann ich sie bunt durcheinanderwirbeln und alle logische Gliederung vertuschen, aber ohne solche entsteht nur ein ödes Chaos.

Nur wer so arbeiten gelernt hat, kann einen wirklichen *Vergleich* anstellen. Ein darin geübter Schüler kann z. B. zwei Musikinstrumente, das Klavier etwa und die Orgel, nach der äußeren Erscheinung, der Verschiedenheit der Tonerzeugung und der musikalischen Verwertung, oder zwei Gestalten wie den Helden der Eichendorffschen und den der Kellerschen Novelle nach Charakter und Schicksal gegenüberstellen. Hat er es aber noch dazu gelernt, Begriffe zu *erklären*, so kann er am Tage der Reifeprüfung selbst ein allgemeines Thema, etwa über den Zusammenhang zwischen Schuld und Sühne, behandeln. Erst eine solche Aufgabe läßt seine völlige Ausbildung zutage treten, erst an ihrer Lösung kann er zeigen, daß er definieren, gruppieren, verbinden und dabei doch ein Einzelbeispiel anschaulich darstellen kann.

Ich glaube dargetan zu haben, daß Erzählung und Beschreibung nicht verkümmern müssen, wenn man zugleich von Anfang an zu gedanklicher Ordnung anhält. Ich möchte aber zum Schlusse darauf hinweisen, daß sogenannte Dispositionsübungen dazu wenig geeignet sind. Es genügt durchaus nicht, ein Schema aufs Papier zu werfen mit I und II und A und B usw. I. Körper, II. Geist: das ist ein solcher Leisten, der für 50 Schuhe passen soll. Nicht auf die Gegenüberstellung der einzelnen Punkte kommt es an, sondern darauf, daß der Verfasser die Fäden von einem zum anderen offen zieht. Ein einziger Gedankengang ist besser als zehn schematische Dispositionen. Ich will das an einem Beispiele klar machen, und wenn das wieder ein Thema aus der Literatur ist, so möge man das nicht für Absicht halten; denn jedes andere würde dazu auch taugen.

Ein Thema, das ein Primaner noch gerade ausarbeiten kann, ist die Beantwortung der Frage: Welches Mannesideal verherrlicht Schiller in seinen Balladen? Hier kommt es darauf an, eine Reihe von Eigenschaften nacheinander anzuführen: Gehorsam,

Tapferkeit, Treue, Besonnenheit u. a. Aber eine bloße Aufzählung darf es nicht werden, und das würde auch dann dabei herauskommen, wenn man mehrere von ihnen unter eine begriffliche Hülse brächte, wie Wille, Verstand und Gemüt.

Auch müssen die Eigenschaften *nach*einander erscheinen. Allein welche nehme ich zuerst und welche zuletzt?

Ich beginne mit derjenigen, welche die Voraussetzung aller übrigen ist: Schiller verherrlicht nur den mutigen Mann. Das beweist ein flüchtiger Überblick. Doch bedarf der Satz einer Beschränkung: Tollkühnheit ist nach Schiller nicht zu bewundern: Keiner seiner Helden zeigt sie. Sie dem Knappen zuschreiben zu wollen, beruht auf einem Mißverständnis.

Mit der Tapferkeit muß vielmehr Besonnenheit verbunden sein. Nun muß ein kurz zusammenfassender Rückblick folgen, damit ich zu einem neuen Abschnitte übergehen kann: Indessen wäre jemand gänzlich furchtlos und von umsichtigster Klugheit dazu, so wäre er in den Augen Schillers kein wahrer Mann.

Die Räuber, die den Ibykus überfallen, sind vielleicht beides, aber dennoch sind sie verächtlich.

Vielmehr kämpfen alle seine Helden für einen edlen Zweck. Es sind die großen Liebenden, die treuen Freunde, die Wohltäter der Menschheit.

Ich kann hier abbrechen; denn es ist klar, was ich will. Die Schüler sollen jedem Abschnitte einen bestimmten Satz voranstellen, den sie am Einzelnen beweisen oder veranschaulichen, und diesen sollen sie in gedankliche klare Beziehung mit den anderen setzen. So entsteht als Gerippe des Aufsatzes, um das sich das Fleisch der Einzelausführung legt (es ist kein schönes Bild, aber ein anschauliches), ein festgefügter Gedankengang, der dem Schüler die Einheitlichkeit seiner Arbeit verbürgt. Welche Gedanken einer von ihnen vortragen wolle, ist seine Sache. Der Deutschlehrer muß Freude haben an der freien und kräftigen Persönlichkeit, er ist nicht Richter am Inquisitionstribunal. Irren ist nicht nur menschlich, es ist auch der Anfang der Erkenntnis. Aber mir scheint es nach meinen Erfahrungen unumgänglich, daß der Schüler im Ausdruck der Gedanken und in ihrer Anordnung zu einer strengen Selbstzucht angehalten werden müsse. Ein anderer mag es anders machen können, ich mache es so, und ich weiß, daß dieser Weg ein richtiger Weg ist. Dadurch unterscheide ich mich nämlich noch einmal von Schneider, daß ich weder an *den* alten, noch an *den* neuen Aufsatz glaube, sondern daran, daß, wer ein Meister in seinem Fache geworden st, auch sein eigenes Verfahren besitzt, das ihm gemäß und nicht von einer Schulrichtung abhängig ist.[1])

1) Dieser Aufsatz wird ergänzt durch meine Arbeit 'Über den alten und den neuen Aufsatz' (Z. f. d. B. VI 7/8). Mit dieser ist er aus einem in der Gesellschaft für deutsche Bildung zu Berlin im November 1929 gehaltenen Vortrage hervorgegangen, und dieser ist schon vor der Veröffentlichung in die literarische Diskussion hineingezogen worden durch einen Aufsatz von M. Havenstein in der Z. f. Deutschk. Mit Recht hebt H. als ein wesentliches Merkmal meiner Auffassung den Gegensatz zu dem modernen pädagogischen Subjektivismus hervor, und gerne habe ich darum die von der Redaktion dieser Zeitschrift vorgeschlagene Überschrift über meine Arbeit angenommen.

Indessen möchte ich mich vor dem möglichen Mißverständnisse bewahrt haben, als verträte ich nun meinerseits einen intellektualistischen Objektivismus. Bei W. Schneider bekämpfe ich vor allem seinen immer wieder zutage tretenden Sensualismus, der so intellektualistisch ist wie irgendein Rationalismus und gewiß nicht weniger einseitig. Auch im Aufsatzunterricht darf keine geistig-seelische Funktion ausgeschaltet werden. Wahrnehmung und gedankliche Besinnung müssen gleich tätig sein. Aber auch die innere Erregung des Gefühles, wie verhalten auch immer, gehört zu den Bedingungen einer wertvollen Leistung: darum sind rein

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PHILOSOPHIE

Von Franz Josef Brecht

Die geistige Bewegung innerhalb der gegenwärtigen Philosophie ist gekennzeichnet durch das Vorherrschen des Problems des Seins: die Urfrage aller Philosophie, die Frage nach dem Sinn von Sein, ist wieder wach geworden: Philosophie ist wieder Ontologie. Diese Wendung ist in *meinen* beiden Aufsätzen in dieser Zeitschrift (1), der Schwierigkeit der Sache entsprechend so einfach wie möglich charakterisiert worden. Als Ontologie aber muß die Philosophie ihren Ausgang nehmen von der Fundamentalontologie des (menschlichen) Daseins, auf deren Boden (= Fundament) die Frage nach dem Sinn von Sein nur entfaltet, ausgearbeitet und ihre Lösung versucht werden kann. Damit rückt heute das Problem der Existenz in den Mittelpunkt der philosophischen Bemühungen. 'Die existenziale Analytik des Daseins', wie sie M. Heidegger im Zusammenhang der ontologischen Urfrage ausgearbeitet hat, wirkt bereits mit anregender Kraft auf die philosophische Bewegung selbst und auf manche der Philosophie nahen Gebiete.

Daß es sich überhaupt in aller echten Philosophie nicht um 'Expektorationen eines bodenlosen Denkens' handelt (um mit dem Grafen Yorck zu reden), sondern nach der Aussage desselben Denkers 'um eigentliche Existenzialfragen' — diese Einsicht befruchtet und erregt heute auch wieder die Beschäftigung mit den großen Philosophen der Vergangenheit. Gerade für Platon, dem Yorcks Ausdruck von den 'Existenzialfragen' gilt, macht sich die Fruchtbarkeit solcher Betrachtungsweise spürbar geltend in dem soeben erschienenen monumentalen zweiten Bande von *Paul Friedländers Platonwerk* (2). Hier wird die literarhistorische Manier, den Geist, statt ihn aus sich selbst zu verstehen, aus Beziehungen, Einflüssen, Formen der Literatur, Gattungen und Schemata zu begreifen, überwunden zugunsten einer rein sachgebundenen Zergliederung der Gesamtheit der in sinnvolle Gruppen geordneten platonischen Dialoge. Die sogenannte platonische Frage vermag den Blick auf Platon selbst nicht mehr zu verdecken. Die Dialoganalysen beabsichtigen keineswegs, eine letzte philosophische Interpretation zu geben, doch bereiten sie eine solche vor durch ihre erhellende Kraft des Durchleuchtens und die Sicht auf die Kernphänomene. Nunmehr liegen in Stenzels

---

sachliche Beschreibungen von nur geringem Werte; denn das Herz schlägt nicht dabei. Schließlich müssen die zu behandelnden Fragen den Willen der jungen Seele zu freien Entscheidungen aufrufen, die für ihre künftige Lebensgestaltung etwas bedeuten. Diese können freilich recht wohl unausgesprochen bleiben.

Von anderen Abarten des modernen Subjektivismus aber trennt mich meine Auffassung von dem „Subjekt". Wer es in statischer Betrachtungsweise sich als ein Seiendes denkt, mag zufrieden sein, wenn es sein Wesen ausspricht, anerkennend oder zurückweisend zu fremden Erscheinungen Stellung nimmt und in dem eigenen Gefühl das Maß der Dinge erblickt. Dann bleibt der Aufsatz eine 'eigene Angelegenheit' des Verfassers, der über das zunächst nur dunkel gefühlte unabänderliche Wesen seines Selbst zur Klarheit kommt. Wem aber geistiges Leben ein fortwährendes Wachsen bedeutet — Wachsen nicht in dem Sinne 'natürlicher Entwicklung', sondern als eine unausgesetzte Neuschöpfung aus innerem Zwiespalt, als Hinausgehen des Selbst über sich, worin es dennoch bei sich bleibt, ja, sich erst gewinnt, der weiß, daß der Weg des Selbst zum höheren Selbst über den Gegenstand, das „Objekt" führt, und für ihn hebt sich der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt in dem konkreten Prozeß des geistigen Lebens auf. 'Jeder neue Gegenstand, wohlbeschaut, schließt ein neues Organ in uns auf', sagt Goethe einmal in seiner Sprache.

und Friedländers Platonwerken sowie in Jaegers programmatischer Schrift repräsentative Verwirklichungen einer neuen Gesamtauffassung Platons vor, die aus einer andern geistigen Gesinnung stammt als das eine Epoche abschließende große Werk von Wilamowitz.

Auch die geistesgeschichtliche Betrachtung der beiden gegensätzlichen Deuter der geistigen Welt am Ende des XVIII. Jahrhs., *Kants und Herders, durch Th. Litt* (3) ist letztlich von zentralen anthropologischen Problemen der gegenwärtigen Lage bestimmt, ohne daß davon gesprochen würde. Es ist für den Kenner von höchstem Reiz, wie Litt in seinen mit allen Vorzügen von Klarheit und schmiegsamer Gedankenführung ausgezeichneten Darstellung ständig die aktuellsten Fragen im Auge hat, kein Problem behandelt, das heute nicht neu erörtert würde — und doch nur einem vertieften geschichtlichen Verständnis Herders und Kants dient. Schon hieraus mag ersehen werden, daß dies Buch nicht nur den Philosophen, sondern ebenso den Literarhistoriker und Deutschlehrer angeht.

Ins hellste Licht, schier ein blendendes, der gegenwärtigen Problematik wird *Kant von E. Przywara* gerückt (4). In seinem Buche mit dem charakteristischen Titel 'Kant heute' handelt es sich um eine Sichtung der heute in gegensätzlichen Fassungen radikal zum Ausdruck gelangenden Urprobleme Kants. Die Widersprüche, welche die Kantische Lösung der erkenntnistheoretischen und insbesondere metaphysischen Fragen enthält, treten in den scharfen Deutungsgegensätzen der heutigen Philosophie besonders klar heraus: während für Heidegger Kants Philosophie eine Metaphysik der Endlichkeit ist, als deren 'Objekt' die wesenhafte Zeitlichkeit erscheint, stellt sie sich für Herrigel als eine Metaphysik der Unendlichkeit dar, die auf ein überlogisches Sein hinweist. In dieser Lage scheint Przywara die Begegnung zwischen Kant und Thomas von Aquin eine sachgetriebene Notwendigkeit zu werden, denn Thomas überwindet den Gegensatz zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit durch die Lehre der analogia entis, die im Geschöpflichen die Gottähnlichkeit ebenso wirksam sieht wie die Gottunähnlichkeit. Glänzend, geistreich und gehaltvoll sind Przywaras Ausführungen auch für den, der seinen sachlichen Absichten zweifelnd gegenübersteht.

Natürlich gibt es gegenüber solcher gegenwartsbezogenen Betrachtung geschichtlicher Gestalten und Probleme auch heute noch die ebenso notwendige Form der objektiven, rein-historischen Darstellung. Auf eine Musterleistung dieser Art sei ihrer weitreichenden Bedeutung wegen ausdrücklich verwiesen: auf *H. Knittermeyers 'Schelling und die romantische Schule'* (5); dies ausgezeichnete Buch behandelt, in einer Prosa vorbildlicher Art geschrieben, die Glanz mit Solidität eint, Schelling als den Philosophen der Romantik; diese ist ebenfalls ausführlich berücksichtigt, so daß das Gesamtwerk ebenso Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Novalis, wie Ritter, Steffens, Baader, Oken umfaßt. Ersichtlich muß dieses Buch, in dem wir kurz gesagt eine neue Schilderung der romantischen Epoche vor uns haben, auch über die philosophischen Kreise hinaus Interesse erregen.

In *Przywaras* 'Kant heute' nimmt die Auseinandersetzung mit Heidegger eine wichtige Stellung ein. Er sucht in einem bemerkenswerten *Zeitschriftenaufsatz* (6) nachzuweisen, daß Heideggers Philosophie heroistischer Atheismus sei; seine Ontologie erscheint ihm im Grunde als die Sigmund Freuds Psychoanalyse zugeordnete Philosophie: der Entlarvungspsychologie Freuds entspreche die 'Destruierung' aller Gestalten durch Heidegger.[1]) Przywara versucht, hinter der Terminologie Heideggers seine

1) In ganz anderer Weise als Przywara hat L. Binswanger in seinem schönen Aufsatz über 'Traum und Existenz' ('Neue Schweizer Rundschau', September- und Oktoberheft 1930) Heideggers Philosophie für die Vertiefung Freudscher Erkenntnisse nutzbar gemacht.

konkreten Ziele zu erkennen; dazu muß er aber die rein formalen Kategorien Heideggers erst ins Konkrete umdeuten. Er muß also Ausdrücke wie Sorge, Zeitlichkeit, Endlichkeit, Befindlichkeit, Angst usw. in ihrem vollen menschlichen Gehalt, als Äußerungen einer verdüsterten Seele auffassen und meinen, Heidegger mache aus einer privaten tragischen Gestimmtheit ein philosophisches System, das er nun im Sinne eines heroischen 'Trotzdem', eines tapferen 'amor fati', das er zum Leben sage, auch seiner Mitwelt aufnötigen wolle; in Wahrheit aber haben jene Ausdrücke keinerlei derartigen Sinn; auf sie selbst kommt auch gar nichts an, alles aber darauf, daß man durch sie als formale Anzeigen hindurch den Seinssinn der in ihnen gemeinten Erscheinungen erfasse. Diesen selben Vorgang der Verwechslung formaler Kategorien mit konkreten, sogenannten weltanschaulichen oder ethischen Verkündigungen bezeichnet es, wenn man sagt: ontologische Kategorien werden ontisch, existenziale Entwicklungen existenziell mißverstanden. Es handelt sich also um einen ähnlichen Gegensatz wie zwischen psychisch und psychologisch, oder zwischen sozial und soziologisch.

Daß indes hier wirklich ein dringendes Problem vorliegt, nämlich das des Zusammenhangs des Ontologischen mit dem Ontischen, des Existenzialen mit dem Existenziellen, hat auch die von seiten protestantischer Theologen geführte Diskussion über Heidegger erwiesen, die nun in dem 'Ontologenheft' der 'Zeitschrift für Theologie und Kirche' (7) (1930, Heft 5) einen bedeutenden Ausdruck gefunden hat. Wir werden auf die Aufsätze dieses Heftes später zurückkommen (in einem künftigen Bericht).

Die Diskussion über Heidegger kennzeichnet die Bewegung der philosophischen Forschung auch innerhalb des eigenen Bereichs. Hier müssen die von *Maximilian Beck* seit kaum zwei Jahren herausgegebenen '*Philosophischen Hefte*' erwähnt werden, in denen hauptsächlich die realistischen Phänomenologen zu Wort kommen und Becks eigene Polemik gegen Heidegger. Gleich das erste überhaupt erschienene Heft diente der Kritik an Heidegger, die nunmehr (II, Heft 1) in dem Aufsatz 'Hermeneutik und philosophia perennis' von Beck fortgesetzt wird. Auch *E. Grisebach*, der sich schon im 12. Kapitel seines großen ethischen Werkes '*Gegenwart*' (8) ausführlich mit Heidegger auseinandersetzte, indem er der Heideggerschen Zeitproblematik das Problem der 'wirklichen' Zeit in seinem Sinne gegenüberstellte, hat seine Polemik scharf weitergeführt in dem Aufsatz '*Interpretation oder Destruktion?*', der Heideggers Kantbuch kritisch behandelt und ablehnt (9). Naturgemäß mußte die Lebensphilosophie der Dilthey-Richtung ebenfalls sehr stark das Bedürfnis zu produktiver Aussprache mit Heidegger empfinden. Diese erfolgte durch den anerkannten Führer der Bewegung, *Georg Misch*, in vorbildlicher Weise. Seine große Arbeit '*Phänomenologie und Lebensphilosophie*', deren genaues Studium jedem Interessierten empfohlen werden muß, erschien zuerst in Heft 3 u. 4 des 3., und Heft 3 u. 4 des 4. Jahrgangs des nunmehr leider eingegangenen 'Philosophischen Anzeigers'. Sie ist aber soeben auch als selbständige Veröffentlichung herausgekommen (10). Aufs glücklichste trifft damit die Vollendung der Herausgabe von *Diltheys* philosophischen Schriften zusammen: soeben ist der langerwartete achte Band, die wichtigen, ja grundlegenden Arbeiten zur '*Philosophie der Philosophie*', Diltheys Weltanschauungslehre also, enthaltend, erschienen. Herausgeber und Verlag dürfen zum Abschluß dieses mit mustergültiger Sorgfalt durchgeführten Unternehmens beglückwünscht werden. Nun ist ein allseitiges Studium des Archegeten der modernen Philosophie, dessen Schätze noch keineswegs allgemein erkannt und verarbeitet sind, ermöglicht.

Gegenüber solchen mehr den augenblicklichen Situationsbedürfnissen dienenden Auseinandersetzungen der angezeigten Art (die deshalb auch in Zeitschriftenaufsätzen

erfolgen), steht, um noch einmal auf das Grenzgebiet von Philosophie und Theologie zurückzukommen, als ein Werk auf lange Sicht die imponierende Religionsphilosophie *Nikolaj Berdiajews* '*Die Philosophie des freien Geistes. Problematik und Apologie des Christentums*' (11). Dieser bedeutendste russische (in Frankreich lebende) Philosoph der Gegenwart, bekannt schon durch seine früheren geschichtsphilosophischen Werke, zumal seine Anthropodizee 'Der Sinn des Schaffens', entwickelt hier, verwurzelt in der Tradition russisch-orthodoxer Religiosität, im Geiste eines freien, doch nicht ungebundenen Christentums wichtige Fragen unseres religiösen Daseins. Er beginnt mit der grundlegenden Antithese von Geist und Natur, klärt Symbol, Mythos, Dogma, Offenbarung, die Mystik, die Gnosis und die Eschatologie und endet in der Synthese von Kirche und Welt.

In manchem erinnert er gelegentlich an *Augustinus;* dessen Jubiläum hat nicht viel nennenswerte Literatur erzeugt. Bedeutsam ist der Aufsatz *E. Przywaras,* der das augustinische Geistesmotiv in die Krise der Gegenwart hineinstellt (12) und die Übertragung des ausgezeichneten Buches des französischen Neuthomisten *Etienne Gilson* '*Der heilige Augustin*', zweifellos einer der besten philosophischen Monographien der Gegenwart überhaupt (13).

Dagegen hat der 100. Todestag *Hegels,* den wir im November 1931 feiern, schon einer ganzen Flut philosophischer Arbeiten zum Erscheinen verholfen; *meinen* ausführlichen kritischen Bericht über '*Die Hegelforschung im letzten Jahrfünft*' bringt das soeben erschienene Heft 24 der 'Literarischen Berichte aus dem Gebiete der Philosophie' (14). Im Heft 23 (15) derselben Zeitschrift erfahren wir Wichtiges über den englischen Neuhegelianismus im Zusammenhang eines ausgezeichneten Berichtes über *Englische Philosophie* der Gegenwart aus der Feder des besten Kenners dieses Gebietes, *R. Metz*-Heidelberg. Auf dem diesjährigen ersten *Hegel-Kongreß* (im Haag, vom 22.—25. April) wurde ein *Hegel-Weltbund* gegründet.

Außer dem Hegel-Kongreß war der bedeutendste philosophische Kongreß dieses Jahres der 7. *internationale Kongreß für Philosophie* (Oxford, 1.—5. September), auf dem 75 Redner der verschiedensten Nationen über die verschiedensten Themata sprachen. Unter den Vorträgen der deutschen Philosophen waren die von *N. Hartmann,* (welcher kürzlich auf den von Heidegger ausgeschlagenen Lehrstuhl Troeltschs nach Berlin berufen wurde) über '*Kategorien der Geschichte*' und der von *J. Stenzel* '*Was ist lebendig und was ist tot in der Philosophie des klassischen Altertums?*' von überragendem Wert. Die Leser dieser Zeitschrift hatten das Glück, den Vortrag Stenzels in dem vorangegangenen Heft gedruckt zu finden. — (Abgeschlossen 20. 1. 31.)

1. *Neue Jahrbücher f. Wissenschaft und Jugendbildung* 1930, S. 42ff. und 653ff. (vgl. bes. S. 50—52). – 2. *P. Friedländer, Die platonischen Schriften.* 690 S. Berlin 1930, W. d. Gruyter (RM 38.—, geb. RM 40.—). – 3. *Th. Litt, Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt.* 291 S. Quelle & Meyer, Leipzig 1930 (RM 10.—). – 4. *E. Przywara, Kant heute. Eine Sichtung.* 113 S. R. Oldenbourg, München 1930 (RM 5.50). – 5. *H. Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule.* 482 S. E. Reinhardt, München 1930 (RM 12.—, geb. RM 14.—). – 6. *E. Przywara, Stimmen der Zeit.* 1930, H. 11. – 7. *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* 1930, H. 5. – 8. *E. Grisebach, Gegenwart.* Halle 1928. – 9. *Derselbe, Interpretation oder Destruktion? Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte.* 1930, S. 199ff. – 10. *G. Misch, Phänomenologie und Lebensphilosophie.* Cohen, Bonn 1930. – 11. *N. Berdiajew, Die Philosophie des freien Geistes.* 412 S. J. C. B. Mohr, Tübingen 1930 (RM 12.—, geb. RM 15.—). – 12. *E. Przywara, Kantstudien.* 1930, S. 252ff. – 13. *E. Gilson, Der heilige Augustin.* J. Hegner, Hellerau 1930, 623 S. — 14. *F. J. Brecht, Die Hegelforschung im letzten Jahrfünft. Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie.* K. Stenger, Erfurt, H. 24, S. 5—34. – 15. *R. Metz, Englische Philosophie der Gegenwart.* Ebd., H. 23.

DEUTSCH

Von Ernst Kohn-Bramstedt

Eine eigentümliche Rolle in der geistigen und pädagogischen Bewegung der Nachkriegszeit kommt dem Begriff der 'Kunde' zu. Er findet sich in Sprachprägungen wie Altertumskunde, Lebenskunde, Heimatkunde und will jeweils den lebendigen Bildungsgehalt eines Gebietes erschließen. In diesem Begriff sind zwei wesentliche Merkmale enthalten, erstens ein synthetisches, es soll der bisher verstreute Stoff eines Gebietes zusammengefaßt werden, sodann ein wertbeziehendes, d. h. dieser Stoff soll auf eine Leitidee, auf ein Bildungsideal bezogen werden. Auch der Begriff der Deutschkunde weist diese beiden Momente auf. Denn einmal will die Deutschkunde unter Brechung der Grenzen zwischen bisherigen Sonderdisziplinen sich mit dem gesamten Kulturleben des deutschen Volkes in Vergangenheit und Gegenwart befassen, also mit Sprache, Schrifttum, Kunst, Recht, Weltanschauung usw. Zugleich aber soll dieser Stoff ausgewählt werden nach einem Bildungsideal vom deutschen Menschen 'als Inbegriff von Eigenschaften und Grundrichtungen, durch welche die deutschen Einzelmenschen verbunden sein sollten'. Die Gefahren dieser Bildungsrichtung, historistische Stoffüberfülle einerseits, ein konstruierter romantischer Begriff vom deutschen Wesen andererseits liegen auf der Hand und sind bekanntlich von Litt, Havenstein, Weinstock nachdrücklich festgehalten worden.

Die Auseinandersetzung mit der Bewegung der Deutschkunde war bisher mehr eine allgemein theoretische; sie tritt jetzt in ein neues Stadium, nachdem nunmehr mit dem zweibändigen '*Sachwörterbuch der Deutschkunde*' (1) herausgegeben von W. Hofstaetter und U. Peters, der Versuch einer ersten größeren Verwirklichung dieses Prinzips vorliegt. In diesem Werk sind neben Sprach- und Literaturgeschichte weite Gebiete der deutschen Staats- und Kulturgeschichte, der Philosophie und Pädagogik, der evangelischen und katholischen Religion, der Volkskunde usw. deutschkundlich eingeordnet und außerdem in geschickter Weise die Wechselbeziehungen zwischen der deutschen Kultur und fremden Kulturkreisen (Antike, Orient, Frankreich usw.) dargestellt. Diese Enzyklopädie des deutschen Kulturguts bringt zahlreiche, meist durch gediegene Sachlichkeit und fesselnde Darstellungsart wertvolle Beiträge (z. B. die Artikel 'Nachkriegszeit' von W. Hellpach, 'Geschichts- und Kulturphilosophie' von G. Morgenstern, 'Stadtbild' von J. Gantner, ferner die geschichtlichen Beiträge von F. Schnabel usw.) Mit der übersichtlichen Gedrängtheit und den reichen Literaturangaben kommt das Werk ohne Zweifel der Praxis des modernen Arbeitsunterrichtes sehr entgegen und wird in Zukunft für Lehrer und Schüler ein wichtiges Werkzeug bilden. Gerade deswegen bleibt es sehr zu bedauern, daß die neueste deutsche Dichtung verhältnismäßig wenig Raum darin erhalten hat und in der Hauptsache auf einen allzu skizzenhaften Artikel 'Neuidealistische Dichtung' zusammengedrängt ist. Vor allem aber müssen dem Benutzer nach wie vor die Begriffsmerkmale und Auswahlsprinzipien der Deutschkunde problematisch bleiben, wenn er etwa unter dem Buchstaben G Garten, Gassenhauer, Gebet, Gebirge, Gedächtniserziehung, Gegenreformation, Geld und Bankwesen, Geophysik, George, Germanen, Goethe, Grundschule neben anderem behandelt findet!

Der Artikel über Literaturwissenschaft in dem 'Sachwörterbuch' zeigt lehrreich den beinahe beängstigenden *Reichtum an Methoden*, der heute der literaturwissenschaftlichen Arbeit zur Verfügung steht. Dabei sind es in jüngster Zeit vor allem zwei Methoden, die aus anderen Wissenschaftsbezirken in das Gebiet der Literaturwissen-

schaft eingedrungen sind: die soziologische und die psychoanalytische. Beiden ist in ihrer Verwertung durch die Literaturwissenschaft gemeinsam, daß sie weniger auf das Kunstwerk als solches als vielmehr auf seine Ursprünge und Zusammenhänge mit der menschlichen Einzel- und Kollektivexistenz abzielen.

Die literatursoziologische Methode, die die Literaturgeschichte als Überbau der Gesellschaftsgeschichte aufweisen will, ist für die Literaturwissenschaft wie auch für die Arbeit der Schule (Querverbindung!) von so einschneidender Bedeutung, daß ihre Probleme und bisherigen Werke hier demnächst eingehender gewürdigt werden sollen. Heute sei nur verwiesen auf eine kurze aber instruktive Übersicht, die K. Vietor soeben über '*Schriften zur Literatursoziologie*' gibt (2). Namentlich auf das dort zustimmend genannte anregend-programmatische Buch des Anglisten L. L. Schücking, '*Soziologie der literarischen Geschmacksbildung*' (3) wird noch näher zurückzukommen sein.

Die längst fällige Auseinandersetzung zwischen akademischer *Literaturwissenschaft und Psychoanalyse* eröffnet eine eindringliche und besonnene Züricher Antrittsvorlesung von W. Muschg (4). Muschg gibt einen sachlichen Überblick über die literaturwissenschaftlichen Schriften der Freud-Schule und ihre Arbeitsweise. Dabei wird besonders auf die bemerkenswerte Deutung der Dichtung im Zusammenhang mit Mythos und Traum, ferner auf die radikale Psychologisierung der dichterischen Phänomene und Gestalten hingewiesen. Muschg ist keineswegs blind für die Schattenseite dieser Literaturpsychologie, die er vor allem in einem 'bis ans Zynische streifenden Rationalismus und Schematismus' sieht, 'mit dem der einmal konstruierte Begriffsapparat von den Freudschülern kritik- und wahllos den größten wie den kleinsten Erscheinungen der Literaturgeschichte aufgezwängt wird'. Die Bereicherung der Literaturwissenschaft durch die psychologischen Hilfsbegriffe der Analyse ist freilich unbestreitbar, das erhellt deutlich etwa die Arbeit von E. Krebs über '*Das Unbewußte in den Dichtungen C. F. Meyers*' (5). Man wird Muschg daher durchaus zustimmen können, wenn er einer Verständigung zwischen, nicht aber einer Identifizierung von Psychoanalyse und Literaturwissenschaft das Wort redet und das Ziel der letzten darin erblickt, 'ihre Einsicht in das Wesen des schöpferischen Individuums bis zum Letztmöglichen zu präzisieren, um das Letztunmögliche desto ehrerbietiger auf sich beruhen zu lassen'.

Die Vielheit der Interpretationsmethoden braucht nicht immer fruchtbar, die Möglichkeit zahlreicher Perspektiven gegenüber einem literarischen Werk nicht immer heilsam zu sein. Das zeigt beispielsweise ein Blick auf die verschiedenen *Kleistdarstellungen* des letzten Jahrzehnts. Die Tatsache, daß in dieser Zeit nicht weniger als fünf verschiedene Kleistdarstellungen von Gundolf (6), Witkop (7), Meyer-Benfey (8), Muschg (9) und Braig (10) erschienen sind, spricht gewiß für die immer neuen Fernwirkungen dieses einsamen Promethiden unter den deutschen Dichtern. Allein den Leser der genannten Werke verwirrt die erschreckende Verschiedenheit der Kleistbilder, die abwegige Beziehungslosigkeit ihrer Interpretationen. Von der neuklassizistischen Warte Gundolfs etwa erscheint uns Kleists Einsamkeit als der Fluch einer maß- und lieblosen Haltung, für den betont konservativen Katholiken Braig dagegen liegt in ihr die Größe eines heroischen Kämpfers gegen den Sündenfall, den die Menschheit durch die Abkehr von den traditionellen Mächten des Glaubens seit dem XVI. Jahrh. getan hat. Schon W. Muschgs scharfsinniges, wenn auch von bedenklichen Konstruktionen nicht freies Buch sucht gegenüber solchem Verdikt und Lob zu einer immanenten Analyse von Kleists Wesen und Werk vorzudringen. Es ist zweifellos ein Verdienst der zuletzt erschienenen Studien von G. Fricke, '*Gefühl und Schicksal*

bei Heinrich von Kleist' (11), daß sie bewußt von jeder vorschnellen und modischen Gesamtschau des Dichters absehen und sich darauf beschränken, ein entscheidendes Grundelement des Phänomens Kleist, den 'inneren Vorgang im Leben und Schaffen des Dichters' herauszuarbeiten. Im Anschluß an die moderne Existentialphilosophie (Jaspers) wird treffend Kleists geistige Ausdrucksform als die eines 'Absolutisten des Konkreten' in ihrem Gegensatz zum deutschen Idealismus und zugleich zum ästhetischen Subjektivismus der Romantik aufgezeigt. Das unbeirrbare Gefühl, das gleichsam Kleists konkreten Imperativ darstellt, gibt bei Fricke den Schlüssel zu einer ausgezeichneten Auslegung des 'Amphythrion', dieses tiefsinnigen und oft mißdeuteten Werkes. Wir werden auf die Kleistliteratur noch ausführlicher zurückkommen.

Im Mittelpunkt der pädagogischen Deutschdiskussion steht immer noch die nie endgültig zu lösende Frage: *Jugend und Dichtung.* Sie hat eigentlich ein doppeltes Gesicht: 1. Wie steht der Jugendliche zur Dichtung? 2. Wie stellt die Dichtung die Jugend dar? Über die erste Frage ist sehr viel geschrieben und geredet worden. Man hat darüber eine Reihe von Rundfragen an die Schüler gestellt — so jüngst Fr. Faßbinder für die Schulen Westfalens (12) — deren Ergebnisse aber doch mit Vorsichaufzunehmen sind. Weniger bekannt ist aber, daß auch die zweite Frage eine kleine Literatur erzeugt hat, die gerade für den Literaturlehrer aller Beachtung wert ist. Genannt seien vor allem die Arbeiten von G. Eichbaum, '*Die Krise der modernen Jugend im Spiegel der Dichtung*' (13) und A. v. Grolman, '*Kind und junger Mensch in der Dichtung der Gegenwart*' (14). Beide Schriften ergänzen sich insofern vorzüglich als die Darstellung von Eichbaum eine saubere Problemgeschichte des Jugendmotivs vom Realismus bis zur Neuromantik bringt, während Grolman, in der Wertung und Beurteilung der Dichtungen wesentlich eigenwüchsiger, aber auch eigenwilliger, einen umfassenden Querschnitt durch die literarische Darstellung des Kindes und des Jugendlichen etwa seit 1900 unternimmt. Wissenschaftliche Prägnanz, eine Durchdringung des Stoffes von scharf und tief gefaßten Problemen her zeichnen Grolmans Buch aus. Nur schade, daß eine stark konservative Grundhaltung dem Verfasser den Blick für die soziologischen Gegebenheiten der Gegenwart raubt und ihn bei aller berechtigten Kritik das Negative an unserer Zeit und ihrer Literatur überbetonen läßt.

Zum Schluß noch ein Wort zur Lage des Deutschunterrichts. Die Diskussion darüber wurde 1930 vorwiegend durch Schönbrunns Weckrufe bewegt, die überall lebhaften Widerhall fanden. In einer neuerlichen Auseinandersetzung Schönbrunns mit seinen Kritikern unter dem Titel '*Was Not tut*' (15), findet sich erfreulicherweise die Bemerkung, daß das Gegenstück zum Schweigen des Schülers in der alten Schule nicht im Schwätzen, sondern in einem Mit-Bedacht-Reden besteht. Gerade die Neigung zum extremen Schwätzenlassen, die bisweilen in modernen Schulen vorhanden war, hatte ja den Widerstand der pädagogischen Reaktion gegenüber der Ausbreitung des so notwendigen Arbeitsunterrichtes gefördert. Gegenüber dem stürmischen Vorstoß von Schönbrunn stellt die als 5. Band des 'Handbuchs des Unterrichts an höheren Schulen' erschienene '*Methodik des Deutschunterrichts*' (16), gemeinsam verfaßt von O.-St.-Dir. Dr. J. Fischer und seinen Mitarbeitern, mehr eine fest umrissene frische Bestandaufnahme der Wege und Entwicklungen des Deutschunterrichts seit der Schulreform dar. Das lebendige Buch, das alle Kern- und Randgebiete des Faches bespricht, soll keinen Kanon für die Bequemen abgeben, wohl aber vermögen der Anfänger wie der fortgeschrittene Lehrer aus seinen zahlreichen Beispielen zu ersehen, wie mannigfaltig und wie stets neu die Aufgaben des Deutschunterrichts gemeistert werden können. Bemerkenswert ist neben dem psychologischen Tiefgang des Werkes, daß es besonders

bei der Behandlung der Sprachlehre nie im allgemeinen schwebt, sondern Wege und Methode des Unterrichts bewußt nach dem Typ der Anstalt richtet, an der die Verfasser wirken. Vielleicht müßte bald einmal ein Buch geschrieben werden, das neben den gemeinsamen die verschiedenen Wege und Aufgaben des Deutschunterrichts an den einzelnen Anstaltstypen zeigt. Denn bei allem Eigenrecht des Deutschen muß im Sinne der Konzentration seine lebendige Bezogenheit auf die Bildungsidee der Anstalt noch mehr betont werden. Besonders notwendig wäre ein stärkeres Unterstreichen des Zusammenhangs zwischen Deutschunterricht und Bildungsidee auf der Oberrealschule. Der nächste Bericht soll auf diese Frage zurückkommen.

(Abgeschlossen 25. 1. 31.)

1. *Sachwörterbuch der Deutschkunde*, hrsg. von *W. Hofstaetter* u. *U. Peters*. B. G. Teubner, Leipzig, Bd. I 1929 geb. ℛℳ 31,—, Bd. II 1930 geb. ℛℳ 34,—. — 2. *Zeitschrift für deutsche Bildung*, 1931, Heft 1. — 3. *L. L. Schücking, Soziologie der literarischen Geschmacksbildung*, 2. Aufl., B. G. Teubner, Leipzig 1931, geb. ℛℳ 5,60. — 4. *W. Muschg, Psychoanalyse und Literaturwissenschaft*. Junker & Dünnhaupt, Berlin 1930, brosch. ℛℳ 1,20. — 5. *Die psychoanalytische Bewegung*. 1930, Heft 4. — 6. *Fr. Gundolf, Heinrich v. Kleist*. Bondi, Berlin 1922, geb. ℛℳ 6,50. — 7. *Ph. Witkop, Heinrich v. Kleist*. Leipzig 1922, geb. ℛℳ 5,50. — 8. *H. Meyer-Benfey, Kleist*. B. G. Teubner, Leipzig 1923, geb. ℛℳ 2,—. — 9. *W. Muschg, Kleist*. Verlag Seldwyla. Zürich 1923, geb. ℛℳ 5,60. — 10. *F. Braig, Heinrich v. Kleist*. Beck, München 1925, geb. ℛℳ 15,—. — 11. *G. Fricke, Gefühl und Schicksal bei Heinrich v. Kleist*. Junker & Dünnhaupt. Berlin 1929, brosch. ℛℳ 10,—, geb. ℛℳ 12,—. — 12. *Zeitschrift f. Deutsche Bildung*. 1931, Heft 1. — 13. *G. Eichbaum, Die Krise der modernen Jugend im Spiegel der Dichtung*. Veröff. d. Akademie gemeinnütziger Wissensch. in Erfurt. Heft. 21, 1930. Kurt Stenger, Erfurt ℛℳ 6,—. — 14. *A. v. Grolman, Kind und junger Mensch in der Dichtung der Gegenwart*. Junker & Dünnhaupt, Berlin 1930, brosch. ℛℳ 5,50, geb. ℛℳ 7,—. — 15. *Zeitschr. f. Deutschkunde*. 1930, Heft 12. — 16. *Methodik des Deutschunterrichts*. Gemeinsam bearbeitet von *J. M. Fischer, F. Arends, R. Jahn, W. Leggewie*. Diesterweg, Frankfurt 1930, geb. ℛℳ 9,40.

DIE AUSBILDUNG DER STUDIENREFERENDARE IN WÜRTTEMBERG

Von Rudolf Griesinger

Während in den meisten Ländern über die pädagogische Ausbildung der höheren Lehrer noch beraten wurde, hat sich Württemberg dank der Entschluß- und Tatkraft des Ministerialrats Dr. Löffler seine Form geschaffen. Diese Form liegt in ihren Grundzügen seit acht Jahren fest. Nach dem Urteil sachverständiger und maßgebender Leute hat sie sich durchaus bewährt; sie soll nicht mehr geändert werden, es müßte denn sein, daß sie einem übermächtigen Druck von Norden weichen müßte. Obwohl zugeschnitten auf württembergische Verhältnisse stimmt sie in Geist und Wesen mit den Grundsätzen, die *Weinstock* in seiner Denkschrift 'Die neue Ausbildung der Studienreferendare in Preußen' (1931, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M.) vertritt, im allgemeinen überein und kann als Probe gelten, mit der sich auseinanderzusetzen der Mühe wert ist.

Die Grundzüge dieser Form sind diese:

1. Vereinigung der Studienreferendare in *einem* Seminar (Württ. Landesseminar für Studienreferendare). Das Seminar steht unter der hauptamtlichen Leitung eines Oberstudiendirektors, der bis vor kurzem zugleich noch Lehrer an einer Schule, dem Eberhard-Ludwigs-Gymnasium war und immer noch durch seine Teilnahme am Schulleben mit der Schule, den Kollegen und der Jugend in lebendiger Fühlung steht,

der aber andererseits Kraft und Zeit hat, die mannigfachen Gebiete der theoretischen Pädagogik zu bearbeiten, soweit es überhaupt gegenwärtig dem Einzelnen möglich ist.

In diesem Seminar versammeln sich die Referendare aller Fachschaften, auch die künftigen Zeichenlehrer, an drei Nachmittagen zu je zweistündiger Vorlesung und Übung über die Grundfragen der systematischen und geschichtlichen Pädagogik. Die Vorlesungen des Seminarvorstands werden auf den Gebieten, für die er nicht zuständig ist (Schulrecht, Schulgesundheitspflege, Grundsätzliches und Allgemeines über den mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterricht) ergänzt durch weitere Kräfte.

2. Nach Fachschaften sind die Referendare in kleinen Gruppen den einzelnen Schulen zugeteilt, um dort durch wöchentliche Besprechungen unter Leitung des Direktors oder eines von ihm bestellten Stellvertreters, durch Anhören, Abhalten und Besprechen von Lehrstunden und Übernahme kleiner zusammenhängender Lehraufträge in das praktische Schulleben und in die Didaktik der einzelnen Fächer eingeführt zu werden.

3. Dieser Ordnung entspricht die neue *Prüfungsordnung*, deren wesentliche Merkmale sind:

Die erste Dienstprüfung umfaßt auch *Philosophie*, setzt also ein Studium in dem Sinn einer Durchdringung und Krönung des Fachstudiums mit philosophischer Bewußtheit und Überschau voraus, das am besten geeignet ist, zugleich die tragfähige Grundlage der pädagogischen Besinnung zu werden. Die zweite Dienstprüfung ist rein pädagogisch und didaktisch; *zugelassen* wird nur der Referendar, der durch seine Leistungen während des Jahres und durch eine *Zulassungsarbeit* seine hinreichende Fähigkeit in wissenschaftlicher und praktischer Pädagogik nachgewiesen hat. In der *Zulassungsarbeit*, deren Aufgabe er sich im Einvernehmen mit dem Leiter des Seminars wählt, soll er dartun, daß er reif ist zu pädagogischer Besinnung.

Nur noch ein paar Worte über die Vorteile und Nachteile dieser Form, die freilich weithin bedingt ist durch die besonderen Verhältnisse des kleineren Landes Württemberg.[1])

1. Die Organisation ist *einfach*. Sie bedarf keines großen Apparates. Das gilt dem Schwaben als besonderer Vorzug. Bildung wirkt der Geist, nicht die Form. Verantwortlich für den Geist ist wesentlich der Vorstand des Seminars. Von seiner *Persönlichkeit* hängt die Wirkung der Seminarbildung stark ab. Wo ist das anders in pädagogischen Dingen?

2. Die Einrichtung ist *wirtschaftlich*. Ihr Aufwand an Geld ist gering (Gehalt des leitenden Direktors, Entschädigung der einführenden Schuldirektoren, Kosten für die Bücherei des Seminars). Sie bedarf keines großen Aufgebots von Kräften. Es wäre aber *zunächst* auch schwer, mehr geeignete Kräfte zu finden. Wie stehts damit in anderen Ländern? Es wird die Sorge der Behörde sein müssen, die ausbildenden Schulen allmählich mit einer hinreichenden Zahl von Meistern ihres Fachs und seiner pädagogischen Auswertung auszustatten, die ihren jungen Kollegen helfen wollen und können, können auch insofern, als sie in ihrer Unterrichtsverpflichtung weithin entlastet sind.

3. Die Vereinigung in *einem* Seminar führt unter den heutigen Verhältnissen zweifellos zu einer Überfüllung und zu einer Überlastung des Leiters, die ihn verhindert, für den Einzelnen so zu sorgen, wie er müßte und möchte. Bei normalen Umständen und Zahlen aber verbürgt die Vereinigung einen einheitlichen Geist der Ausbildung.

---

1) Eine ausführlichere Begründung s. bei Griesinger, Die Ausbildung des Lehrers an der höheren Schule. Quelle & Meyer, 1929.

Daß dieser Geist nicht *einseitig* werde, dafür sorgt das Verantwortlichkeitsgefühl des Leiters und die Freiheit des Urteils seiner jungen Kollegen, die hier zum Wort kommen dürfen und sollen, übrigens auch die Beeinflussung durch Vorbild und Lehre, die sie an den einzelnen Schulen empfangen. Daß den Lehrlingen Meister verschiedener Prägung vor Augen treten, ist kein Nachteil, sondern ein Vorzug. Denn sie sollen an ihnen *ihren* pädagogischen Stil finden. Reibungen braucht es bei gegenseitiger Anerkennung des guten Willens nicht zu geben.

Die Einheit des leitenden Geistes ist auch die sehr notwendige Bürgschaft dafür, daß die jungen Lehrer mit stofflicher Überfülle der einzelnen pädagogischen Gebiete verschont und auf das Wesentliche hingelenkt werden. Die Gelegenheit, die durch das Seminar den zu künftiger gemeinsamer Arbeit an *einem* Bildungsorganismus berufenen Vertretern verschiedener Fächer geboten wird, zusammenzuarbeiten und sich kennen und verstehen zu lernen, ist ein schätzenswerter Beitrag zur Vereinheitlichung des Lehrerstandes.

4. Nach *Groß-Stuttgart* ist die Ausbildung verlegt, weil hier allein alle Schulgattungen in genügender Anzahl vertreten sind und durch Anschauung kennengelernt werden können. Nebenbei lassen sich hier auch andere Bildungsgelegenheiten (allgemeinbildende Vorlesungen der Technischen Hochschule, freie Schulen, Theater, Konzert, Museen usw.) ausnützen.

5. Die *Kürze* der Ausbildungszeit (ein Jahr) wird am meisten Kopfschütteln hervorrufen. Und doch werden wir gerade daran zäh festhalten. Der gute Genius der schwäbischen Schule bewahre uns vor dem Danaergeschenk der zwei Jahre! Die frische Kraft der Junglehrer drängt nach jahrelanger Theorie zur Tat. Dieser Drang ist ihr und der Schule bestes Teil. Wir wollen es beiden lassen und die jungen Leute nicht nur bald ins Brot, sondern auch in den verantwortlichen Beruf setzen. Die pädagogische Durchbildung bringt nur das Berufs*leben* fertig. Der Sinn der Referendarbildung kann nicht der einer Einschulung und Verschulung sein, sondern der, dem jungen Lehrer Anregung und erste Anleitung zu geben zur Besinnung über das Wesen seines Berufs (dazu braucht es durchaus nicht der vielen Spreu, die in manchen pädagogischen Büchern enthalten ist), in ihn den Keim zu legen zu einer rechten Berufs*gesinnung*, den nur die vollverantwortliche Berufstätigkeit entfalten kann. Dabei kommt es nicht auf die Masse des Stoffes und nicht auf die Breite der Behandlung an, sondern auf die Kraft vorbildlicher Lehrerpersönlichkeiten. Der Funke muß überspringen. Dieses Urteil stammt aus der Erfahrung und wird bestätigt durch Hunderte von Bekenntnissen junger Lehrer. Wer Ohren hat zu hören, der höre! Hüten wir uns doch, Bildungswirkungen nach Zeit- und Stoffquantitäten abzuschätzen. Jeder, der es mit der pädagogischen Ausbildung der jungen Lehrer zu tun hat, weiß, daß sie in jeder Form an einem Grundübel leidet, an dem Mangel der praktischen Erfahrung, die allein dem Lehrer es möglich macht, pädagogische Begriffe mit Anschauung zu füllen und pädagogische Urteile zu werten. Diesem Übel läßt sich nur abhelfen durch selbständige Fortbildung im Berufsleben. Den jungen Lehrer die Fragen und Nöte der Schule sehen zu lassen, ihn mit dem ersten Wissen und dem guten Willen auszurüsten, mit einem Wort ihm das *Gewissen* zu schärfen, das ist die vornehmste Sorge und der eigentliche, einzig mögliche Sinn des Ausbildungsjahres.

ACHT ODER NEUN JAHRE HÖHERE SCHULE?

Von Aloys Billen

Alle, denen das Schicksal der höheren Schule Herzensangelegenheit oder auch nur Gegenstand zweckstrebiger Sorge ist, horchten im November des vergangenen Jahres auf, als unwidersprochen Kunde aus dem preußischen Unterrichtsministerium in die Öffentlichkeit drang, Minister Grimme lasse seine Räte untersuchen, ob die höhere Schule um ein Jahr und eine Klasse gekürzt werden könne. Bekannt war, daß er persönlich acht Jahre für sachlich ausreichend und erstrebenswert halte. Nahezu einstimmig erhob die Lehrerschaft der höheren Schulen, erhoben die Vertreter der Hochschulen Einspruch gegen den Plan, wirtschaftliche Verbände schlossen sich an, das sächsische Staatsministerium lehnte ihn vorbehaltslos ab, in etwas milderer Form der bayerische Unterrichtsminister. Natürlich gab's auch zustimmende Erklärungen. Bald mußte man die betrübliche Beobachtung machen, daß auch diese Frage, deren Beantwortung unsere kulturelle Entwicklung richtunggebend auf- oder abwärts treiben kann, ins parteipolitische Gebiet hinübergezerrt und ein Spielball derer zu werden drohte, deren Verstand und Urteilsvermögen in umgekehrtem Verhältnis zur Festigkeit ihrer Überzeugung von der Richtigkeit alleinseligmachender Lehren steht.

Wer ruhigeren Bluts und unvoreingenommen war, durfte etwas aufatmen, als er Grimmes Antwort auf den offenen Brief des Friedenauer Direktors Pflug in der Berliner Börsenzeitung las. Darin erklärte der Minister unter dem 26. November 1930: 'Mag der Anstoß finanzieller Natur sein oder sonstwo herkommen — eine Verkürzung der Dauer der höheren Schule mache ich nur mit, wenn die Prüfung des gesamten sehr weitschichtigen Problems ergibt, daß die Einführung der achtjährigen höheren Schule sachlich (pädagogisch und bildungspolitisch) tragbar, allgemein-politisch durchführbar und finanzpolitisch notwendig ist'. Als schließlich, vermutlich in erster Linie durch den Widerstand einer starken preußischen Regierungspartei gegen die Verkürzung bestimmt, der Minister durch den Staatssekretär Lammers amtlich erklären ließ, man verfolge vorläufig den Plan nicht weiter, verstummte der Kampfruf hüben und drüben.

Der müßte aber kindlich harmlos sein und Herrn Grimmes Persönlichkeit sehr zu Unrecht unterschätzen, der als Freund der neunjährigen höheren Schule jetzt die Hände friedlich in den Schoß legte; er könnte eines schönen Tages sehr unsanft aufgeschreckt werden und feststellen müssen, daß der Herr es den Seinen nicht im Schlafe gegeben hat. Gerade die Überzeugung, daß der Minister das, was er für richtig und der Schule und unserem Volke dienlich hält, mit zäher Tatkraft in die Schul- und Lebenswirklichkeit umzusetzen trachtet,[1]) zwingt zur Wachsamkeit und veranlaßt die folgenden Erörterungen.

1) Der Aufsatz ist im Januar geschrieben. Die Ausführungen, die der Minister inzwischen im Landtag gemacht hat, bestätigen die hier ausgesprochene Auffassung. Die folgende Darlegung bedarf also keiner Änderung.

Die finanzpolitische und allgemeinpolitische Seite der Frage soll uns hier nur wenig kümmern, einmal weil der Nachweis mit ein paar Worten zu erbringen wäre, daß allgemeinpolitisch sozusagen alles gegen den Versuch spricht und daß finanziell auf Jahre hinaus sicher keine, aufs Ganze gesehen voraussichtlich überhaupt keine Ersparnisse zu machen sind, dann aber weil solche Ausführungen in dieser Zeitschrift befremdend wirken müßten. Wir wollen uns hier auf die Untersuchung beschränken, ob die achtjährige höhere Schule unter den jetzt gegebenen Verhältnissen 'sachlich (pädagogisch und bildungspolitisch) tragbar' ist oder nicht. Vielleicht ist es für den Leser nicht belanglos, von vorneherein zu wissen, daß der Verfasser ebenso lange Zeit vor wie nach dem Großen Kriege weniger als *μύθων ῥήτηρ* denn als *ἔργων πρήκτηρ* in der höheren Schule wirkt, sich aber von dem Wahn freizuhalten versucht hat, als sei die Schule mit dem Leben gleichzusetzen, sondern gerade als Altsprachler immer den Satz verficht, daß sie für das Leben da sei. Ich bejahe also den Geist der Richtlinien und bejahe damit die Gesamtrichtung, die die Entwicklung unserer preußischen höheren Schulen nach schüchtern tastenden Versuchen der Vorkriegszeit, kühneren in den ersten Nachkriegsjahren, seit 1924 immer bewußter, sicherer, für jedermann erkennbar genommen hat. Von solcher Einstellung her sehe ich die Frage: Acht oder neun Jahre höhere Schule in Preußen?

Wie ist die kulturelle, wirtschaftliche, politische Gesamtlage Deutschlands, wie mit anderen Worten das Leben, für das die höhere Schule 'reif' machen soll? Alles ist im Fluß, alles ist Kampf, aber ein Kampf, der im besten Zuge ist, das Chaos, das intellektuelle, sittliche, gesellschaftliche, politische Chaos zu überwinden, in dem ein Jahrhundert, das über technischem Fortschritt, Gier nach Gold und Macht, das über dem Gewinn der Welt an seiner Seele Schaden litt, ein unrühmliches Ende gefunden hat. Aber das Chaos ist noch nicht überwunden, es zeichnen sich erst in Philosophie und Kunst, in Wirtschaft und neuer Gesellschaftsschichtung, in praktischen Ansätzen und mehr noch in theoretischer Zielweisung neuer Staatlichkeit allmählich die Richtwege ab, auf denen die Zukunftsgläubigen dem Ziele einer neuen, eigenen, ihrer selbst wieder sicheren Kultur entgegendrängen.

Noch steht nichts fest wie in den satten, in geregelten Bahnen treibenden Vorkriegsjahren, unser Abiturient kann nicht, wie wir in unseren jungen Jahren, frischfröhlich im Vertrauen auf Gott oder den Vater Staat oder den Geldbeutel seines Vaters sein Schifflein in einen ruhig dahinströmenden Fluß setzen, der Fahrtrichtung, auch wohl beschaulicher Rastplätzchen sicher. Den Vorkriegsabiturienten mit dem nötigen Rüstzeug für den Kampf ums Dasein auszustatten, war nicht allzu schwer; daraus erklärt es sich wohl auch zum großen Teil, daß man ihm ohne ernste Gegenwehr der öffentlichen Meinung manchen Ballast aufbürdete, den er, selbständig geworden, möglichst bald über Bord warf. Wäre man damals mit der Forderung einer achtjährigen höheren Schule gekommen, vielleicht wäre die Antwort anders ausgefallen. Jetzt wird der junge Mensch sich schon im Elternhaus, im außerschulischen Leben, das ihn ganz anders als den Vorkriegsschüler an sich reißt, der unheimlichen Problematik unseres Daseins bewußt. Alles

ist dazu angetan, ihn an allem irre werden zu lassen, ihn in unfruchtbaren 'Relativismus', in verwüstenden Pessimismus hineinzutreiben.

Hier setzt die schwere und doch so dankbare Aufgabe der neuen Schule ein. Sie weiß, daß ein bequemes autoritär dogmatisches Verfahren der heutigen Jugend gegenüber sinnlos wäre; selbst wenn es hingenommen würde, müßte es unfruchtbar bleiben. Dem heutigen Lehrer darf nichts Menschliches fremd sein. Er muß die seelische Not der Heranwachsenden verstehen, er muß Schulter an Schulter mit ihnen um Klärung ringen, Wege ins Freie aus erstickender Lebensangst, Aufstieg aus chaotischen Tiefen suchen. Hat er sich selbst zu idealistischer und optimistischer Lebensauffassung durchgerungen, so werden auch seine Schüler Vertrauen auf den Sieg des Guten bekommen, Mut, sich nach wegweisenden Großen durch Selbsterziehung zu formen, und den Willen auch, für die Brüder, deren Blick die Fron des Tages zur Erde zwingt, den Aufstieg zu edlerer Menschlichkeit zu erkämpfen. Mit sehr nüchternen Worten: die heutige höhere Schule, deren Abiturienten zu einem sehr großen Teil unmittelbar in eine Berufsausbildung übergehen — das trifft sogar auf die vielen Studenten zu, denen die akademische Ausbildung nur 'Brotstudium' bedeutet —, muß ihre Schüler in einer Verfassung entlassen, daß sie einigermaßen wissen, welche Grundkräfte das heutige Leben bestimmen, daß sie sich einigermaßen klar geworden sind, wo sie und wie sie ihrer Eigenart entsprechend einspringen und anpacken können, und daß in ihnen der Tatwille zur Aufwärtsentwicklung möglichst stark ist.

Wenn die Richtlinien von Heranbildung zu harmonischen Persönlichkeiten, von Arbeitsunterricht, Konzentration, philosophischer Vertiefung reden als den schulischen Mitteln dazu, so bedeutet das im Grunde nichts anderes als das, was wir eben umschrieben. Alles ist zuguterletzt auf Weckung und Stärkung eigener Kräfte, auf ein Können, auf ein dynamisches Ziel abgestellt. Auch der außerhalb der täglich entsagungsvoll ringenden, opferreichen, aber auch opferfrohen Schularbeit Stehende muß einsehen, daß man ein solches Ziel nicht überstürzt erreichen kann, daß man die Geduld haben muß, Keime aufgehen, wachsen, Früchte reifen zu lassen, daß es sinnlos wäre, mit überfeinertem Verfahren Treibhauspflanzen zu züchten, die dann in frischer, rauher Lebensluft sofort verkümmern müßten.

Aber man könnte einwenden: Die 'Richtlinien' stecken das Ziel zu hoch. Ihr müßt euch bescheiden. Ihr sollt nur eine tragfähige stoffliche Grundlage geben. Nötigenfalls kann die Vertiefung, die euch doch nur ziemlich dürftig gelingt, in einem zwischen Hochschule und höhere Schule eingeschobenen Collegejahr (Spranger!) vorgenommen und die geistige Höhenlage, mit der der Universitätslehrer rechnen muß, erreicht werden. Und die vielen, die nicht zur Hochschule gehen und gehen sollen? Gerade auch diese sollen und müssen wir 'lebensreif' machen. Würde man zudem der höheren Schule ihre Krone, die Prima-, insbesondere die Oberprimaarbeit rauben, sie verlöre den gewaltigen Auftrieb, der seit der Neuordnung unverkennbar ist, sie sänke zu einer Handlangerrolle herab. Jetzt ist sie auf dem Wege, das gesteckte Ziel zu erreichen. Wenn es ihr erst in Ansätzen gelingt, so wolle man doch bedenken, daß sie unter ungünstigen

Bedingungen arbeitet (Höhe der Pflichtstundenzahl, von deren mörderischer Wirkung bei den Besten sich ein Außenstehender kaum die rechte Vorstellung machen kann), daß zudem die Neuordnung erst seit sechs bzw. fünf Jahren in Wirksamkeit gesetzt ist, sich also noch gar nicht voll zur Geltung bringen konnte. Ob nicht übrigens das Entwicklungstempo der höheren Schule, ihre Anpassung an die Bedürfnisse unserer Zeit sich rascher und befriedigender vollzieht, als das der Hochschulen? Ob ein Collegejahr, das von der Hochschule maßgeblich beeinflußt wäre, wirklich Befriedigenderes leistete als unsere heutige Oberprima?

Wie verträgt sich sodann der Wunsch nach Verkürzung des Lehrgangs an der höheren Schule mit der immer wieder aus Hochschulkreisen gehörten Klage, wir bildeten unsere Schüler nicht ausreichend vor, sie besäßen nicht das zum Fachstudium erforderliche *Wissen* auf den wichtigsten Gebieten? Diese Klagen dürften augenblicklich nur noch zu einem geringen Teil berechtigt sein. Z. T. sind sie wohl daraus zu erklären, daß einzelne Hochschullehrer es noch unter ihrer Würde halten, sich umzustellen und auf der heutigen höheren Schule aufzubauen, wie diese auf der Grundschule aufbauen muß, dann aber beziehen sie sich wohl zum anderen Teil auf 'Inflationserscheinungen' unseligen Andenkens; aber da werden unvoreingenommene Hochschullehrer sagen: *peccatum est intra muros et extra.* Wir wollen gar nicht abstreiten, daß bei der Durchführung der 'Richtlinien' in den ersten Jahren die Umstellung vom Stoffziel zum Kraftziel vielerorts etwas gewaltsam herbeigeführt wurde und der Pendel zu stark nach der anderen Seite ausschlug. Inzwischen haben wir uns aber besonnen und sind uns bewußt geworden, daß ein festes Tatsachenwissen auf der Unter- und Mittelstufe geschaffen und auf der Oberstufe festgehalten werden muß. So haben die Forderungen, die die höhere Schule nunmehr an den Schüler stellt, dem sie die Reife zuspricht, Formen angenommen, denen die Hochschule beruhigt zustimmen kann. Sie sind gegenüber der Vorkriegszeit unbedingt gesteigert. Es würde zu weit führen, wenn ich auch nur andeutungsweise ausführen wollte, inwiefern dies in dem zur Deutschkunde erweiterten Deutschunterricht der Fall ist, im fremdsprachlichen Unterricht, ganz auffallend im Geschichtsunterricht und auch wohl in der Mathematik. Der heutige Unterricht in Erdkunde und der Unterricht in den künstlerischen Fächern hat ein ganz anderes Gesicht bekommen, als es vielfach die entsprechenden Erholungsstunden der Vorkriegszeit zeigten.

Verringern können wir die jetzigen Forderungen im Stofflichen unmöglich, ebenso unmöglich im Dynamischen. Ihnen gerecht zu werden erfordert einen beachtlichen Grad von Begabung und Leistungswillen. Der gute Durchschnitt braucht redlich neun Jahre, er braucht vor allem unbedingt drei Jahre Oberstufenunterricht, um ihnen zu genügen. Der gelockerte, auf Verselbständigung des einzelnen trotz Eingliederung in eine Gemeinschaft zielende Unterricht der jetzigen höheren Schule wird auch nicht mehr die Klage Hochbegabter laut werden lassen, die Oberprima sei für sie ein verlorenes Jahr, sie würden in der Entwicklung gehemmt, statt vorwärts gebracht. Vor allem die freien Arbeitsgemeinschaften und selbstgewählte Jahresarbeiten gestatten jedem sogar auf einem fachlichen Sondergebiet in Richtung auf die Berufsvorbildung freieste Bewegung.

Solche Erwägungen schließen jeden Gedanken an eine Verkürzung des Oberstufenunterrichts von drei auf zwei Jahre aus. Man könnte also nur überlegen, ob sich die elementar-stoffliche Grundlegung, die in Untersekunda abgeschlossen wird, in fünf- statt in sechsjähriger Arbeit erreichen läßt. In den 'Richtlinien' ist die Untersekunda Brücke zwischen dem elementaren Unterbau und der Oberstufe, gewissermaßen Vorschule zur Oberstufe. Die Unterrichtspraxis, die anfangs dazu neigte, sie enger mit der Oberstufe als mit dem Unterbau zu verklammern, mußte bald dazu übergehen, sie mehr als Elementarklasse zu behandeln, in der stoffliche Grundlegung, die Festigung der bis zur Obertertia aufgebauten Grundlage, die Hauptaufgabe bleiben mußte, wenn nicht der Oberbau ins Wanken geraten sollte. Wir brauchen also sechs Jahre für die stoffliche Unterbauung der Oberstufe, und zwar brauchen durchaus ihrer Begabung nach auf die höhere Schule gehörige Schüler die sechs Jahre, andere bewältigen die Aufgaben der Unter- und Mittelstufe nachweisbar nicht in der gleichen Zeit.

Man könnte wiederum einwenden: Ihr könnt ja den Stoff dadurch verringern, daß ihr einzelne Fächer und Fachgebiete ganz fortfallen laßt; jeder Schultyp sollte alles abstoßen, was für ihn nicht wesentlich ist. Aus der Unterrichtspraxis und dem wirklichen Schulleben heraus kann ich nur antworten: Nein, das können wir nicht mehr, wenigstens nicht in nennenswertem Umfang. Das heutige Leben ist zu verwickelt. Wer sich da später zurechtfinden soll in geistig höherer Schicht, muß ein sehr beachtliches Tatsachenwissen auf den verschiedensten Gebieten besitzen; wenn die Schule es ihm nicht vermittelt, ihn nicht wenigstens soviel davon kosten läßt, daß er Lust zur weiteren Aneignung bekommt, ist erfahrungsgemäß zu befürchten, daß viele über der späteren Berufsausbildung und dem alle Kräfte beanspruchenden Berufsleben sich ihr Leben lang auf manchem Gebiet fremd und ausgeschlossen fühlen. Ich glaube ernstlich nicht, daß es unter den heutigen Verhältnissen von Segen wäre, wenn man Fächer oder bisher behandelte Fachgebiete ausschaltete, etwa am Gymnasium die neueren Fremdsprachen und Erdkunde, und die künstlerischen Fächer in ihre früheren Grenzen verwiese. Mit dieser Maßnahme raubte man den Schülern das, was ihnen später die Mußestunden veredeln soll und vielleicht überhaupt einmal für die Läuterung des Geschmacks und die ästhetische Erziehung unseres Volkes von Bedeutung wird, mit jener brächte man es schließlich dahin, daß wir derartig 'typisiert' würden, daß sich diejenigen, die von verschiedenen Schulen kommen, überhaupt nicht mehr verständen. Und uns fehlte noch gerade eine künstlich herbeigeführte Trennung der Geister! Auch ein rücksichtsloser durchgeführtes Ausleseverfahren kann uns kein Jahr einsparen. Ich betonte ja schon, daß vollkommen ausreichend Begabte ihre vollen sechs Jahre bis zur Oberstufe brauchen; auf außergewöhnlich Begabte darf doch die öffentliche höhere Schule nicht zugeschnitten werden. Zudem glaubt kein im Schulleben Stehender, daß die Behörde, geschweige denn die Einzelschulen den Willen zu solcher überscharfen Auslese aufbrächten. Man denke nur daran, was man mit dem Segen der Behörde aus der Aufbauschule, die nach sagenhafter Überlieferung Begabtenschule sein sollte, inzwischen vielfach gemacht hat.

Man wird sich also damit abfinden müssen, daß wir für Unter- und Mittelstufe zusammen sechs Jahre brauchen, wenn unsere Schüler in dem Alter, in dem sie keinesfalls übermäßig angestrengt werden dürfen, nicht nervös überreizt werden und körperlich verkümmern sollen. Es muß Zeit bleiben zu kindlichem Spiel, es muß für den Tertianer Zeit bleiben zu Sport und Wandern, es muß auch Zeit bleiben zum Basteln und zu Lieblingsbeschäftigungen und zu wenigstens einigermaßen zureichender Beschäftigung mit den Dingen, die das Elternhaus und das außerschulische Leben dem Jungen interessant erscheinen läßt. Wir wohnen nun einmal nicht auf einer Insel der Seligen fern dem Weltgetriebe, wir haben im allgemeinen nicht einmal Tagesschulen, Heimschulen, die den Schüler tagsüber Eindrücken entzögen, die die ruhige Schularbeit stören. Wie man die Sache besieht, überall rennt man gegen unübersteigliche Hindernisse, wenn man die jetzigen Ziele der höheren Schule nicht grundstürzend ändern und senken, sie aber trotzdem in acht statt in neun Jahren erreichen will.

Aber wir müssen doch noch einen Einwand wenigstens kurz berühren: früher reichten drei Volksschuljahre und neun Jahre höhere Schule, zusammen zwölf Jahre bis zur Reifeprüfung. Warum jetzt 13 Jahre? Man könnte darauf antworten: wegen der eingangs geschilderten Gesamtlage ist für uns in diesen schweren Krisenjahren eine längere Ausbildungszeit erforderlich, wir können den jungen Menschen nicht in kürzerer Zeit für den Lebenskampf in der von ihm erstrebten Gesellschaftsschicht ausrüsten. Damit träfen wir nach meiner Meinung das richtige. Sollte aber in absehbarer Zeit etwa unsere Volkswirtschaft leutehungrig werden und möglichst frühe Einschiebung junger Volksgenossen in die Wirtschaft erheischen, dann wäre das Messer an anderer Stelle anzusetzen, so sehr ich das persönlich bedauern würde. Wir gönnen dem Kinde von Herzen seine vier Grundschuljahre, auch in Elternkreisen hat man offensichtlich wenigstens hier im Westen den Segen dieser Einrichtung immer mehr begriffen; aber wenn einmal die Schulzeit abgekürzt werden müßte, dann wäre es nach unseren Beobachtungen viel leichter und für alle Beteiligten tragbarer, wenn die Kinder, die zur höheren Schule übergehen sollen und die körperlich und geistig die erforderlichen Vorbedingungen mitbringen, im dritten Schuljahr in Förderklassen zusammengefaßt und in flotterem Gang für die Sexta vorbereitet würden. Eine Kürzung des Lehrgangs der höheren Schule müßte auch in solcher Zeit — käme sie doch bald! — im Hinblick auf die Kulturaufgaben unseres Volkes, seine Eigenart und seine Sonderbedürfnisse ausgeschlossen bleiben.

Als Begründung der Behauptung, es sei jetzt eine längere Ausbildungszeit erforderlich als früher, mag auch folgende Erwägung dienen. Der neuzeitliche Unterricht muß sich an der höheren Schule gerade, wie schon angedeutet, auch mit Rücksicht auf diejenigen, die sofort nach der Reifeprüfung in einen Beruf übertreten, Aufgaben stellen, die reifere Menschen voraussetzen als früher: ich denke an die sogenannte philosophische Vertiefung auf allen Gebieten und besonders an die nunmehr sehr ernst zu nehmende Kunsterziehung und die Heranführung an Formprobleme. Die Erfahrung zeigt uns täglich, daß wir an Knabenschulen — an Mädchenschulen steht es damit wegen der früheren Reife und der

Eigenart der weiblichen Psyche günstiger — nur sehr mühsam und langsam auf der Oberstufe zu Erfolgen kommen, selbst bei guter Vorarbeit auf der Unter- und Mittelstufe, daß manchmal erst auf Oberprima das Eis zu brechen, die Formenblindheit einigermaßen zu erhellen ist. Es droht hier auf Schritt und Tritt die Gefahr der Verfrühung mit all ihren bekannten Schäden. Wo übrigens ausnahmsweise besonders auffallende Frühreife und außergewöhnliche Begabung sich kundtut, besteht ja die Möglichkeit des Überspringens einer Klasse. Die Schulen pflegen da nicht hindernd im Wege zu stehen, im Gegenteil: sie freuen sich und sind stolz auf einen Schüler, der sich einen solchen Sprung zutrauen darf. Aber es ist kein Zufall, daß so selten von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht wird.

Ein Satz in dem erwähnten Antwortschreiben des Herrn Ministers Grimme an Herrn Pflug verdient nach den vorstehenden Erörterungen besondere Beachtung, er könnte doch wieder unsicher machen. Es heißt da: 'Glauben Sie wirklich, Herr Pflug, ich dürfte so tun, als existiere das Problem der achtjährigen höheren Schule, das in anderen Ländern doch bereits praktisch gelöst ist, bei uns nicht einmal als Problem?' Gedacht ist vermutlich außer an die nordischen Länder besonders an die romanischen, insbesondere Frankreich, und an die angelsächsischen. Dort begnügt man sich mit acht, ja mit sieben Jahren. Das soll für uns nicht möglich sein? Wenn wir uns für die höhere Schule dieselben Ziele setzten, wenn wir uns dieselben Ziele setzen dürften, würden wir uns wohl zutrauen, mit den nordischen und angelsächsischen Völkern gleichen Schritt zu halten, mit den romanischen trotz ihrer früheren Reife ebenfalls in allen Stücken, außer wo es sich um Bewältigung von Formproblemen handelt.

Zunächst aber steht eins fest: die Universitäten setzen allenthalben eine geringere geistige Höhenlage voraus als bei uns, wir müßten also, wollten wir an der Hochschule dasselbe erreichen wie bisher, unsere Jugend entsprechend länger dort festhalten. Dann aber verdient folgendes Beachtung. In Frankreich betrachtet man nach wie vor die höhere Schule vornehmlich als Vermittlerin eines festen Wissensbestandes und läßt den Erfolg ihrer Arbeit durch eine zentralisierte Prüfung feststellen. Die französische höhere Schule ist also etwa das, was wir eine Presse nennen, meinetwegen eine gute Presse, genau das, was wir, die wir doch den ganzen Menschen bilden wollen, nicht wollen und nicht wollen dürfen. Für uns kann daher auch die 'Reifeprüfung' immer nur organischer Abschluß unserer Schularbeit an der Einzelschule sein. Von den angelsächsischen Ländern können wir sicher noch manches für die Gesamterziehung der Jugend lernen und haben von ihnen im letzten Jahrzehnt schon vieles gelernt. Aber je mehr diese Länder in den Nachkriegsjahren durch den Wettbewerb anderer Völker auf allen Gebieten aus ihrem geruhsamen Dasein aufgeschreckt und in die Enge getrieben werden, um so klarer wird es ihnen, daß sie auch von uns für die geistige Durchbildung ihres Nachwuchses mancherlei zu lernen haben, so daß sie ihrerseits vermutlich dazu kommen werden, die Ausbildungszeit auszudehnen und die Ausbildungsarbeit zu intensivieren.

Zuletzt dürfen wir nicht vergessen, daß kein Volk so wie wir von den Krisenmächten bis aufs Mark durchschüttelt, daß keins so wie wir in Verzweiflungstiefen

gestürzt wurde, daß keines so wie wir daran war, den Glauben an sich selbst zu verlieren. Unserer Jugend tut also pfleglichere, behutsamere Erziehung not: sie wird einen viel schwereren Kampf zu kämpfen haben als die der Siegermächte und der Neutralen. Und dabei fehlt uns in unserer wirtschaftlichen Not fast ganz ein schon erwähntes unschätzbares Hilfsmittel der Erziehung, über das vor allem die angelsächsischen Länder, aber auch Frankreich, reichlich verfügen: ich meine neuzeitliche Internate, Heimschulen, Tagesschulen. Hätten wir sie, dann fielen tausend Störungen unserer Erziehungsarbeit und jugendgemäßer Entwicklung weg, dann könnte man vielleicht die Frage nach Verkürzung der Ausbildung ernstlicher aufwerfen.

Wir kommen zum Schluß. Man wird ja nicht erwarten, daß ich die Möglichkeit überhaupt erörtere, Herr Minister Grimme könnte, vorausgesetzt, er bliebe bei seiner Auffassung und hätte die Macht dazu, durch Einführung der achtjährigen höheren Schule in Preußen die mühsam errungene deutsche Bildungseinheit gefährden oder zerstören wollen. Dann aber bleibt auf Grund der vorstehenden Ausführungen nur die Warnung, unter den gegebenen Verhältnissen den Gedanken der achtjährigen Schule weiter zu verfolgen oder gar einen Sprung ins Dunkle zu wagen. Verwirrung und Verbitterung der besten, die seit Jahren ihre ganze Kraft der Durchführung der Neuordnung gewidmet haben, wäre unausbleiblich die Folge. Der Weg geht merklich aufwärts im höheren Schulwesen, es ist ein lustvolles Aufsteigen aus der Tiefe; wir dürfen nicht wieder zurückgeworfen werden, manche könnten zu neuem Aufstieg kaum noch die Kraft und den Willen aufbringen. Seit der Festgabe des Ministers zum 60. Geburtstage des Herrn Richert, des 'Vaters der Richtlinien', wissen wir, daß Herr Grimme sich nicht kritiklos in allen Einzelheiten der Richertschen Neuordnung verschrieben hat. Das haben auch die meisten praktischen Schulmänner nicht getan, die in vorderster Linie seit ihrer Einführung für die Durchführung mehr durch Tun als durch Reden kämpfen. Wir wollen gar nicht Ruhe um jeden Preis, das widerspräche auch mit Sicherheit gerade den tiefsten und letzten Absichten Richerts, es widerspräche dem ganzen Geist dieser *Magna charta libertatum*. Aber ihr Wesentliches bejahen wir und wollen ihm Zeit gönnen, sich auszuwirken. Wenn geneuert und gespart werden muß, dann begänne man wohl am besten mit Dingen, die ihr Wesen nicht ernstlich berühren, mit Sanierung der unerquicklichen Folgeerscheinungen der jetzigen Typisierung: auch bei Einführung des Reformsystems käme die Typenbildung noch rechtzeitig zur Geltung, im übrigen aber würden Eltern und Schüler nicht verfrüht zu folgenschweren Entscheidungen gezwungen, Schulwechsel würde erleichtert und beträchtliche Ersparnisse wären sicher zu erwarten.

ZUR VIERHUNDERTJÄHRIGEN JUBELFEIER DER AUGSBURGISCHEN KONFESSION

NACHDENKLICHES UND BEDENKLICHES

Von Julius Richter

Als letztes der großen Jubelfeste der Reformation, die seit 1917 gefeiert wurden, liegt nun auch das Jubiläum der Augustana hinter uns. Nach den Vorbereitungen, die dazu getroffen wurden, nach der Art, wie es gefeiert wurde, und nach seinem ganzen Verlauf dürfte es wohl auch den Höhepunkt der Reformationsfeiern der letzten Jahre gebildet haben. Die verbündeten Kirchenbehörden des ganzen evangelischen Deutschlands waren zugegen, der gesamte Weltprotestantismus war geladen und hatte seine Vertreter entsandt, Reichsregierung und bayrische Staatsregierung waren vertreten, eine glänzende Versammlung füllte die Kirchen und festlichen Räume, in denen die feierlichen Handlungen stattfanden, dazu der Massenandrang des Volks — so fehlte nichts, um dem Fest Glanz und Fülle und Feierlichkeit zu verleihen. Keins der anderen Feste dürfte auch solch eine Fülle von Literatur, von umfangreichen Büchern bis zu Zeitschriften- und Zeitungsaufsätzen, ins Leben gerufen haben, als gerade diese Augustanafeier. Das wird nun wohl mit dem eigentlichen Gegenstand der Feier, eben der Augustana, dem protestantischen Haupt- und Grundbekenntnis, zusammenhängen. An Neuausgaben, an Erklärungen und Kommentaren der Augustana ist eine ganze Fülle erschienen. Das gibt uns freilich schon Anlaß zu nachdenklicher Erwägung: was kann denn von der Augustana heute noch lebendig sein im protestantischen Volk, was bedeutet sie heute noch für dieses, wenn Theologen und Kirchenmänner es für nötig halten, das Volk in diesem Umfange erst über Inhalt und Bedeutung derselben aufzuklären und zu belehren? Die bloße Erinnerung an den kleinen Katechismus Luthers wird genügen, um uns den Unterschied in der Volkstümlichkeit und der lebendigen Bedeutung der beiden Bekenntnisschriften deutlich zu machen. Dann aber fragt es sich — und man muß diese Frage mit allem Ernst stellen —: Entspricht der Aufwand, der Glanz, das Gepränge, mit dem die Augustana gefeiert wurde, ihrer tatsächlichen gegenwärtigen Bedeutung und Geltung? Oder kam darin etwa nur ein allgemeines, unbestimmtes protestantisches Bewußtsein zum Ausdruck, das mit dem eigentlichen Inhalt der Augustana gar nicht viel zu tun hat? Jedes Feiern ist hohl und leer, wenn es sich nur auf Vergangenes bezieht, das keine Gegenwartsbedeutung mehr hat. Dabei ist das Aufgebot großer Volksmassen noch nicht als Gegenbeweis, zumal bei der allgemeinen Festesfreude unserer Zeit, anzusehen.

I.

Nun ist doch das Eine nicht zu bestreiten, und darin mag für viele, vor allem für die offiziellen Kirchenvertretungen, der eigentliche Grund zum Feiern gelegen haben, daß, was damals vor 400 Jahren in Augsburg geschehen ist, seine gewaltige geschichtliche Bedeutung bis auf die Gegenwart hin und also auch für die Gegenwart behalten hat. Ich meine die bloße Tatsache dieser Bekenntnis-

handlung, sofern sie die Grundlage für das protestantische Kirchentum bis heute geworden ist. Wurde doch das Augsburger Bekenntnis zur Losung des Zusammenschlusses zum Schmalkaldischen Bunde und — seit 1535 — zu dessen ausdrücklicher Bundesurkunde. Wurde es doch seit 1555, dem Augsburger Religionsfrieden, zur staatsrechtlichen Urkunde der als gleichberechtigt anerkannten lutherischen Kirchenbildungen, der 'Augsburgischen Religionsverwandten'. Und galten doch seit dem Westfälischen Frieden sogar die Reformierten staatsrechtlich als 'Augsburgische Religionsverwandte' im weiteren Sinne, — obgleich die Augustana ursprünglich nach Luthers und Melanchthons Absicht sich stärker von den Schweizern als von der römischen Kirche selbst abgrenzen sollte. Eine merkwürdige Ironie der Geschichte übrigens und ein Beweis dafür, wie bei aller Kontinuität der geschichtlichen Wirkung inhaltliche Bedeutungen sich wandeln, ja sich ganz verlieren können. Daher konnten ja auch Vertreter der reformierten Schweiz offiziell bei der Gedächtnisfeier in Augsburg vertreten sein. Woraus sich ergeben dürfte, daß jene inhaltliche Wendung der Augustana gegen die Schweizer jedenfalls heute völlig ihren Sinn verloren hat. Während umgekehrt der ursprünglich vorhandene Gedanke der Übereinstimmung und Einigung mit der katholischen Kirche im Laufe der Geschichte zur scharfen Abgrenzung vom Katholizismus geführt hat. Es sei schließlich für die Gegenwartsbedeutung der Augustana noch daran erinnert, daß auch die neuesten Kirchenverfassungen wenigstens der lutherischen Kirchen sich auf den Boden der alten lutherischen Bekenntnisse, womit in erster Linie die Augustana gemeint ist, stellen. Wobei freilich immer noch die Frage offen bleibt, was denn wirklich vom *Inhalt* der Augustana heute noch gilt oder auch nur gelten soll. Bachmann weist übrigens in seiner Schrift über das Augsburgische Bekenntnis darauf hin, daß trotz des heute im neuen Reich seit der Trennung von Staat und Kirche veränderten Rechtszustandes auch die staatsrechtliche Geltung der Augustana insofern noch bestehen geblieben ist, als der Anspruch auf das Vermögensgut der lutherischen Kirchen sich auf ihre Zugehörigkeit zum Augsburgischen Bekenntnis gründet.[1]) Kein Zweifel also, daß jener historische Akt der Verlesung und Überreichung des Bekenntnisses am 25. Juni 1530 in der Kapitelstube des Augsburger Bischofshauses seine große, grundlegende Bedeutung für den Protestantismus nicht bloß gehabt hat, sondern heute noch hat, eine Tatsache, die gewiß schon allein das Recht zu feiernder Erinnerung geben dürfte. Schon die Zeitgenossen ahnten ja die weltgeschichtliche Bedeutung des Ereignisses. Spalatin konnte sagen, daß 'auf diesem Reichstag zu Augsburg der allergrößten Werke eins geschehen, das je auf Erden geschehen sei'.

Noch ein anderes aber gibt Anlaß und Grund zur Feier: das ist die Tat des Bekennens selber, des Bekennens derer, die die Augustana damals unterzeichnet haben. Das sind aber nicht Melanchthon und die Theologen, sondern die Fürsten und die Vertreter der zwei Reichsstädte — Nürnberg und Reutlingen —, deren Namen unter dem Bekenntnis stehen. Es waren also Laien, nicht Kirchenmänner, deren Bekennertat hier in Betracht kommt. Weshalb auch kein Geringerer als

1) D. Ph. Bachmann, Die Augsburgische Konfession. 1930. Verlag des Evang. Bundes S. 32.

Hegel in seiner Festrede vor 100 Jahren jenen Tag den 'großen Tag der Laien' genannt hat. Paul Althaus wies in seiner Augsburger Rede darauf hin, daß das Bekenntnis dieser Laien eben kein bloß theologisches Bekenntnis, das als Lehrbekenntnis, als Bekenntnis zweiter Ordnung, immer zu unterscheiden sei von dem schlichten, religiösen Urbekenntnis ungelehrter Laien, sondern daß es eben dieses letztere *auch* war, daß jene Männer voll 'Todesernstes', Thron und Freiheit, Leben und Zukunft wagend, ihr Bekenntnis zu Christus vollzogen.[1]) Als während der Vorberatungen einmal die Frage aufgeworfen wurde, ob die Theologen oder die Fürsten unterzeichnen sollten, erklärte Johann von Sachsen: 'Da sei Gott vor, daß ich mich ausschließe: ich will Christum, meinen Herrn, auch bekennen'. Man wußte wohl, daß hier Land und Leib und Leben gewagt werden mußte. Daher schrieb denn auch Luther so dankbar von der Koburg aus: 'Die Papisten wüten schrecklich. Aber unser Fürst, mit wunderbarer Festigkeit begnadet, bekennt freimütig Christum und mit ihm der Markgraf Georg'. Bekannt ist ja, wie tapfer dieser, der Markgraf Georg von Brandenburg-Ansbach, gleich im Anfang der Forderung des Kaisers, die evangelische Predigt einzustellen, entgegentrat: lieber wolle er auf der Stelle niederknien und sich den Kopf abschlagen lassen. Worauf der Kaiser erschrocken abwehrte: 'Nit Kopp ab, löwe Fürst, nit Kopp ab!' Markgraf Georg hat daher wegen seines festen Verhaltens überhaupt den ehrenden Beinamen 'der Bekenner' erhalten. Auch Philipp von Hessen antwortete damals dem Kaiser, daß dessen Gewissen kein Herr und Meister über sein Gewissen sei, und wenn er nach der Unterzeichnung die weiteren Verhandlungen, in denen die Theologen, Melanchthon an der Spitze, den katholischen Unterhändlern fast bis zur Verleugnung eigener Überzeugung entgegenkamen, nicht mehr mitmachte, sondern sich, entgegen dem ausdrücklichen Verbot des Kaisers aus Augsburg entfernte, so war auch dies nicht etwa eine Flucht, sondern im Gegenteil eine Bekennertat, wie seine Briefworte an seine in Augsburg zurückgelassenen Räte zeigen: 'Da ist nit Zeit Weichens, sondern stehen in den Tod bei der Wahrheit. — Greift dem vernünftigen, weltweisen, verzagten (ich darf nit wohl mehr sagen) Philipp (i. e. Melanchthon) in die Würfel'. Katholiken wie Protestanten sahen in dem Verhalten Philipps den Ausdruck äußerster Entschlossenheit.[2]) Wenn Vollrath in seiner Abhandlung über die Augustana meint, daß gerade die Gegenwart wieder mehr Verständnis für das Bekenntnis als 'Stellungnahme' und 'Entscheidung' habe, jedenfalls mehr als für systematisches theologisches Erkennen[3]), so wird man wohl nicht fehlgehen in der Annahme, daß für die, die am 25. Juni die Augustana wirklich mit Bewußsein gefeiert haben, zumal für die Laien, der Gedanke an den Bekennermut und die Bekennertat jener Konfessoren mit im Vordergrunde ihrer festlichen Gedanken und Gefühle gestanden hat.

---

1) Paul Althaus, Das lebendige Bekenntnis. Zeitwende Jahrg. 1930, 9. Heft.

2) Wolfgang Schanze, Luther auf der Feste Coburg. Coburg 1930, S. 54.

3) D. Dr. Wilhelm Vollrath, Das Augsburger Bekenntnis und seine Bedeutung für die Gegenwart. Deichert, Leipzig 1930, S. 16f.

II.

Freilich kann diese Bekennertat der Laien für den Geschichtskenner wieder aufgewogen werden durch die Zaghaftigkeit und Angst der Theologen, vor allem des Führenden, Melanchthons selber. Karl Brandi urteilt in seinem Geschichtswerk 'Die deutsche Reformation' (1927, S. 236) scharf genug, daß der Abstand dieses theologischen Lehrers von dem Bekenner — dem nämlich von Worms — ungeheuer sei, daß Melanchthon im Begriff gewesen sei, 'die welthistorische Stellung Luthers zu verlassen und auf die Stufe eines Schulstreites zurückzutreten'. Bekannt genug ist ja Luthers Urteil über die erste Fassung der C. A. vom 15. Mai 1530: 'Ich hab M. Philipps Apologia überlesen; die gefällt mir fast gut und weiß nichts dran zu bessern noch ändern, würde sich auch nicht schicken, denn ich so sanft und leise nicht treten kann.' Von der Doppelseitigkeit in Luthers Urteil wird nichts abzumarkten sein. Er billigt die 'Apologie' — damals sollte das Werk Melanchthons noch diese Bezeichnung tragen — im ganzen, das, *was* sie sagt, könnte auch er sagen, aber *wie* sie es sagt, billigt er offenbar nicht; diese Rede- und Ausdrucksweise liegt ihm überhaupt nicht, und wenn er auf alle Änderungsvorschläge verzichtet, so doch jedenfalls deshalb, weil er überhaupt ganz anders geredet haben würde. Melanchthon hatte Änderungen von ihm erwartet, er war enttäuscht, als keine kamen: 'Ich wünschte, daß du die Glaubensartikel durchgenommen hättest.' Daß das Wort vom 'Leisetreten' unmöglich eine Anerkennung bedeuten kann, wie manche glauben, dürfte doch wohl aus Luthers Worten *nach* der Übergabe des Bekenntnisses deutlich genug herauszuhören sein: 'Satan lebt noch, und es hat ihm wohlgetan, daß Eure Apologie leisetritt und die Artikel vom Fegfeuer, vom Heiligenkult und am meisten vom Antichrist, dem Papst, verschwiegen hat' (dissimulasse) (Brief vom 21. Juli 1530). Diese Worte zeigen auch, daß Luther das Leisetreten Melanchthons nicht bloß in der Form, sondern auch im Inhalt der Augustana sah, d. h. freilich in dem, was an diesem Inhalt fehlte. Melanchthon wagte eben keinen offenen und klaren Widerspruch gegen die Römischen. So konnte er denn am Schluß des ersten Teils der Augustana, die in Artikel 1—21 die Lehre (doctrina) darstellt, sagen, daß nichts darin sei, was abweiche von der Schrift oder von der katholischen oder der römischen Kirche, soweit sie aus den Schriften (sc. der Väter) bekannt sei, und daß Meinungsverschiedenheit (dissensio) nur über einige Mißbräuche bestehe, die sich ohne sichere Autorität in den Kirchen eingebürgert hätten. Die Zustimmung der katholischen Kirche scheint ihm fast noch wichtiger gewesen zu sein als die Luthers, hat er doch drei Wochen hindurch während der entscheidenden Arbeit an der Formulierung der C. A. kein Wort an Luther geschrieben (vom 22. Mai bis 12. Juni), obwohl dieser auf Briefe von Augsburg wartete 'wie dürres Land auf Regen'. Luthers Zorn darüber wurde so groß, daß er nun seinerseits erklärte, er werde mit den Augsburgern im Schweigen wetteifern und ihnen vom 7. bis 27. Juni keinen Brief mehr sandte.[1])

Schlimmer aber noch wurde Melanchthons Angst nach erfolgter Überreichung des Bekenntnisses. Schon am folgenden Tage schrieb er an Luther: 'Wir leben

1) Vgl. Schanze, aO. S. 46f.

hier in schwersten Sorgen und fast unaufhörlichen Tränen'. Die wenigen günstigen Stimmen aus dem gegnerischen Lager, die er angstvoll gesammelt hatte, vermochten seine tiefe Enttäuschung nicht zu überwinden. Er meint jetzt, das Bekenntnis sei zu scharf geraten, daher sein Vorschlag an Luther, man möge noch vor der Antwort der Gegner festsetzen, was man ihnen zugestehen wolle, wobei er den Laienkelch, die Priesterehe und die Privatmesse als Verhandlungsgegenstände anführte. Andernfalls rechnete er mit dem gewaltsamen Vorgehen des Kaisers. Auch Luther tat das, wie seine Antwort zeigt, die im übrigen aber, angesichts der nunmehr akuten Gefahr, das genaue Gegenteil der Melanchthonschen Stimmung, nämlich seine zunehmende Festigkeit bekundet: confirmor magis et magis, daß ich mir, ob Gott will, nu nichts mehr werd nehmen lassen, es gehe drüber, wie es wolle... Es heißet per multas tribulationes etc. Das sind nu nicht mehr Wort, sondern ist ins Werk kommen, da mugen wir uns nach richten'. Trotz seiner schon gekennzeichneten kritischen Stellung zur Augustana konnte Luther aber jetzt — wiederum im Gegensatz zu Melanchthon — seine Freude über die Ablegung des Bekenntnisses aussprechen: Er freue sich, diese Stunde erlebt zu haben, in der Christus durch so hohe Bekenner in so großer Versammlung öffentlich im herrlichsten Bekenntnis (*confessione plane pulcherrima*) verkündet worden sei.[1]) Aber alle seine Trostbriefe, die er nun von der Koburg aus schrieb, vermochten Melanchthons Sorge und seinen Willen zur Nachgiebigkeit nicht zu dämpfen. Am 6. Juli schrieb er jenen tief demütigen Brief an den Kardinal Campegi, in dem er um Frieden bettelte: er werde keine erträgliche Bedingung zur Herstellung des Friedens zurückweisen. 'Wir haben keine von der römischen Kirche verschiedene dogmatische Lehre . . . Wir sind bereit, der römischen Kirche zu gehorchen,' sofern sie in ihrer Milde einige Dinge 'zurücktreten läßt oder erleichtert' . . . 'Wir erkennen in tiefer Ehrfurcht die Autorität des römischen Papstes und die ganze kirchliche Verfassung an, wofern uns nur der römische Papst nicht verwirft . . . Wegen nichts anderm erleiden wir in Deutschland mehr Haß als deshalb, weil wir die Glaubenslehren der römischen Kirche mit größter Standhaftigkeit verfechten. Diese Treue werden wir Christo und der römischen Kirche bis zum letzten Atemzuge halten (auch wenn Ihr Euch weigert, uns in Gnaden aufzunehmen)'. So wird es aus der angstvollen Sorge Melanchthons um den Frieden verständlich, wenn er in den an die Konfession und dann vor allem an die Konfutation der Gegner sich anschließenden Verhandlungen fast dahin kam, die protestantische Sache völlig preiszugeben. Wollte er doch auf das Sola fide, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, das 'Palladium' der lutherischen Lehre verzichten! Und war dazu auch bereit, katholische Überlieferungen wie den Meßkanon, die Privatmesse, die volle Jurisdiktion der Bischöfe wiederherzustellen. Der Unwille über diese Schwachheit Melanchthons wurde bei den anderen Protestanten immer stärker. Die Nürnberger vermuteten sogar, daß er von Rom bestochen sei, der Nürnberger Gesandte Baumgartner äußerte, kein Mensch habe auf diesem Reichstage 'dem Evangelium mehr Schaden getan denn Philippus'.

1) Vgl. dazu Johannes von Walter, Der Reichstag zu Augsburg, im Lutherjahrbuch 1930, S. 52f.

Dieses ganze Verhalten Melanchthons wirft nun aber auch ein eigentümliches Licht auf sein Werk, die Abfassung der Augustana selber.[1]) Schon Luther hat Melanchthon, wie wir sahen, ein dissimulare, also Verheimlichung vorgeworfen. Ist es verwunderlich, wenn dieser Vorwurf von anderer Seite aufgenommen wurde, wenn die Gegner einen Täuschungsversuch in der Augustana sahen, wenn neuere Forscher von Unredlichkeit, Unwahrhaftigkeit, ja Betrug reden? So sagt selbst ein protestantischer Forscher wie Harnack: Die Augsburgische Konfession habe 'das Prinzip des evangelischen Christentums zwar nicht geradezu verleugnet, aber sie sei doch nicht ganz wahrhaftig'. 'Ihre Darlegungen sind positiv und negativ an den wichtigsten Stellen absichtlich unvollständig; ihr diplomatisches Entgegenkommen gegen die alte Kirche ist peinlich und die Art, wie sie die Sektierer als Prügelknaben behandelt und das «Anathema» ausspielt, nicht nur lieblos, sondern ungerecht.' Döllinger spricht von einem 'Betrug', den Melanchthon 'in dem feierlichsten und entscheidendsten Moment der neuen Kirche, bei der Herausarbeitung und Übergabe des gemeinsamen Bekenntnisses zu Augsburg sich erlaubte'. Grisar dagegen urteilt, freilich nur im Grade, etwas milder: 'An dem Vorwurf *bewußter* Täuschung bringt ihn nur sein gepreßter innerer Zustand vorüber.'[2]) Ein freilich ganz katholisch denkender Protestant wie Lortzing sieht in der Behauptung der Übereinstimmung mit der römischen Kirche der Augustana 'die größte Täuschung, der gegenüber alle sonstigen Verschleierungen, Entstellungen und Unrichtigkeiten nicht in Betracht kommen'. Und er verneint die Frage, 'ob wir ein derartig unredliches Bekenntnis noch zu dem unsrigen machen und auch nur irgendwie billigen können'.[3])

Warum reden wir von diesen Dingen, von denen in den meisten zum Jubiläum der Augustana erschienenen Schriften nur recht wenig zu lesen ist? Zur Steuer der Wahrheit. Um uns nicht derselben dissimulatio schuldig zu machen, die Luther dem ihm trotz alledem befreundeten und glaubensverwandten Melanchthon vorwerfen mußte. Man muß sich auch unter protestantischen Brüdern, ja gerade unter ihnen, die volle Wahrheit sagen, auch dann, wenn dadurch die Festes- und Jubelstimmung etwa gedämpft werden könnte. Hat denn Heiler nicht recht, wenn er aus dem vielstimmigen Chor der Festredner und Festschriftsteller eine gewisse Dämpfung der Klänge herauszuhören glaubt, wenn er herausfühlt, daß der deutsche Protestantismus diesem Jubiläum im Unterschiede von den andern mit einer gewissen Verlegenheit gegenübersteht?[4]) Diese Verlegenheit kommt aber in jener dissimulatio, in der Verschweigung der eigentümlichen Weglassungen, Zweideutigkeiten oder ausgeklügelten Wendungen, die sich in der C. A. finden, zum Ausdruck. Auf die wichtigsten Auslassungen hat ja Luther in der zitierten

1) Die Entstehungsgeschichte der Augustana kann hier nicht näher behandelt werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß Melanchthon auf Grund der Vorlagen der 'Marburger' bzw. (Schwabacher) und 'Torgauer Artikel' nach eingehenden Umarbeitungen der A. ihre endgültige Gestalt gegeben hat.

2) Friedrich Heiler, Die Katholizität der Confessio Augustana, im Sonderheft der Hochkirche 'Confessio Augustana' S. 20ff.

3) J. Lortzing, Die Augsburgische Konfession. Schöningh, Paderborn 1930, S. 37.

4) aO. S. 5.

Stelle schon hingewiesen, es sind die Artikel vom Fegefeuer, vom Heiligenkult, vom 'Antichrist', vom Papst. In Heilers Schrift kann man die übrigen nachlesen. Die stärkste Zweideutigkeit, die 'ans Irreführen' wenigstens zu streifen scheint, findet Karl Thieme im Artikel X, dem Abendmahlsartikel, in dessen deutschem Text Melanchthon die Transsubstantiationsformel des Innocentianum, des auf der IV. Lateransynode 1215 verkündeten Glaubensbekenntnisses: '*unter der Gestalt* des Brots und Weines', braucht, während die der Augustana zugrundeliegenden Schwabacher Artikel lediglich die Worte '*im* Brot und Wein' enthielten. Er wollte der Verwandlungslehre nicht nur nicht zu nahe treten, sondern ihr sogar so nahe kommen wie nur möglich, wie er denn auch in seiner Apologie wenigstens in zwei Zitaten den Ausdruck mutari für das Verhältnis des Brotes zum Leib Christi anwendet (vgl. Müller, Die symbolischen Bücher, Apol. art. X), worin auch R. Seeberg eine fatale Diplomatie erkennt. Dabei konnte derselbe Melanchthon Ende Juli 1530 schreiben, daß er die Transsubstantiation und das lokale Sein des Corpus Christi im Brot leugne und ein Bestehenbleiben des Brotes annehme.[1]) Woraus folgt, daß Heilers gutgläubige Annahme, Melanchthon habe die Wandlung der Elemente anerkannt, nicht stimmen kann.[2]) Auch Heiler hat sich hier eben durch Melanchthons Diplomatie täuschen lassen. Die besonderen ad hoc ausgedachten Wendungen oder Betonungen der C. A. schließlich liegen besonders in der häufigen Berufung auf die Väter, auf die altkirchlichen Konzilien, Bekenntnisse und Lehren, sowie in den gegen die Schweizer und Täufer gemeinten 'Damnationen'. Das alles war Absicht und sollte der Herstellung der gemeinsamen Front mit der katholischen Kirche dienen.

Wenn man diese ganze Seite der Dinge scharf genug ins Auge faßt, so kann einem schon zweifelhaft werden, ob die Feier der Augustana wirklich den Höhepunkt der Jubelfeiern der Reformation bedeuten kann. Wieviel großartiger in seiner unzweideutigen Klarheit, Einfachheit und Sicherheit steht doch der Augsburger Bekenntnishandlung jenes Bekenntnis 'erster Ordnung', jenes protestantische 'Urbekenntnis' Luthers in Worms gegenüber! Sollte Harnack nicht Recht haben, wenn er in der Augustana den Beginn der 'Einengung' der reformatorischen Bewegung zu einer 'Lehrkirche' sieht,[3]) der reformatorischen Bewegung, die nirgends so gewaltig zum Ausdruck gekommen ist, wie in den Bekennerworten des einen, einsamen Luther in Worms?

III.

Ehe wir aber der hier angerührten Frage nach der sozusagen innerprotestantischen Bedeutung und Geltung der Augustana nähertreten, legt sich uns die andere Frage nahe: was bedeutet nun die Augustana, die damals die Einheit mit der römisch-katholischen Kirche herstellen sollte, für das *Verhältnis des Protestantis-*

---

1) Karl Thieme, Die Augsburgische Konfession und Luthers Katechismen auf theologische Gegenwartswerte untersucht. Gießen 1930, Töpelmann, S. 266f. Ohne Zweifel die wissenschaftlich bedeutendste Erscheinung des Augustanajahres.

2) Heiler aO. S. 26.

3) Dogmengeschichte 1910, 683ff.

mus zur römischen Kirche? Die Frage wird in vielen Veröffentlichungen angeschnitten, einige beschäftigen sich ausschließlich mit ihr, vor allem die von der hochkirchlichen Seite kommenden. Ihr Führer, *Friedrich Heiler*, erkennt den Willen der Augsburger Konfessoren zur 'Katholizität, zur Ganzheit (Universalität), zur Treue' gegenüber der Überlieferung unumwunden an. Er sieht ihn schon in der irenischen, selbst in der Kritik maßvollen Sprache, ferner in der 'leisetretenden' Abbiegung oder Verhüllung der lutherischen Schärfen. Er glaubt nicht an einen Täuschungsversuch oder Betrug auf protestantischer Seite, sondern an den ehrlichen Willen, zum mindesten Melanchthons, zur Wiedervereinigung mit der römischen Kirche. Melanchthon wollte sich sogar der Herrschaft des Papstes wieder unterwerfen, wie er dem sächsischen Kurfürsten nach der Verlesung der gegnerischen Confutatio darlegte: 'Denn wiewohl der Papst ein Antichrist ist, so mögen wir doch unter ihm sein wie die Juden unter Pharao in Ägypten und hernach unter Kaipha, so uns dennoch rechte Lehre frei gelassen wird'. Und Heiler meint, daß 'auf das Ganze gesehen' Melanchthon in der Augustana auch 'die Vereinbarkeit des evangelischen Rechtfertigungsglaubens mit der katholischen Tradition in dogmatischer, hierarchischer und kultischer Hinsicht' tatsächlich erwiesen habe. Allerdings greife die Kritik der Augustana vielfach daneben, sei zu scharf und übertrieben oder sei nur berechtigt gegenüber der Vulgärfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters, nicht aber gegenüber der katholischen Kirchenlehre. Nicht die römisch-katholische Glaubenslehre, sondern nur die schweren Mißbräuche der mittelalterlichen Kirche hätten die Evangelischen zum Protest und zur Neuerung geführt.

Die Folgerung, die Heiler daraus für die Gegenwart zieht, ist der neue Ruf zur Einigung mit dem Katholizismus. Dazu bahne die große sog. ökumenische Bewegung unserer Zeit ja schon den Weg. Die Feier der Augustana möge den Evangelischen einen neuen Impuls für die Einheits- und Friedensarbeit des ökumenischen Gedankens in dieser Richtung geben, den Katholiken aber möge sie die Erkenntnis aufgehen lassen, daß ihre Väter am Scheitern der Augsburger Einigungsbemühungen eine gewisse Mitschuld trugen. Die Hochkirchlichen aber oder 'evangelischen Katholiken' sollen weiter ringen um die Wiederherstellung der Einheit der abendländischen, ja der ganzen ökumenischen Kirche. Auf dem Umwege über die Ostkirche lasse sich später vielleicht eine Union der 'Kirche des deutschen Ritus' mit der römisch-katholischen Kirche erreichen.

Eine ähnliche Stellung nimmt der evangelische Pfarrer i. R. *Lortzing* ein, freilich mit abweichendem, wesentlich schärferem Urteil über die Augustana und Melanchthon. Er redet, wie schon oben erwähnt, von 'Unredlichkeit', 'Verschleierungskunst', 'Schwarzfärberei', von 'direkter Unwahrheit', 'Erfindung' usw. Melanchthons und sieht eine 'große Täuschung' darin, daß Melanchthon seine Übereinstimmung mit der römisch-katholischen Lehre bezeugte. Aber die Augustana sei nicht mehr der Ausdruck des heutigen evangelischen Christentums. Sie komme mit ihrer 'einseitigen Trostreligion für erschrockene Gewissen' den Bedürfnissen der modernen Zeit nicht mehr entgegen. Aus dieser Verurteilung der C. A. zieht aber der Verfasser nun denselben Schluß wie Heiler, nur auf umgekehrte Weise.

Folgerte dieser aus der Richtigkeit der Augustana die Notwendigkeit der Einigung, so Lortzing aus ihrer Falschheit. Sie habe mit ihren unrichtigen Annahmen und Voraussetzungen die Kirchenspaltung begründet, also müsse diese rückgängig gemacht werden. Übrigens sieht Lortzing in der evangelischen Bibelfrömmigkeit, in der stärkeren Betonung der Kirche, in der liturgischen, apologetischen und vor allem auch in der ökumenischen Bewegung schon 'unwillkürliche' Hinwendungen zwar nicht der 'zerfahrenen' Theologie, wohl aber des gläubigen evangelischen Volkes zum Mittelalter und zur katholischen Kirche.

Nicht bloß Arbeitsgemeinschaft, sondern Glaubensgemeinschaft mit Rom, vorbereitet durch die Gemeinschaft der Liebe in der gemeinsam erfahrenen Not, durch das Antichristentum, vollzogen aber durch Rom selbst, das sei — so sagt der Verfasser mit prophetischer Kühnheit — das 'Ziel der Wege Gottes'. Und das deutsche Volk hat kraft seiner universalen Anlage den hohen Beruf, nicht nur sich selbst, sondern der ganzen zerfallenen Völkerwelt die geistige Einheit wiederzugeben. Zurück von der Reformation, dem 'Siege des Weltlichen über das Geistliche', zu dem großen katholischen 'Prinzip der Vorherrschaft der ewigen Gedanken und Wahrheiten'!

Die entgegengesetzte Folgerung zieht, bei gleichem scharfen Urteil über die 'Fälschung' der Augustana, freilich vom völkischen, nicht vom kirchlichen Denken aus, der frühere protestantische Theologe Otto Petras.[1]) Er sieht die 'Fälschung' in der Verleugnung des echten protestantischen Denkens, der innersten Überzeugung Luthers und tiefsten Tendenz der reformatorischen Bewegung überhaupt. Diese liegt ihm nämlich im reinen Subjektivismus des Glaubens: 'im Glauben des Menschen steckt sein Gott', nicht in irgendeinem außermenschlichen Objektiven. Er beruft sich dafür auf den berühmten Anfang von Luthers Großem Katechismus: 'also daß Gott haben nichts andres ist, denn ihm von Herzen trauen ... allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott'. Das ist deutscher Glaube, Gottvertrauen, das stolzes Selbstvertrauen zugleich ist, demgegenüber beziehe Melanchthon (Art. 20 der Augustana) seine ganze Lehre auf die Gewissens- und Sündenangst. Was davon sich noch bei Luther finde, sei nur ein Rest katholischer, genauer Augustinischer Glaubensauffassung. In der Augustana aber 'klirrt eine von priesterlicher Theologie nicht ausgedachte ... Lehre über ein objektives Ding, Gott genannt, an unserem Ohr vorüber', in der Gott 'in menschliche Begriffe eingesperrt' wird. Sie stellt sich grundsätzlich auf den Boden des katholischen Dogmas. Wer sich daher zu ihr bekennt, lebt in der römischen Denkweise, in dem im XVI. Jahrh. noch geltenden mittelalterlichen Denken, das dem neuzeitlichen wissenschaftlich bestimmten Denken Hohn spricht. Wer die Augustana feiert, erklärt zugleich in Übereinstimmung mit Melanchthon, daß 'die gewaltige Bewegung der Reformation Luthers nur eine innerkirchliche Reformbewegung sei, die nach Abstellung einiger kirchlicher Mißbräuche im Schoße der alleinseligmachenden Kirche und der Herrschaft des Papstes enden könne'. Ja, Petras meint, daß der deutsche Protestantismus mit seiner Augustanafeier nur einen Schritt weiter tue auf dem Wege nach Rom, auf den er durch den Sturz des

1) Der deutsche Protestantismus auf dem Wege nach Rom. Berlin 1930.

Hohenzollernreiches, diese seine 'größte Niederlage', gedrängt worden sei, den er entschlossen im 'Jahrhundert der Kirche' in der ökumenischen Bewegung unter Führung Söderbloms beschritten habe. Das bedeute aber im Endergebnis Vernichtung der deutschen Reformation, des deutschen Glaubens, 'Verpriesterung' der deutschen Volksseele, wie denn in dem Weltpriesterreich, das Rom erstrebe, eine Todesgefahr für die Völker der Erde überhaupt liege. Also los von Rom, los von der Augustana, zurück zur echten deutschen Reformation, dem lebendigen Glauben der deutschen Volksseele!

Dies die am stärksten hervortretenden Äußerungen über das Verhältnis des auf das Augsburger Bekenntnis sich gründenden Protestantismus zur römischen Kirche. Im übrigen beschränken sich die Äußerungen, sofern sie diese Frage berühren, auf den Hinweis, daß nicht das Glaubensbekenntnis der Väter schuld sei an der konfessionellen Spaltung, sondern die Weigerung der katholischen Gegner, die dargebotene Friedenshand anzunehmen[1]), oder etwa auf die Feststellung, daß die Augustana zur klaren Abgrenzung von Rom und dadurch erst eigentlich zur Bildung einer evangelischen Kirche geführt habe.[2]) Dabei betont aber Althaus, daß es heute nicht mehr des Bekenntnisses als Absage an Rom oder zu theologischer Auseinandersetzung mit der römischen Lehre bedürfe, da aus der Aus-einandersetzung ein relativ ruhiges Nebeneinander geworden sei. Anderseits finden wir auch den Hinweis auf die heutige Annäherung der Kirchen im gemeinsamen Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber den politischen und sozialen Nöten der Zeit, wobei die ursprünglich ökumenische Einstellung der Augustana dankbar gewertet wird. Pflege des Einheitsgedankens und zugleich das dankbare Festhalten an dem uns anvertrauten protestantischen Sondergut ist dann die Losung.[3])

Im ganzen wird man sagen können, daß in diesen verschiedenartigen Urteilen die Doppelstellung und Doppelseitigkeit, die die Augustana in ihrer Geschichte gewonnen hat, sich auswirkt. Ursprünglich ein Friedensinstrument: also stellen wir ihre Friedenslosung wieder ins Licht und schaffen wir die Einheit, die sie wollte; so die Hochkirchlichen. Später ein Kampfespanier protestantischer Bundeslosung gegen Rom: also besinnen wir uns auf unser protestantisches, reformatorisches Gut; so die Mehrzahl der Evangelischen. Wobei dann unter Umständen der schärfste Gegensatz gegen Rom, wie von Petras, hier allerdings nicht aus der Anerkennung, sondern vielmehr aus der Ablehnung der Augustana heraus, hervorgekehrt werden kann.

Zweifellos überschätzt Heiler, darin ganz übereinstimmend mit Melanchthon selber, die Einigungsmöglichkeit mit der katholischen Kirche. Luther sah darin von vornherein schärfer: er erkannte den Einigungswillen wohl an, aber er hat niemals im Verlauf der Augsburger Verhandlungen wirklich an die Möglichkeit

---

1) Vgl. Rendtorff in seiner Festrede 'Die Botschaft der deutschen Reformation'. Leipzig 1930, S. 16. — Bachmann aO. S. 35. — Herm. Wolfg. Beyer, Bekenntnis und Geschichte. Festrede a. d. Universität Greifswald. Greifswald 1930, S. 14.

2) Althaus, Zeitwende 1930, 9. Heft, S. 207ff.

3) D. Wurm, Was hat das Augsburger Bekenntnis der Kirche der Gegenwart zu sagen? Stuttgarter Jubiläumsrede. Allg. ev.-luth. Kirchenztg. 23. Jahrg., Nr. 30.

einer Einigung geglaubt; berühmt ist sein Wort von Christus und Belial, die nicht zusammenkommen könnten. Er hatte eben 'der Zeiten ungeheuren Bruch' in der Tiefe seiner Seele durchlebt, er hatte durchgekämpft, was Melanchthon im ganzen doch wohl nur in der Theorie durchdacht hatte. Die Unmöglichkeit der Einigung liegt eigentlich trotz Melanchthons gegenteiliger Meinung schon in dessen eigenen oben angeführten Worten: 'Wiewohl der Papst ein Antichrist ist, so mögen wir doch unter ihm sein . . ., *so uns dennoch rechte Lehre frei gelassen wird*'. Die Herrschaft der Papstkirche und freie Lehre — Freiheit vollends im Sinne Lutherischer Gewissensfreiheit verstanden — das sind eben zwei unvereinbare Dinge. Andererseits aber hat Petras gewiß Unrecht, wenn er die freie Subjektivität des Lutherischen Glaubens so einseitig hervorhebt; er kann sich von Thiemes gründlichem Werk darüber belehren lassen, welche wichtige Bedeutung doch auch für Luther die altkirchliche, also gut katholische Lehre gehabt hat. Es geht also nicht an, Luther und Melanchthon und mit diesem die Augustana, dies 'herrliche Bekenntnis' zu Christus, wie Luther es genannt hat, so auseinanderzurücken, wie es Petras tut. Auch in Luther ist der 'Wille zur Katholizität' — um mit Heiler zu sprechen — vorhanden. Aber so wenig wie damals wird heute eine Einigung möglich sein, wenigstens solange Protestantismus und Rom bleiben, was sie sind. Hier liegen innere Nötigungen vor, deren wir Menschen nicht Herr werden können. Luther hat recht: 'Wahrlich, wahrlich, die Sachen sind zu groß. Menschliche Weisheit und Gewalt sind viel zu geringe dazu'. Dann aber scheint uns der Standpunkt, den Wolfgang Beyer vertritt, der richtige zu sein: Wir müssen die Glaubensspaltung hinnehmen. 'Wir sollten gerade im Andenken an das Jahr 1530 lernen, daß es keinen höheren Grund zur Achtung unter Menschen gibt, als das Wissen um sachliche Entscheidung oder Bestimmtheit des Gewissens, die den einen hierhin und den andern dorthin stellt.'[1]) Achtung vor dem Glauben der andern, ja noch mehr, auch das Festhaltenwollen an einer Gemeinschaft, die noch über die Abweichungen des Glaubens hinausliegt, das sollte wenigstens die uns Protestanten mögliche Stellung sein, auch wenn sie den Gegnern nicht möglich ist. Wir *haben* Gemeinsames, und es mögen Zeiten kommen, wo wir Schulter an Schulter dies Gemeinsame zu verteidigen haben, wie denn die bittere Not auch feindliche Brüder zusammenzwingt und das Trennende zurücktreten läßt. Darum brauchte der Festtag der Augustana wahrhaftig kein 'Bußtag' zu sein, wie Heiler und Lortzing ihn ansehen. Hier erneuerten sich Erinnerungen an innere Nötigungen, die der Buße nicht unterliegen. Aber die Augustana wurde und wird unseres Bedünkens recht gefeiert, wenn sich mit der kräftigen protestantischen Besinnung auf das besondere Gut, das wir der Reformation verdanken, der beständige Wille zur Einheit im Geiste mit denen verbindet, von deren kirchlicher Gemeinschaft und kirchlichem Lehrsystem unser Gewissen uns trennt. Zumal heute das Trennende der *Lehr*meinungen in der Religion eine geringere Rolle für uns spielen sollte als in früheren Zeiten. Davon, von der *Lehr*geltung der Augustana im besonderen, wird nun aber noch einiges zu reden sein.

---

1) Beyer, aO. S. 15.

IV.

Heiler spricht von einer gewissen 'Verlegenheit', ja Ratlosigkeit, mit der der deutsche Protestantismus dem Jubliäum der C. A. gegenüberstehe. Die Ehrlichen geständen sich ein, daß der allergrößte Teil des heutigen deutschen Protestantismus dem Gegenstand dieser Jubelfeier innerlich fremd geworden sei. Freilich wird Heiler sich täuschen, wenn er das zurückführt auf das nahe Verhältnis der C. A. zur römisch-katholischen Kirche, der Grund liegt vielmehr darin, daß das protestantische Volk kein rechtes Verhältnis zu den Gedanken und Lehren, zum mindesten zu den Lehr*formen* der Augustana selber hat. Petras sagt doch bei aller Einseitigkeit scharfe Wahrheiten, wenn er darauf hinweist, daß die Massen trotz ihrer Kirchenmitgliedschaft an der zu Recht bestehenden Kirchenlehre völlig uninteressiert seien und gar nicht verständen, was ursprünglich mit den Dogmen der Augustana gemeint sei, die Kirchenführung aber begnüge sich damit, daß die Bekenntnisformel bestehen bleibe, auch wenn sich eigentlich kein Mensch um sie kümmere. Oder wenn man an einzelnen Dogmen zweifle, dispensiere sie die Zweifler vom Wortlaut und verweise auf ein von diesem unabhängiges Wesentliche, das dann aber jeder sich selbst herauslesen müsse, weil niemand klar und deutlich sage, was gelten solle und was nicht. Hat nun die Feier der Augustana größeres Verständnis ihres Inhalts und ihrer Bedeutung geschaffen? Hat sie größere Klarheit über ihre Geltung gebracht?

Fast die ganze reiche Literatur, die zu diesem Jubiläum erschienen ist, alle die Bücher, Aufsätze, Reden dienen ja dem einen Zweck, dem protestantischen Volk ein Verständnis der Augustana zu vermitteln, womit offenbar bewußt oder unbewußt, wir sagten es schon, das Eingeständnis verbunden ist, daß ein solches Verständnis nicht oder nur in geringem Grade vorhanden ist. Bei der Durchsicht durch diese Literatur bemerkt man nun einen charakteristischen Unterschied in der Behandlung der Augustana. Die einen erklären ihren Inhalt ohne jede Kritik, ohne jede wirkliche Auseinandersetzung mit gegenteiligen Meinungen oder mit dem gegenwärtigen Zeitbewußtsein. Es sind entweder die 'Bekenntnistreuen' oder diejenigen, die, ohne selbst alle Kritik abzulehnen, es für unangebracht oder gar gefährlich halten, den Lesern mit solchen kritischen Auseinandersetzungen zu kommen. Die andern dagegen, sie sind freilich sehr in der Minderzahl, üben freimütig ihre Kritik und werfen die Frage auf, was denn von der Augustana heute noch seine Geltung behaupten könne.

Ein Beispiel für die erste Art ist die ausführliche Übersetzung und Erläuterung des Augsburgischen Bekenntnisses für das 'lutherische Christenvolk', die Lic. Dr. J. Stier[1]) geliefert hat. Der Verfasser verzichtet grundsätzlich auf jede Ausdeutung oder Umdeutung für die Gegenwart. Freilich sollen wir genau hinhören, was die 'große Zeit *unserer* Kirche zu sagen hat'. Aber der Verfasser will selbst nur ins Licht stellen, 'wie *damals* die Evangelischen grundlegend ihren Glauben verstanden haben'. 'Die Folgerungen mag dann der Leser ziehen für die Gegenwart und — für sich selbst.' Gewiß die einfachste und bequemste Art, die Sache

1) Das Augsburgische Bekenntnis für das lutherische Christenvolk aus dem lateinischen Grundtext übersetzt und erläutert. Kassel 1930, Edmund Pillardy, 182 S.

zu behandeln. Der Leser wird vor die Lehr- und Denkweise des XVI. Jahrh. gestellt, und wenn nun die Not des eigenen Verstehenwollens, des damit Fertigwerdens gerade angeht, sich selbst überlassen. Aber das eine soll er dem Verfasser offenbar einfach glauben — denn nachgewiesen wird davon nichts —, daß 'in kirchlich-theologischer Hinsicht dies Bekenntnis das nie übertroffene Musterbild einer ebenso einfältigen und besonnenen, wie durchdringenden und tief erschöpfenden Darlegung unseres evangelischen Glaubens' ist. 'Es bleibt der Fels, auf dem die evangelische, die lutherische Kirche steht — auf dem sie bleiben muß, wenn sie siegen will.' Punktum. Danach hat sich also der lutherische Leser zu richten. Diese 'Folgerung für die Gegenwart' schreibt ihm der Verfasser dann doch zum Schluß einfach vor. Ob mit solcher Auslegung auch nur den Gliedern der lutherischen Kirche, an die Stier sich wendet, der Dienst getan wird, den sie nötig haben, in einer Zeit, deren Denken der Augustana so abgewandt ist, wie die heutige, das wird man füglich bezweifeln dürfen.

Noch zweifelhafter wird einem freilich der Wert einer solchen unbedingt bekenntnistreuen Auslegung der C. A., wenn sie sich nicht nur auf die reformatorischen Gedankengänge beschränkt, sondern wie bei Richard Wolf mit eigenen Deutungen und Erklärungen aufwartet.[1]) Ein paar Beispiele dieser Art mögen genügen. Von den drei 'Personen' der Trinität weiß Wolf zu sagen, daß sie 'in ihrem Ichbewußtsein vollkommen miteinander übereinstimmen, wenn sie auch als Personen jede mit einem «eigentümlichen Denken, Fühlen und Wollen» ausgestattet seien und sich dadurch voneinander abgrenzten' (S. 20). Wahrlich ein erstaunliches Schauen in die Tiefen der Gottheit! das übrigens dem Verfasser von Thieme sicher nicht mit Unrecht den Vorwurf der 'Verballhornisierung' des Trinitätsdogmas der Augustana in Dreigötterei eingetragen hat.[2]) Das *descendit ad inferos* legt Wolf so aus: 'Der Geist Christi, der auch nach seinem Tode am Kreuze nicht rasten konnte (!) und als Geist eines Toten in die *Helle* (nicht Hölle, Zustand der Verdammten) — notabene weiß jeder Deutschkundige, daß das mittelhochdeutsche *helle* genau dasselbe ist wie unser neuhochdeutsches Hölle — d. h. in das Reich der Geister der vor ihm Gestorbenen eintreten mußte, hat dort sein Evangelium . . . gepredigt, um auch diesen Seelen noch Gelegenheit zum Glauben an ihn und zur Erlangung der Seligkeit zu geben.' Das ist die 'Wahrheit' von der Totenpredigt des Erlösers (S. 31)! Die Kindertaufe wird mit dem 'sehr durchschlagenden Grunde' als gottgewollt erwiesen, daß Gott ja den in der Kindheit Getauften seinen heiligen Geist geschenkt habe, wie aus vielen Beispielen 'wahrhaft christlich gesinnter, gotterleuchteter' Männer und Frauen, die nur in der Kindheit getauft sind, hervorgeht. Denken wir nur an Luther, Zinzendorf, Wilhelm Löhe, Amalie Sieveking!' (S. 60). Verfasser sieht nicht, daß man mit der Umkehrung der Sache genau das Gegenteil erweisen kann. Sogar woher der Teufel stammt, weiß Wolf: 'es muß einmal, wie uns der Brief des Judas andeutet (V. 6), vor der Schöpfung der sichtbaren Welt in der unsichtbaren Welt der Geister, der Engel, ein großer

1) R. Wolf, Unser Augsburger Glaubensbekenntnis für unser evangelisches Volk eingehend erläutert und im Anschluß daran unser evangelisch-lutherisches Christentum dargestellt und verteidigt. Leipzig, Adolf Klein, 199 S.

2) Neues Sächsisches Kirchenblatt 1930, Nr. 29, Sp. 453f.

Sündenfall stattgefunden haben'. Im übrigen warnt der Verfasser den Leser davor, nachdem er ihn zuerst selbst dazu angereizt hat, über dieses unheimliche Geheimnis der Entstehung des Satans weiter nachzugrübeln (110). Wolf nimmt am Schluß Abschied von der Augustana 'in dem getrosten Bewußtsein, daß es das reine unverfälschte Evangelium Jesu Christi selbst in der Form der Reformationszeit ist, an dem wir Nachkommen sachlich nichts zu rütteln haben' (199). Ich glaube, man braucht diesen Textproben nichts mehr hinzuzufügen. Man kann nur die Leser bedauern, die aus dieser Quelle das Verständnis der Augustana beziehen.

Auch den Auslegungen mancher Universitätstheologen gegenüber kann man seine Bedenken nicht unterdrücken. Im Lutherjahrbuch 1930 hat der Greifswalder Rudolf Hermann einen Beitrag 'Zur theologischen Würdigung der Augustana' geschrieben. Da wird von dem 'gewaltigen Nein' geredet, das gegenüber dem gesamten bestehenden Kirchentum Roms dies Bekenntnis bedeutete (S. 162). Die paar Melanchthonischen Weichheiten oder Versöhnlichkeiten sollen demgegenüber gar nicht ins Gewicht fallen. Nach allem, was wir oben gesehen haben, scheint uns das eine starke Verkennung des ursprünglichen Sinnes und der Tendenz der Augustana zu sein. Merkwürdig muten uns denn auch manche Erklärungen des Verfassers an. Bei dem ersten Artikel De deo, in dem von der *una essentia divina* und den *tres personae eiusdem essentiae* die Rede ist und der Begriff persona definiert wird: *quod proprie subsistit*, freut er sich der 'knappen, nur das *Wesentliche* heraushebenden, alle schulmäßigen Weiterungen meidenden Fassung' (S. 169). Die — rein spekulativen — Begriffe una essentia, tres personae scheinen ihm also doch auch das Wesentliche der Gottheit wiederzugeben — obgleich er weiß, daß philosophische Formeln eigentlich wenig geeignet sind, die reformatorischen Gedanken zu fassen. Wir hören leider nichts davon, ob er auch dem Satz des I. Artikels zustimmt, daß das Dekret der Nicänischen Synode, das diese Bestimmungen enthält, '*ohne allen Zweifel geglaubt werden müsse*'. Womit ganz klar das echt katholische Prinzip des Gehorsams gegen die Autorität der Väter oder die Majoritätsbebeschlüsse von Konzilien ausgesprochen ist. Von diesem ersten Satz der Augustana ist übrigens auch bei all ihren andern Lobrednern kaum die Rede. Man zieht vor, ihn stillschweigend zu übergehen. Dann schreibt Hermann den etwas rätselhaften Satz: 'das auf die Personen der Trinität bezogene ejusdem essentiae . . . dürfte seinen reformatorischen Widerhall (!) darin finden, daß Jesus Christus ebenso wie der Geist in ihrem Wesen *nicht anders als Gott selbst* verstanden und in ihrer Wirklichkeit ergriffen werden können, nämlich durch den Glauben'. Heißt das nun, daß sie selbst *als* Gott (nicht anders *denn* als Gott) verstanden werden sollen, m. a. W., daß sie selbst Gott *sind*, oder soll es heißen: sie können nur *wie* Gott durch Glauben erfaßt werden? So daß das Göttliche nur in der Art ihrer subjektiven Erfassung durch den Glauben läge?[1]) Und wenn letzteres gemeint wäre,

1) Ich führe demgegenüber das Urteil eines Laien über die ganze Metaphysik im I. Artikel der C. A. an (bei Kähler, Vom Lutherischen Menschen, Kiel 1930, S. 8): Er könne es nicht gut vertragen, 'wenn in so umständlichen Ausdrücken davon geredet wird, als wüßten die Theologen beinahe besser Bescheid um unseren Gott als Er selber, der doch offenbar Wert darauf legt, immer wieder auf eine verborgene Weise an uns heranzutreten'. Trifft das nicht den Nagel auf den Kopf? — Vgl. oben S. 209 die entsprechenden Äußerungen von Petras.

sollte das etwa die Meinung der Augustana, Melanchthons, Luthers gewesen sein? Glaubt das H. wirklich? Dann mag er sich durch Thieme eines Besseren belehren lassen, der ausführlich nachweist, daß sowohl Luther wie Melanchthon an der altdogmatischen Trinitätslehre und Christologie festgehalten haben.[1]) Leider fehlt bei Hermann jede Klarheit darüber, ob Christus nun wirklich Gott, d. h. zweite Person der Gottheit, sein soll oder nicht. — Ebenso finde ich nicht die nötige Klarheit bei der Erörterung des II. Artikels, der Lehre von der Erbsünde. Hermann sieht den Sinn dieses Ausdrucks darin: es sei 'der Ertrag des natürlichen und geschichtlichen Zusammenhanges der Menschen untereinander, daß ein Geschlecht das andere ... in die innerlich gewollte Gottesferne hineinziehe' (S. 170). Wobei der Begriff seinem Ursprung nach nichts mit der Vererbungswissenschaft zu tun haben soll. (Gewiß nichts mit der *Wissenschaft* von der Vererbung, aber auch nichts mit dieser selber?) Was heißt das nun: ein Geschlecht *zieht das andere hinein* in die Gottesferne, und nun vollends in die '*innerlich gewollte*'? Heißt das: durch Zeugung und Geburt, wie es ohne Zweifel der Artikel meint mit seinen Worten: omnes homines secundum naturam *propagati* nascantur cum peccato und mit den Ausdrücken morbus seu vitium *originis*? Oder ist, wie die vom Verfasser gebrauchten Worte näher zu legen scheinen, der moralische Einfluß gemeint, den ein Geschlecht *von der Geburt an* auf das andere ausübt und durch den der innerliche Wille von Anfang an bestimmt wird? Eine 'innerlich gewollte' Gottesferne kann doch nicht schon bei der Geburt des Kindes vorliegen. Hermann möchte offenbar das eigentlich Sündhafte in den Willen des Menschen verlegen. Die Erbsünde sei für den lutherischen Glauben nicht 'ein dunkles Verhängnis fremder Schuld aus Adams Zeiten, das die Menschen, selbst schuldlos, erleiden müßten', sondern der Mensch selbst 'mag und will es im Grunde gar nicht anders'. Aber dann wird doch das dunkle Verhängnis fremder Schuld erst recht festgestellt dadurch, daß fremde Schuld von vornherein zur eigenen *Schuld* wird, werden *muß*, kraft des Naturzusammenhanges — secundum naturam propagati — der Menschen. Man kommt um den furchtbaren Gedanken der Erbschuld nicht herum in der Augustana, soviel man sich auch drehen und wenden mag. — Noch ein Beispiel für diese merkwürdig schillernde, unbestimmte Erklärungsweise. Im III. Artikel De filio dei will Hermann die 'rechtgläubige Glaubensformel von der unzertrennlichen Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Person Christi' unterstreichen. Aber dann geht er auf den eigentlichen Grund für die Hochschätzung dieser Formel durch die Reformatoren zurück: 'Der Grund ist der, daß wir in dem uns auf Erden nahen und uns bekannten Christus Gott selber greifen und haben dürfen'. Und dann folgen wieder ein paar rätselhafte Worte: 'Alles kommt vielmehr darauf an, daß *im Zeichen* der unzertrennlichen Einigung das heilsgeschichtliche Werk Christi geschieht' (S. 177 f.). Ist nun die Lehre von der Gottmenschheit — 'wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren' und auch 'wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren' — Tatsache, Wirklichkeit, oder ist sie nur Zeichen, Symbol für die heilsgeschichtliche Wirklichkeit der Offenbarung Gottes in Christus? Thieme kann uns wieder darüber belehren, wie fern Luther war von der modernen

1) Thieme, Die Augsburgische Konfession S. 145 ff.

'Gott in Christo'-Christologie, daß nach ihm 'der Wille Christi mit dem göttlichen Willen nicht nur übereinstimmte, sondern mit ihm ein und derselbe war'.[1]) — Noch eine Äußerung Hermanns sei angeführt zu der Lehre von der stellvertretenden Genugtuung durch Christi Opfertod im IV. Artikel (wo es heißt: 'um Christi willen, der durch seinen Tod für unsere Sünden genug getan hat'): 'die Lehre von der Genugtuung wird immer den Gedanken wach und lebendig erhalten, daß das ... Verhalten der Menschheit ihrem Schöpfer gegenüber unmöglich als Dissonanz stehen bleiben kann ..., sondern daß es nach Erledigung drängt ...'. 'Diese Lösung nennt das Evangelium Vergebung der Sünde' (S. 179f.). Besteht nun die Satisfaktionstheorie der Augustana zu Recht, oder ist sie nur ein Symbol für die Sündenvergebung? Mit tiefer Unbefriedigung nur legt man die Ausführungen des Verfassers aus der Hand. Entweder haben die Sätze der Augustana Gültigkeit und meinen, was sie sagen, dann soll man nicht an ihnen herumdeuten. Oder sie gelten nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn und werden umgedeutet, dann soll man das auch sagen. So gewinnt man den Eindruck einer Übereinstimmung des Verfassers mit den Lehren der C. A., die doch nur eine scheinbare, keine volle und wahre ist.

Von den Schriften der Erlanger Theologen Vollrath und Bachmann ist nichts weiter zu sagen, als daß sie sich auf eine einfache Darlegung der Augustanasätze beschränken, ohne irgendwie kritisch Stellung dazu zu nehmen. Alles ist recht und gut, was die Augustana sagt, alles ist anzunehmen, es scheinen sich nirgends Schwierigkeiten zu erheben. Als wenn die Verfasser keine Ahnung davon hätten, wie weit sich heute das Denken der Menschen, auch kirchlicher Menschen, von diesen Gedanken und Lehren entfernt hat, und wie nötig es heute wäre, die Kluft zwischen diesen verschiedenen Denkweisen zu überbrücken. Oder *will* man nur reden zu denen, die von Kind auf wie die Theologen selber in dieser Gedankenwelt gelebt haben und die andern, Weltkinder und Sünder, wie sie sind, ihres Weges ziehen lassen?

Mit Begeisterung, Leidenschaft, man möchte fast sagen Fanatismus, dem er gelegentlich selbst das Wort redet (S. 38), setzt sich Leonhard Fendt in seinem Kommentar[2]) für die Augustana ein, obgleich er in ihr ein Bekenntnis zweiter Ordnung, also Deutung des christlichen Urbekenntnisses, der praktischen Nachfolge Christi, sieht. Es ist ihm 'der ausgereckte Arm der Reformation', seine Glaubenssätze sind Wegweiser: 'Hin zum Christus!' Freilich in der Sprache der damaligen Theologie, und wir mögen wohl nach neuen Formeln für die alten suchen. Aber Fendt bezweifelt, daß wir sie finden, und in der 'Verwirrung unserer Zeiten' bedeute es Befreiung, die Wegweiser der Reformatoren zu benutzen (S. 10, 17, 21). Wenn nur nicht diese Wegweiser dann selbst wieder in 'Kommentaren' und Auslegungen aller Art offenbar so dringend der Deutungen bedürften! Ja wenn nicht gar durch Umdeutungen ihre wegweisende Kraft geradezu wieder negiert würde! Oder ist es keine Umdeutung der Trinitätslehre, zu der sich die Reformatoren bekannten, wenn Fendt ausführt: 'Es gibt kein Gott-Haben als durch Jesus Christus (wirklich? also nirgends in der Welt, auch in den Psalmen und Propheten des

1) Thieme, aO. S. 155ff.

2) Der Wille der Reformation im Augsburgischen Bekenntnis. Wollmann, Leipzig 1930.

Alten Testaments nicht, vgl. «Wenn ich nur dich *habe* usw.»? Sollte das *auch* Luthers Meinung sein?), *darum* gibt es kein Gott-Bekenntnis als ein dreifaltiges', das immer noch am besten so ausgedrückt wird: 'ein Gott in drei Personen'. 'Person' aber soll dann lediglich den 'inneren Reichtun der göttlichen Macht', die drei Personen drei 'Gottesgewitter aus dieser Macht nach der Menschenwelt hin' bedeuten. Dabei übersetzt Fendt selbst 'Person' mit 'was für sich selbst existiert'. Existiert nun ein 'Gottesgewitter aus göttlicher Macht' für sich selbst, ist es 'Person' in diesem Sinn? 'Gott — das *heißt* (!) Jesus Christus als Sieger über diese Welt und als Bringer einer neuen Welt, das *heißt* Vater, Sohn und heiliger Geist' (S. 19f.). *Ist* nun Christus, *ist* der heilige Geist Gott 'in Person' oder nicht? Daß hier um den ersten Artikel der Augustana herumgeredet wird, daß hier die Meinung der Reformatoren nicht wiedergegeben wird, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen. Ebenso daß Fendt, der an dem Wert neuer Formeln zweifelt, selber solche gebraucht.[1]) Auch bei dem II. Artikel von der Erbsünde weicht Fendt in einem entscheidenden Punkt aus. Er selbst spricht von Sünden*schuld* und ewiger Verdammnis, von der in dem Artikel geredet wird. Vom Glauben an Christus, den Erlöser, aus könne man aber erst die Lehre von der Erbsünde als Selbstverurteilung verstehen (S. 23f.). Aber soll nun die Erbsünde in solcher Selbstverurteilung wirklich auch Erb*schuld* bedeuten, soll sie auch ewige Verdammnis nach sich ziehen, wie der Artikel sagt? Ich finde bei Fendt keine Antwort darauf. Die Zweinaturenlehre des III. Artikels soll besagen: Jesus Christus war 'kein Symbol Gottes, sondern wahrer Mensch und dennoch zugleich der wirkliche Gott'. 'In diesem Manne handelt es sich um den wahren einzigen Gott selbst.' Im Neuen Testament lebt die 'Gewißheit, daß in Jesus Christus Gott selbst gehandelt hat'. Mochte man nun Jesus den 'Sohn Gottes, Christus Gottes, Heiligen Gottes, Menschensohn oder sonstwie *nennen*, immer ist es die Gewißheit um das Handeln Gottes in und durch Christus'. Fendt sagt auch: 'Der Mann Christus war von Gott besessen; oder umgekehrt: der Mann Christus besaß den Geist Gottes'. Der Satz von der Jungfrauengeburt aber soll nicht 'ausschlaggebend sein für die Grundgewißheit'; wenn die Forschung sie verneint, so heißt das bloß, 'daß unsere Evangelien als Akten nicht genügen, um an der Jungfrauengeburt *aktenmäßig und wissenschaftlich* festzuhalten'. Aber sie ist ein Ausdruck des Glaubens an Jesus den Sohn Gottes, und man braucht nicht zu 'lügen' oder ein 'schwacher Geist' zu sein, wenn man in diesem Glauben auch die Jungfrauengeburt 'mit aller Treue, ja mit Freude und inniger Gewißheit' bekennt. Also wissenschaftlich kann man zwar an der Junfrauengeburt nicht festhalten, aber das macht nichts aus, man glaube ruhig weiter daran. Sieht Fendt gar nicht die ungeheure Gefahr, die er hier für den Glauben heraufbeschwört? Wie können da noch Menschen mitgehen, die in der Wirklichkeit des Lebens und Denkens stehen! Und das alles soll Wille und Meinung der Reformatoren und der Augustana sein? Thieme führt ein Wort Luthers dagegen an: 'Wenn man Maria als Jungfrau leugnet . . ., wird man verdammt, auch wenn man sonst beides, die Jungfräulichkeit und die Heiligkeit der Jungfrau selbst hätte'.

1) Vgl. dazu Thiemes Kritik in der Chr. Welt, Jahrg. 1930, Nr. 11, Sp. 546f.

Erklären heißt ja wohl etwas klar machen, Klarheit in die Sache bringen. Wieviel klarer und unzweideutiger ist aber — trotz aller 'Dissimulationen' — die Sprache der Augstana, als die solcher Erklärungen, wie sie Hermann und Fendt bringen! Man lese einmal die Erklärungen beider Verfasser zum Erbsündenartikel durch, dann wird man es wie eine Erlösung empfinden, wenn man zu dem klaren Text der Augustana zurückkehrt.

Eine klarere Stellung nimmt Rendtorff, der bekannte Leipziger Theologe, zur Augustana ein. Er unterscheidet in seiner Augsburger Festrede[1]) die reformatorische Frömmigkeit, das auf Jesus Christus sich gründende herzliche Vertrauen zu dem gnädigen Gott, in der er die eigentliche 'Botschaft der deutschen Reformation' sieht, von der Theologie und Dogmatik Luthers und der Reformation, die nicht die unsere sei (S. 9). Das ist erfreulich klar geredet. Freilich darf man fragen, ob er recht hat mit seiner Meinung, daß auch die Augustana selber die 'doctrina de fide' als Frömmigkeitsaussage, nicht als theologisches oder dogmatisches Lehrsystem, meine. Dürfen wir annehmen, daß die Reformatoren selber schon so, wie wir es heute mit Rendtorff tun, zwischen Frömmigkeit und Lehre unterschieden haben? Sollte 'reformatorische Frömmigkeit', im Sinne der Reformatoren selber, nicht in unserem Sinne, nicht auch den gehorsamen Glauben an die altkirchlichen Dogmen der Trinität, Christologie usw. einschließen? Thieme würde diese Frage unbedingt bejahen. Aber es ist dankenswert und zu rühmen, daß der Hauptredner bei der Augustanafeier offen unsere Freiheit von der Theologie und Dogmatik der Reformation zugegeben und damit der Kritik auch an den Lehrsätzen der Augustana ihr Recht gegeben hat.

V.

Damit kommen wir schließlich zu den kritischen Äußerungen zur Augustana, als deren vornehmster, wissenschaftlich ohne Zweifel überragendster Vertreter Karl Thieme schon mehrfach von uns genannt worden ist. Sein mit dem schwersten Rüstzeug der Wissenschaft versehenes Werk wird der Augustanaforschung ohne Zweifel auf lange hinaus die Richtung weisen. Für uns muß es genügen, auf die Grundpositionen Thiemes hinzuweisen. Er will theologische 'Gegenwartswerte' in der Augustana feststellen, keineswegs *die*, keineswegs alle, aber einige wichtige. Schon dieser Absicht liegt ja die unumgänglich notwendige, für jede heutige Stellungnahme notwendige kritische Haltung zugrunde: Wir *müssen* Kritik treiben, d. h. scheiden zwischen dem, was für uns in der Gegenwart wertvoll und wichtig ist, und dem, was für uns nicht mehr gelten kann. Anders können wir Heutigen dem 400jährigen Bekenntnis unserer Väter nicht gegenüberstehen. Wenn man das verschweigt, wenn man tut, als ob die ganze Augustana Gegenwartswert und Geltung für uns beanspruchen könnte, tut man der Kirche und dem Protestantismus keinen Dienst, sondern gefährdet die Wahrheit.

Wir heben einige wichtige Gegenwartswerte, die Thieme betont, heraus. Der antihierarchische Charakter der Augustana, d. h. das Gemeindeprinzip, das gleich im ersten Wort ecclesiae apud nos docent anklingt und dann das ganze Be-

1) Die Botschaft der deutschen Reformation. Leipzig 1930.

kenntnis beherrscht: die Gemeinden, 'geführt von ihren Theologen', haben über Lehre zu urteilen. Damit scheint die Idee des 'allgemeinen Priestertums', die ausdrücklich in der Augustana nicht ausgesprochen wird, wenigstens durch (vgl. das I. Kapitel bei Thieme: ecclesiae docentes). Ferner die Wahrung der Kontinuität mit der alten Kirche, sofern auch der heutige Neuprotestantismus nach Abstreifung aller 'mythologischen oder metaphysisch-transzendentalen Formen' (Harnack) wenigstens den 'Kern' der kirchlichen Dogmen bewahren will (S. 36, 185ff.). Einen 'ökumenischen Gegenwartswert' sieht Thieme zwar nicht in der gegen die Schweizer gerichteten Tendenz der Invariata, der 'ersten ungeänderten' Augsburgischen Konfession, dafür aber um so mehr in der Variata des Jahres 1540, die die Spitzen gegen die Schweizer tilgt und zur Versöhnung dient. 'Höchsten Gegenwartswert' tragen ihm alle Äußerungen zur evangelischen Rechtfertigungslehre, sofern sie 'in der Richtung' des Lutherischen rechtfertigenden Glaubens liegen, denn die volle Höhe Luthers scheint Thieme doch in den betreffenden Ausführungen der C. A. nicht erreicht zu sein (S. 95ff.). *Keinen* Gegenwartswert haben dagegen die altkirchlichen Lehren von der Trinität und von der Christologie, keinen Gegenwartswert auch die zuweitgehende Reunionspolitik gegenüber den Papisten. Übrigens sieht Thieme in dem 'Leisetreten' gegenüber dem Katholizismus, den Heiler als höchsten Wert der C. A. preist, nur eine vorübergehende 'Episode' in der Reformation. Wichtig ist dann, was Thieme als Kern jener altkirchlichen Lehren ansieht: 'Der Kern ist eben, daß Christus allein der absolute Offenbarer Gottes ist'. 'Offenbarung Gottes durch Selber-wirklich-Gekommensein und Selbstbeschreibung Gottes des Sohnes — das ist Spekulation! Offenbarung Gottes durch des Sohnes (Mt. 11, 27) fehlloses Weitergeben von allein ihm gegebener Gotteserkenntnis und Liebe — das ist die Tatsächlichkeit des Jesus in, hinter den Evangelien!' (S. 188.) Wir wollen nicht mit Thieme darüber streiten, ob nicht sein Absolutheitsbegriff auch ein philosophisch-spekulativer Begriff ist, der der praktischen Frömmigkeit fremd ist, und ob nicht Absolutheit nur etwas Jenseitiges, nur Gott allein Zukommendes, niemals etwas Irdisch-Wirkliches bedeute, sodaß Christus in irgendeinem Sinne Absolutheit zusprechen ihn wieder zum Gott machen heißen würde. Wichtig ist uns vor allem seine Überzeugung, daß man im Augustanaglauben wie übrigens in allem menschlichen Glauben, da er immer in ein zeitgeschichtliches Gewand gehüllt ist, Kern und Schale unterscheiden darf, ja unterscheiden muß und daß man bei allem Abstreifen historisch bedingter, eventuell 'mythologischer oder metaphysisch-transzendentaler' Formen doch ein Wesentliches, ja *das* Wesentliche — was *wir* nämlich in ihnen finden — festhalten kann. Das ist Umdeutung, aber offene und klare, ohne jede Verschleierung oder dissimulatio, im Dienste der Wahrheit. Solche Umdeutung muß sein. Ich zitiere dafür — im Anschluß an Thieme — die ausgezeichneten Sätze Holls: 'Keinem Menschen ist es vergönnt, etwas Zeitloses, etwas Ewiggültiges hervorzubringen. Er kann immer nur bekennen, was er und was seine Zeit glaubt. Und die Kirchen können nicht umhin, wenn anders sie leben wollen, ihre eigenen Glaubenszeugnisse im Lauf der Jahrhunderte umzudeuten. Halten sie starr am Inhalt oder vollends an dem einmal geprägten Wortlaut fest, so verurteilen sie sich damit selbst zum Tode.'

Die Umdeutung kann freilich unter Umständen so weit gehen, daß man kaum etwas von der ursprünglichen Lehre darin wiederzufinden glaubt. Hier scheiden sich nun heute vielfach die Geister, indem die einen Abfall sehen, wo die andern von Weiterentwicklung reden. Aber noch niemand hat sichere Grenzen ziehen können, wo das eine aufhört und das andere beginnt. Thieme gibt freimütig zu, daß seine neuprotestantischen Meinungen, wie übrigens auch die vieler sog. 'Offenbarungstheologen' positiver Richtung, von Luther, der Zwinglianer und Schwärmer 'verdammt', ganz sicher verworfen werden würden, weil er seine Überzeugungen darin nicht mehr würde erkennen können. Nun denke man heute an die gewaltigen Wandlungen des Denkens, des Weltbildes, der Erkenntnistheorie, der Wissenschaften, die sich seit Luther vollzogen haben. Mulert weist darauf hin, daß zur Zeit der Reformation 'theoretischer Atheismus' überhaupt noch keine Rolle gespielt habe, daß das Problem der Theodizee für Luther noch gar nicht so wie für uns heute bestanden habe.[1]) Man kann auch sagen, daß alles Reden über Gott und göttliche Dinge, also auch alles 'Bekennen', heute infolge der Erkenntnis- und Sprachphilosophie, auch und gerade in der neuesten Theologie, eine ganz andere Problematik wie früher gewonnen hat. Man wird ferner darauf hinweisen dürfen, daß wir heute nicht mehr mit der Sünden- und Todesangst, nicht mehr mit den erschrockenen Gewissen rechnen dürfen, ohne die nach Melanchthon die ganze Grundlehre von der Rechtfertigung nicht soll verstanden werden können (Art. 20 der C. A.).[2])

Viel stärker als der durchschnittliche Gemeindetheologe wird diese Schwierigkeiten der Pädagoge, der Lehrer an höheren Schulen, empfinden. Denn er hat gerade mit denen zu tun, die ganz frisch eingetaucht worden sind in das große Ernüchterungsbad, das aller religiösen Überlieferung gegenüber neuzeitliches wissenschaftliches Denken darstellt. Man kennt ja den nüchternen Realismus der heutigen Jugend. Wenn man an sie eine Bekenntnisschrift wie die Augustana heranbringt, so stehen sie vor ihr wie vor einer ganz andern, fremden Welt, und es erhebt sich für uns die Frage — wie übrigens auch bei vielen Texten aus dem Neuen Testament —: welche Sprache muß man reden, um überhaupt hier ein annäherndes Verständnis zu schaffen? Ja, es ist die Frage: soll man überhaupt einen Stoff wie die Augustana vor die Jugend bringen? Diese Frage ist aber eigentlich schon entschieden: die preußischen Lehrpläne für den Religionsunterricht an höheren Schulen, bei denen die Kirche bekanntlich ein gewichtiges Wort mitgeredet hat, schreiben sie in richtiger Erkenntnis der Sachlage heute nicht mehr vor. Spricht sich darin nicht die Erkenntnis aus, daß es auch ohne das Bekenntnis geht, daß man guter Protestant sein kann, ohne es zu kennen, geschweige denn zu *be*kennen? So daß trotz aller vielen Reden und Bemühungen um die Wiedererweckung oder Verlebendigung der Augustana diese doch im wesentlichen heute ein geschichtliches Dokument bleibt, gewiß höchst ehrwürdig durch den Be-

1) Mulert, Das Augsburgische Bekenntnis. Ztschr. f. d. evang. Religionsunterr. 41. Jahrg., H. 3, S. 108.

2) Vgl. die Berücksichtigung dieser Tatsache bei Althaus, Der Geist der lutherischen Ethik im Augsburgischen Bekenntnis. München 1930. S. 27f.

kennermut, der einst mit ihm verbunden war, und durch die gewaltige Bedeutung, die es im Lauf der Geschichte gewonnen hat, aber heute doch im Grunde nicht mehr — wenigstens als Ganzes — nicht mehr lebendig, weil es nicht mehr der Lebens- und Gedankenbewegung entspricht, in der wir Menschen von heute stehen.[1])

In der Erkenntnis dieser Sachlage ist, gerade auch in den Äußerungen zum Jubiläum der Augustana, mehrfach die Frage aufgeworfen worden, ob wir nicht heute ein neues Bekenntnis brauchen. Bekenntnis heißt immer Abgrenzung von andern, gegnerischen Richtungen. Bekenntnisbildung, sagt Althaus, kann nicht stille stehen, solange die Kirche in dieser Welt lebt, 'solange Gott ihr immer neue Fragen und Feinde um sich herum und in sich selber erweckt'[2]). Heute bedarf es zwar nicht mehr neuer Abgrenzung gegen Rom oder gegen die Schwärmer (Althaus), aber haben sich nicht neue Gegner genug, im Atheismus, in der Glaubenslosigkeit des Säkularismus, in eindringenden fremden Religionen oder 'Ersatzreligionen' gegen den christlichen Glauben gefunden? Freilich bezweifelt Althaus, daß die Kirche *jetzt schon* bei der 'zerfahrenen Lage unserer Theologie' imstande wäre, ein gemeinsames, klares, wahrhaft vollmächtiges Bekenntnis aufs neue aufzustellen. Ein rechtes Bekenntnis komme im übrigen aus Not und Bedrängnis. Gott zwinge es dann der Kirche ab. Auch Lauerer, der die Frage erörtert, meint, daß unser Geschlecht unfähig sei zur Bekenntnisbildung. Mangel an Geschlossenheit und Kraft, zuviel an religiöser Problematik, zu wenig an christlicher Heils- und Wahrheitsgewißheit mache ein neues Bekenntnis unmöglich.[3]) Aber wird diese Unfähigkeit zu neuer Bekenntnisbildung nicht vielmehr im Wesen des Protestantismus liegen, sofern dieses in seinem Kern erfaßt wird? Freilich hat der junge Protestantismus Bekenntnisse geschaffen, aber sollte es nicht im Grunde der nachwirkende Geist des katholischen Kirchentums sein, aus dem die neue Kirche soeben hervor- und herausgegangen war, der jene Bekenntnisse zwar nicht als Ausdruck reformatorischer Frömmigkeit, wohl aber als *gültigen autoritativen Ausdruck* der geltensollenden Glaubensmeinungen erzeugt hat? Man erinnere sich wieder an jenen allerersten Satz in der Augustana: Ecclesiae docent . . . sine ulla dubitatione credendum esse! Und sollte nicht vielmehr als einziges *gültiges* protestantisches Bekenntnis das Bekennerwort und die Bekennertat Luthers in Worms anzusehen sein: die Berufung auf das Gewissen, das gefangen ist in Gottes Wort? Dazu kommt, daß wir Menschen, gerade auch wir protestantischen Menschen, uns heute gar nicht mehr dazu berufen fühlen können, Gültiges, Vollmächtiges über Gott und göttliche Dinge auszusagen. Wir können uns nur auf die Aussagen anderer Zeiten, vor allem der Anfangszeiten unseres Glaubens beziehen und auch dann nur in dem Bewußtsein von dem Symbolwert alles dessen, was in menschlicher Sprache über Gott, über transzendente Dinge gesagt wird. Wobei auch die Sprache der Bibel nicht ausgenommen ist (vgl. I. Kor. 13, 12). Aber genügt dann

1) Das schließt nicht aus, daß die Augustana, bei richtiger Behandlung, auch an die Jugend der höh. Schulen herangebracht werden *kann*. Prof. D. Schuster zeigt in der Ztschr. f. ev. Rel.-Unt. Jahrg. 1930, S. 111 ff., wie das, freilich nicht ohne die heute notwendige Kritik und Umdeutung, möglich ist.

2) Zeitwende 1930, aO. S. 213.

3) Allgem. ev.-luth. Kirchenztg. Jahrg. 63, Nr. 23.

nicht das Bekenntnis: 'Ich glaube, daß Jesus Christus sei *mein Herr*'? Ist darin nicht die Forderung erfüllt, die Althaus aufstellt, daß 'alles theologische Bekenntnis sein einziges Ziel darin hat, daß die Kirche im ursprünglichen *persönlichen* Sinn eine Kirche des Bekenntnisses zu Jesus Christus bliebe'? Im 'persönlichen Sinn', das heißt doch, daß jeder für seine Person das sagen könne, nicht genug, auch darnach handeln könne. Denn auch nicht das 'Herr, Herr-*Sagen*', sondern dem Herrn *als Herrn* über Leben und Sterben, über alles Tun und Leiden, folgen, seinen Willen tun, im Leben des Alltags nicht weniger wie in großen Zeiten des Kampfes und der Entscheidung, die uns ja vielleicht bevorstehen: das scheint uns doch der eigentliche letzte Sinn und Zweck alles Bekenntnisses und alles Bekennens zu sein.

GRUNDFRAGEN DER ETYMOLOGISCHEN FORSCHUNG

Von W. v. Wartburg

Wer sich vorgenommen hat, über die Grundfragen einer Wissenschaft zu berichten[1]), der muß zu allererst Klarheit darüber schaffen, was diese Wissenschaft eigentlich will. Um das zu erfahren, befragen wir deren Namen. In unserem Falle heißt das: wir suchen die Etymologie des Wortes Etymologie. Etymologie ist natürlich ein griechisches Wort, zusammengesetzt aus *ἔτυμος* 'wahr, wirklich' und *λόγος* 'Sinn, Verstand'. Etymologie ist also das Suchen nach dem wahren, wirklichen Sinn des Wortes, und das heißt nichts anderes als die Frage: warum benennen wir ein Ding so und nicht anders.

Diese Antwort scheint klar und bündig zu sein. Und doch läßt sie ebenso viele verschiedene Auslegungen zu wie das Wörtchen 'wahr'. Wenn man die etymologische Literatur durchgeht, ist man versucht, wie Pilatus auszurufen: 'Was ist Wahrheit?' In der Tat unterscheiden sich die Arbeiten der Etymologen in ihren Methoden und in ihren Resultaten, vor allem aber in der Auffassung, die man von Sinn und Zweck der etymologischen Forschung hatte und heute noch hat. Ein kurzer Überblick über die heutige Problematik der Etymologie mag uns zeigen, welches in der Gegenwart ihre wesentlichsten Aufgaben sind.

Wenn wir in aller Gedrängtheit das Rüstzeug der uns zur Verfügung stehenden Waffen mustern, so werden wir uns stets daran erinnern müssen, daß es eine romanische Sprachwissenschaft erst seit Diez gibt. Um zu verstehen, was das heißt, gedenken wir kurz jenes illustren Vorgängers Diezens aus der Zeit des unsterblichen Molière; ich spreche von Ménage. Was ist es denn, das uns alle zum Lächeln zwingt, wenn wir eine seiner Etymologien lesen?

Nehmen wir ein Beispiel heraus, und wir werden uns sofort klar sein darüber. Vom Worte *haricot* sagt er: '*de faba — fabarius — fabaricus — fabaricotus — fari-*

1) Im Laufe des letzten Jahres habe ich verschiedene Male Gelegenheit gehabt, vor einem weiteren Publikum einzelne Fragen der etymologischen Forschung zu behandeln, so im März 1930 in Stockholm und Upsala, zu Pfingsten 1930 in Breslau, am 17. Januar 1931 an der Sorbonne. Der vorliegende Aufsatz sucht in einer Auswahl das Wesentlichste dieser verschiedenen Vorträge zusammenzufassen.

cotus — haricot: par le changement ordinaire de l' *f* en *h'*. Man sieht, daß diese Art zu etymologisieren sich auszeichnet durch die Naivität, mit der nötige Zwischenstufen konstruiert werden. Laute verschwinden, Suffixe wachsen an . . . Man versteht, daß die Zeitgenossen den Eindruck hatten, es werden ihnen hier Taschenspielerkünste dargeboten. Was hier fehlte, konnte erst hereingebracht werden, als Friedrich Diez durch Vergleichung die Grundzüge der lautlichen Entwicklung der romanischen Sprachen festgelegt hatte. Erst seit Diez sprechen wir bekanntlich von einer romanischen Sprachwissenschaft, können wir von einer wissenschaftlich betriebenen etymologischen Forschung sprechen. Was ihn am meisten von seinen Vorgängern scheidet, das ist die Grundlage der Laut- und Formenlehre. Nur was vor deren Forum Bestand hat, kann seit Diez Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben. Allerdings ist die Einschätzung der lautlichen Entwicklungstendenzen für die Beurteilung der etymologischen Zusammenhänge nicht immer dieselbe geblieben. Neue Anforderungen sind erwachsen, welche ihren Platz neben den lautlichen Kriterien gefordert haben. Von ihnen wird fernerhin noch die Rede sein. Diese auf Diez folgende methodische Erneuerung der Wissenschaft hat da und dort den Eindruck entstehen lassen, als ob nun die Kenntnis der lautlichen Entwicklungstendenzen für den Etymologen nicht mehr nötig sei. Das hängt damit zusammen, daß gewisse führende Forscher, wie z. B. Gilliéron, im Verlauf ihrer Arbeiten dazu kamen, die Autochtonie der Mundarten in Zweifel zu ziehen. Die Entwicklung der Forschung, die heute einigermaßen zu überblicken ist, zeigt aber deutlich, daß Arbeiten wie die Gilliérons nur dazu führen, die Vorgänge der lautlichen Verschiebungen viel genauer in ihrer ganzen Differenziertheit und Verästelung zu erkennen, nicht aber ihre Grundtendenz zu leugnen. Gilliéron selbst hat über den Lautgesetzglauben gehöhnt; in der Praxis hat er sich aber doch stets an sie gehalten. Er konnte sich nur deswegen so souverän über das Lautgesetz erheben, weil er praktisch eine unglaubliche Sicherheit in seiner Anwendung und eine ganz einzigartige Kenntnis der so reich differenzierten galloromanischen Idiome besaß. — Auch heute noch kann eine etymologische Verbindung nur dann als gesichert gelten, wenn die lautliche Entwicklung übereinstimmt mit den in der ganzen Sprache geltenden Tendenzen, oder wenn Abweichungen davon verständlich gemacht werden können.

Als Beispiel hierfür möchte ich ein Wort anführen, dessen bisherige etymologische Verknüpfung sich unmittelbar aufdrängt, dessen lautliche Form aber ein schroffes Veto einlegt gegen die allgemein geltende Auffassung. Es handelt sich um das Verbum *fesser*. Jedermann verbindet dieses mit dem Substantiv *fesse*. Mir selber sind Zweifel daran erst aufgestiegen, als ich die Dialektformen von *fesser* verglichen habe. Da habe ich festgestellt, daß einzelne Dialekte nicht *fesser*, sondern *fessier* sagen. Diese Endung *-ier* kann bekanntlich nur unter dem Einfluß eines Palatals entstehen (Beispiel altfranz. *mangier* 'manger'); sie hat sich in einigen Gegenden, wie z. B. im Normannischen und im Lothringischen bis heute gehalten (heute noch *mangier*), während die Schriftsprache zu *-er* zurückgekehrt ist. Nun sind es gerade diese Mundarten, die nicht *fesser*, sondern *fessier* sagen. Daraus geht hervor, daß der Stamm dieses Verbums auf einen palatalen Laut aus-

gehen mußte, z. B. ein *c* oder ein *i*. *Fesse* aber geht sicher auf lat. *fissa* 'gespalten' zurück, ist also nicht die Grundlage von *fess(i)er*. Wir müssen daher anderswo suchen. Nun besaß das Altfranzösische noch ein zweites Substantiv *fesse* 'branche d'osier servant de lien'; dieses geht natürlich auf lateinisch *fascia* zurück. Wir sehen den Stamm dieses Substantivs auf *-ci-* auslauten, und diese palatale Gruppe erklärt das *-ie-* des Verbums. *Fesser* kommt also von *fesse* < *fascia*. *Fesser* ist gebildet wie *fouetter* zu *fouet*, wie *gauler* zu *gaule*. Auf diese Weise rückt der *père fessard* dem *père fouettard* um einen Verwandtschaftsgrad näher.

Diese neue etymologische Verknüpfung hat sicher für einen Franzosen etwas Anstößiges. Für ihn gehört zweifellos *fesser* zu *fesse* (< *fissa*), bedeutet doch das Verbum 'donner des coups sur les fesses'. Dagegen kommt alle Gelehrtenweisheit nicht auf. Was ist denn hier vor sich gegangen? Einfach folgendes: *fesse* 'branche' hat sich nur spärlich und in speziellen Bedeutungen gehalten; die Schriftsprache hat es ganz fallen lassen. Als einmal *fesse* verschwunden war, fand sich *fesser* ganz ohne Familie. Die Sprache aber besaß ein anderes *fesse* (< *fissa*), dem das verwaiste *fesser* nun sofort angegliedert wurde. Als Gegenleistung für diese Aufnahme hat aber *fesse* von *fesser* verlangt, daß es sich völlig anpasse. Das ist geschehen, heute erweckt das Verbum die Vorstellung des Körperteils, auf den man die Schläge niedersausen läßt; früher hatte man das Bild des zum Schlagen benutzten Werkzeuges, der Rute, vor den Augen.[1] So färbt das neue Milieu sogar auf die Semantik des Verbums ab, gleich wie gewisse Tiere in einer neuen Umgebung ihre Farbe wechseln. Diese Art Entgleisung nennt man Volksetymologie. Sie ist die Wirkung des Kontakts mit anderen Wörtern, die Auswirkung des Wortmilieus.

Diese Volksetymologie ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem, was ich die innere Etymologie nennen möchte, im Gegensatz zur äußeren Etymologie. Diese letztere hat durch das Studium der Laute und Formen gezeigt, daß der Ausgangspunkt von *fesser* bei *fesse* (< *fascia*) liegt. Die innere Etymologie aber studiert das Leben der Wörter, die Stelle, die sie im Ganzen der Sprache einnehmen; sie verfolgt ihre Verschiebungen, ihre allmähliche semantische Umdeutung, den Einfluß anderer Wörter, in deren lautliche oder semantische Nähe sie rücken. Beide Teile zusammen erst ergeben ein Bild der wirklichen Vorgänge.

Nicht minder wichtig als das Studium des Wortmilieus ist das des gesellschaftlichen Milieus. Die Menschengruppe oder die soziale Schicht, der ein Wort entstammt, drückt diesem oft ein ganz bestimmtes Siegel auf. Das möchte ich an einem Wort aufzeigen, das an und für sich völlig problemlos und uninteressant zu sein scheint, an französisch *enthousiasme*, deutsch *Enthusiasmus*. Sie sind entlehnt aus griechisch *ἐνθουσιασμός*, sind beide im XVI. Jahrh. aufgenommen, bedeuten beide dasselbe. Wir erblicken in ihnen ein Beispiel jener Anleihen, welche die modernen Sprachen parallel zueinander bei den alten Sprachen gemacht haben. Erst wenn wir den Sprachgebrauch des XVI. Jahrh. genau analysieren, wenn wir den stilistisch-semantischen Nüancen nachgehen, entdecken wir, daß diese beiden Entlehnungen völlig verschiedener Natur sind. In Deutschland sind es die Refor-

---

1) In dem französisch gehaltenen Vortrag ließ sich dies leichter in die prägnante Form fassen: *autrefois on fessait avec des fesses, aujord'hui on fesse les fesses.*

matoren, welche das Wort aufnehmen; sie brauchen es im Sinne von 'religiöser Schwärmerei, frommer Verzückung'. In Frankreich ist es ein Wort der leichtbeflügelten Dichter; für Ronsard, seine Freunde und seine Nachfolger ist *enthousiasme* 'dichterische Inspiration'. Die beiden Wörter stammen also aus zwei völlig verschiedenen Sphären. Das bleibt auch längere Zeit so. Dann aber bemächtigt sich die Allgemeinheit der beiden Wörter als eines willkommenen Superlativs, und sie werden in beiden Sprachen nach und nach ihrer hohen Bedeutung entkleidet, sie bezahlen ihre Aufnahme in die Sprache des Volksganzen mit dem Preis ihrer semantischen Entwertung und Vulgarisierung. Die sprachliche Erosion trägt den zu weit in die Wolken ragenden Teil ihrer Semantik allmählich ab, sie trägt ab, was in den beiden Sprachen verschieden war. Was übrig bleibt, ist im Deutschen wie im Französischen dasselbe; es verrät nichts mehr von der ursprünglich grundlegenden Verschiedenheit der beiden Wörter.

Das Wort *enthousiasme* zeigt uns gleich schon die große Bedeutung redegewaltiger Dichter und Denker für die Ausgestaltung des Wortschatzes ihrer Sprache. Leider haben wir, im Französischen wenigstens, fast gar keine Monographien, die uns einen Einblick gäben in die Gesamtheit dessen, was ein großer Schriftsteller für seine Sprache bedeuten kann.

Die Tatsache, daß das Deutsche *Enthusiasmus* aufnimmt, um die religiöse Schwärmerei zu bezeichnen, das Französische aber als Ausdruck für 'dichterische Inspiration', ist auch vom Standpunkt der vergleichenden Kulturgeschichte aus nicht uninteressant. Und in der Tat ist es heute eine Binsenwahrheit, daß nur in engstem Zusammenhang mit der Erforschung der Kultur eines Volkes die Etymologie hoffen darf, ihre schwere Aufgabe zu erfüllen. Ich kann wohl darauf verzichten, Beispiele vorzulegen dafür, daß genaue Kenntnis der Rechtsgeschichte, der Religionsgeschichte, der Handelsbeziehungen eines Volkes unerläßlich ist für das Studium seines Wortschatzes. Ich kann es mir aber nicht versagen, wiederum einiger Wörter kurz Erwähnung zu tun, deren Herkunft keinerlei Problem zu bieten scheint, deren Geschichte aber bei genauem Zusehen erst in ihr eigenes Licht gerückt wird. Das erste ist *faïence*. Zweifellos geht *faïence* zurück auf den Namen der italienischen Stadt *Faenza*, die schon im ausgehenden Mittelalter durch ihre Majolikafabrikation berühmt war. Wir treffen denn auch schon im XVI. Jahrh. französische Autoren, welche von der *vaisselle de faenze* berichten. Die Frage, warum das XVII. Jahrh. nun *vaisselle de faïence* sagt, hat Brüch zu lösen versucht; er meint *faenze* sei nach *Mayence* umgebildet worden infolge der sonstigen lautlichen Ähnlichkeit der beiden Wörter und weil das bedeutungsverwandte *maiolique* auch ein *i* aufweise. Diese gewundene lautliche Erklärung wird sich kaum aufrecht halten lassen gegenüber folgenden Überlegungen: in der Provence liegt ein kleines Städtchen namens *Fayence*. Als unter dem Namen *vaisselle de Faenze* die italienischen Majolikaarbeiten in immer wachsenden Mengen Eingang in Frankreich fanden, da kam offenbar ein findiger Kopf unter den Einwohnern des französischen *Fayence* auf die Idee, sich die Namensähnlichkeit zunutze zu machen. Er begann eine Imitation der italienischen Majolika zu fabrizieren und in Handel zu bringen und niemand konnte

es ihm verwehren, diese *vaisselle de Fayence* zu nennen. Es war ja nicht einmal eine offenbare Unwahrheit damit verbunden. Und der Durchschnittskäufer von damals wird die kleine Firmenänderung so wenig bemerkt haben wie die Unechtheit des Fabrikats. Der Erfolg war derart, daß *Fayence* in der Provence heute noch *faïence* herstellt, und daß der modifizierte Name allein sich gehalten hat. So führt uns das kleine unscheinbare lautliche Problem auf einmal mitten hinein in den großen Konkurrenzkampf von Handel und Gewerbe, dessen Methoden nicht das XX. Jahrh. haben abwarten müssen, um auf die raffiniertesten Tricks zu verfallen.

Das andere Wort ist *cercueil*, der Sarg. Man hat dieses Wort mit lat. *sarcophagus* zusammengestellt und hat sich mit Erfolg gemüht, die nicht ganz einfache lautliche und morphologische Entwicklung des Wortes zu verstehen. Daß die beiden Wörter zusammengehören, wird heute niemand bezweifeln wollen. *Wie* sie aber zusammenhängen, das ist eine andere Frage, eine Frage, an der doch die Beurteilung des französischen Wortes im wesentlichen hängt. Wenn wir uns nämlich umsehen nach den anderen romanischen Ländern, so erkennen wir, daß einzig Nordfrankreich *sarcophagus* kennt. Dem Provenzalischen und den anderen romanischen Sprachen ist *s.* völlig unbekannt. Sie haben andere lateinische Ausdrücke, die größtenteils schon bei den Römern den Sarg bezeichneten, wie *vascellum, locellus, arca, capsa.* Wohl aber findet franz. *cercueil* unmittelbaren Anschluß an mndl. *sarc*, deutsch *sarg.* Das erweist deutlich die lexikalische Zusammengehörigkeit des französischen Wortgebietes mit dem germanischen. Und nun erinnern wir uns, daß Kluge auch für andere Wörter der Kirchensprache ähnliche Zusammenhänge nachgewiesen hat. Er hat z. B. gezeigt, daß das *m* von franz. *samedi* (pr. *sapte*), dt. *samstag* seine Erklärung in dem griech. *σάμβατον* findet und eine Spur darstellt jener ersten Christianisierungswelle, die von Griechenland über Pannonien nach Süddeutschland gelangt ist und von da noch Nordfrankreich erreicht hat. Es erscheint als höchst wahrscheinlich, daß auch deutsch *sarg*, franz. *cercueil* diesen Weg gegangen sind, daß sie also letzten Endes nicht lat. *sarcophagus*, sondern gr. *σαρκόφαγος* darstellen.

Wir sehen hier, wie die Geschichte der Christianisierung sich mit der Wortgeographie verbindet, um die Herkunft von *cercueil* aufzuhellen. Die geographische Ausdehnung eines Wortes ist in der Tat eines der allerwichtigsten methodischen Hilfsmittel für die etymologische Forschung. Schon seit jeher hatte man auf diese Verhältnisse geachtet und hatte z. B. ein germanisches Wort, das nur in der Normandie lebt, im Altnordischen zu verankern versucht, eines, das nur in Südfrankreich Kurs hat, im Gotischen usf. In seiner ganzen Konsequenz durchdacht und zu einer scharfen Waffe ausgebildet wurde dieses Instrument erst durch Gillierons und seiner Schüler sprachgeographische Studien. Ich möchte nur durch zwei Beispiele illustrieren, wie auch auf diesem Wege eine Präzisierung und Nuancierung bisheriger Resultate erreicht werden kann.

Man hat bisher noch kaum darauf aufmerksam gemacht, daß eine große Anzahl arabischer Wörter in zwei deutlich unterschiedenen Formen in den romanischen Sprachen weiterleben. So haben wir z. B.

portug.	*armazém*	aber franz.	*magasin*	
span.	*almacén*	ital.	*maggazino*	< ar. *maḫazin*
katal.	*almazèm*	katal.	*magatzem*	

Wir sehen deutlich die iberoromanischen Formen sich abheben von den anderen durch den angewachsenen arabischen Artikel und durch die starke lautliche Konzentration des Wortes. Die östliche Gruppe kann ebensowenig von der westlichen abhängig sein wie umgekehrt. Die östliche Gruppe taucht auch recht spät auf, erst im XIII. Jahrh. Die geographischen und historischen Verhältnisse lehren uns also, daß arab. *maḫazin* zweimal in die romanischen Idiome übergegangen ist, ein erstes Mal auf der Pyrenäenhalbinsel infolge der dortigen Symbiose von Mauren und Christen, ein zweites Mal durch die regen Handelsbeziehungen der muselmanischen Länder mit den christlichen Handelsstädten im westlichen Mittelmeerbecken. In der Tat finden wir *magazzenum* zuerst in Urkunden aus Marseille als Bezeichnung der Warenlager, welche die Kaufleute dieser Stadt in Nordafrika zu unterhalten das Recht hatten. Interessant ist dabei die Stellung des Katalanischen, das sowohl zum Iberoromanischen gehört als auch zu den Randländern des Mittelmeers und wo sich daher die beiden Typen überschneiden.

Oder, arab. *maṭraḥ* 'Art Kissen' zeigt folgende zwei Reihen:

portug.	*almadraque*	ital.	*materasso*
span.	*almadraque*	franz.	*materas, -las*
akatal.	*almatrach*	aprov.	*matalas*
aprov.	*almatrac*	katal.	*matalaf*

Wieder sehen wir deutlich die lautliche Scheidung (*t—r*) und die morphologische (*al-*). Ja, hier tritt noch eine semantische Differenzierung dazu: die erste Serie bezeichnet eine Art Kissen, die zweite eine Matratze. Und wieder dieselbe Zwitterstellung des Katalanischen, die sich diesmal sogar auf das Provenzalische ausdehnt. Wiederum das relativ späte Auftreten der östlichen Serie. Alles das weist darauf hin, daß diese nicht aus Spanien bezogen ist. Es handelt sich vielmehr wiederum um eine Doppelentlehnung. Franz. *matelas* usf. sind aus dem Orient direkt nach Westeuropa gelangt.

Und ähnlich stehen sich gegenüber einerseits

span.	*azúcar*	anderseits	ital.	*zucchero*
portug.	*assucar*		franz.	*sucre*
			katal.	*sucre*

Wenn wir die Geschichte dieser Kulturpflanze zu Hilfe rufen, so erfahren wir, daß in der Tat die Araber an zwei Stellen sich bemüht haben, das Zuckerrohr anzubauen, in Andalusien und in Sizilien. Die Anstrengungen, welche noch die normannischen und staufischen Herrscher auf der Insel machten, um die Pflanze einzubürgern, sind uns vielfach bezeugt. Diese beiden Anbaugebiete, Andalusien und Sizilien, haben das arabische Wort, jedes in seiner Form, den nördlich angrenzenden romanischen Idiomen weitergegeben, daher die beiden Serien. Und es wundert uns auch nicht, daß diesmal das Katalanische mit dem Italienischen zusammenmarschiert, darin drückt sich nur die jahrhundertelange politische Zusammengehörigkeit Siziliens und Kataloniens aus.

Eine ähnliche Differenzierung konstatieren wir bei einer großen Anzahl anderer romanischer Entlehnungen aus dem Arabischen, und stets bietet sich das gleiche Bild. So zeichnen sich deutlich mehrere Stränge ab von sprachlichem und kulturellem Einfluß der Araber, und es lassen sich eine Reihe von Kriterien gewinnen für die Bestimmung des Weges, auf dem arabische Wörter in die romanischen Sprachen eingedrungen sind. Diese sprachgeographische Betrachtung wird uns davor bewahren, wie es so oft geschieht, eine arabische Entlehnung immer gleich den Spaniern zuzuschieben.[1])

Oft wird die Wortgeographie geradezu ausschlaggebend, sei es im negativen, sei es im positiven Sinne. So besteht im Lyonesischen ein Substantiv *faramã* 'Vagabund', das von ML. auf mhd. *farand man* zurückgeführt wird. Im Mittelhochdeutschen lautet aber die Form *varnder man*; zweifellos ist mhd. ein Versehen; es sollte angelsächsisch heißen; dort heißt der Ausdruck tatsächlich so. Da legt nun aber die Geographie ein unumstößliches Veto ein. Sie heißt uns anderswo suchen. Nun gibt es in der Tat in den Leges Burgundionum ein *faramannus* 'gemeiner Mann aus dem Volke', und es kann kein Zweifel sein, daß wir in dieser oberflächlichen Latinisierung eines burgundischen Wortes den Ahnherrn unseres *faramã* zu sehen haben. Dabei lasse ich es dahingestellt, ob im ersten Teil des Wortes *fara* 'die Sippe' oder das Verbum *faran* stecke. Auf jeden Fall wird die kärgliche Reihe sicher burgundischer Relikte dadurch wieder um ein wertvolles Beispiel vermehrt.

Umgekehrt weist die Wortgeographie für franz. *blasé* den Weg zur richtigen Lösung. Die verschiedenen gemachten Vorschläge schießen alle am Ziel vorbei, weil sie weder die älteste Bedeutung des Wortes beachten, noch seine Verbreitung. *Blasé* taucht erst im XVII. Jahrh. auf und bezeichnet bis ins XVIII. Jahrh. ausschließlich die Wirkung des übermäßigen Alkoholgenusses auf den menschlichen Körper, sei es die Aufgedunsenheit des Gesichtes, sei es die Abstumpfung und Abnutzung der nach immer stärkeren Potenzen verlangenden Nerven. Das stimmt nun genau zur Bedeutung, die *blasé* in den nördlichen Mundarten hat, wo man es definiert „homme dont la figure, d'une bouffissure moite, accuse l'abus des liqueurs fortes'. Das Flandrische ist die einzige Mundart, die das Wort außerhalb der Schriftsprache besitzt, und zwar genau in der Grundbedeutung des Schriftfranzösischen. Daher liegt es nahe, im Norden zu suchen, und in der Tat gibt es ein niederländisches *blasen* 'aufblasen', das semantisch ausgezeichnet paßt.

An diesem Beispiel sehen wir auch ein weiteres, nämlich wie unumgänglich es ist, sich über die genaue Bedeutung des Wortes Auskunft zu verschaffen. Diese Kenntnis der Bedeutung, die mit aller Schärfe erfaßt werden muß, bereitet keine großen Schwierigkeiten, wenn es sich um Begriffe handelt, wie Verwandtschaftsnamen, Körperteile, Monatsnamen usf. Sie wird schon schwieriger bei Gegenständen, die an und für sich einfach sind, wie z. B. der Regenbogen, die aber die

---

1) Im einzelnen wird das eine zusammenfassende Arbeit erweisen, die sich in Vorbereitung befindet. Meine Resultate scheinen sich auf ähnlicher Linie zu bewegen wie gewisse Gedankengänge von Battisti (in seiner Studie über *cotone*), mit denen ich erst nach Abschluß meiner diesbezüglichen Forschungen bekannt wurde.

Volksphantasie nach den verschiedensten Richtungen angeregt hat. Denn nicht auf die Einfachheit oder Kompliziertheit des Dinges kommt es an, sondern auf die Art und Weise, wie sich das Ding im Geist des Menschen spiegelt. In einem der reizvollsten Bücher, die in den letzten zehn Jahren in der romanischen Sprachwissenschaft publiziert worden sind, untersucht Bertoldi die Namen der Herbstzeitlose. Schier unerschöpflich ist die Fülle der Namen, in denen sich die ungewohnte Lebensweise dieser Pflanze, ihre wirklichen und die ihr angedichteten Eigenschaften spiegeln, all der Aberglaube, der an sie anknüpft, ihre Verwendung als Giftträger zum Vertilgen der Wölfe und als Spielzeug der bedürfnislosen Hirtenknaben. Der ganze Reichtum des ländlichen Lebens rauscht an uns vorbei bei der Lektüre dieses ebenso poetisch als wissenschaftlich exakt geschriebenen Buches.

Gerade da beginnt aber für die meisten von uns Stadtmenschen die Schwierigkeit. Schon wo es sich um die einfachsten Hantierungen der Landarbeit handelt, versagen neun Zehntel von uns. Daran ist ja das unheimlich hohe Maß schuld, in dem die heutige Menschheit den natürlichen Lebensgrundlagen abgewandt lebt. Ich muß gestehen, daß ich bei dem Ringen um meine Darstellung des gesamten galloromanischen Sprachschatzes schon längstens die Waffen hätte strecken müssen, wenn ich nicht auf dem Lande aufgewachsen und von Jugend auf mit allen ländlichen Arbeiten vertraut wäre. Aber auch wenn wir von dem absehen, so bleibt doch noch die endlose Menge spezieller Techniken der modernen Zeit wie der Vergangenheit, zu deren Erforschung es notwendig ist, zuerst noch sich mit den Dingen bekannt zu machen. Wer sich zum Ziele gesetzt hat, den Wortschatz eines Volkes zu durchforschen, der muß auch dessen gesamtes Leben studieren, seine Arbeitsmethoden, seine Werkzeuge, seine religiösen und ethischen Anschauungen, seine Sitten und Gebräuche, die Kleider und ihre modischen Abwandlungen. Man wird nun allerdings einwenden, das sei vielleicht für die Durchforschung des der Allgemeinheit angehörenden Sprachschatzes nicht so wichtig. Diese Auffassung wäre schon deswegen unrichtig, weil alles, was in der Sprache vorgeht, der gleichen Würde teilhaftig ist, und weil die Zahl der allen Menschen gemeinsamen Anschauungen und Wörter erstaunlich gering ist. Sie würde aber auch übersehen, daß es zwischen Allgemeinsprache und Berufs- oder Gruppensprachen beständig hin und her wogt. Bald bilden diese den letzten Zufluchtsort für ein aussterbendes Wort, vgl. etwa franz. *geindre* 'Bäckerjunge' < *junior*. Bald wiederum gehen umgekehrt aus den Berufssprachen Wortelemente über in die Sprache des Volksganzen. Ich erinnere nur an das Verbum *habiller*. *Habiller* bedeutete im afr. 'herrichten'. Es lebt so in einer großen Anzahl von speziellen technologischen Bedeutungen. Für die Gärtner ist es 'einen Baum zurechtstutzen, der versetzt werden soll', für den Bauern 'im Frühling eine Wiese von allerlei Unrat säubern' oder auch 'den Hanf ein erstes Mal hecheln'; im Munde des Fuhrmanns bedeutet es 'das Pferd schirren', der Metzger meint 'ausweiden', der Tierarzt 'kastrieren', der Gerber 'die Haut vorbereiten, die in die Lohe gelegt werden sollte'; spricht der Mechaniker das Verbum aus, so bezeichnet es das richtige Zusammensetzen all der Räder und Gewichte der Uhr, der Müller verband damit die Vorstellung des Überspannens der Windmühlenflügel mit Leinwand,

für den Flößer war *habiller* 'ein Floß richtig zusammenkoppeln'; der Töpfer endlich verstand unter *habiller* das Anbringen von Henkeln und Füßen an die irdenen Gefäße und damit die Krönung seines Werkes. So war das Verbum semantisch auseinandergespellt in eine Menge spezieller Bedeutungen und keiner von all den werktätigen Männern hätte den anderen verstanden; es lebte in einer großen Zahl von Berufssprachen, aber nur wenig in der Gemeinsprache. Nun gab es aber noch eine weitere Spezialbedeutung, die wir noch nicht erwähnt haben. Das war 'ausrüsten für den Kampf'. Aus ihm entwickelt sich nun auf einmal gegen 1500 die allgemeine Bedeutung 'bekleiden', und in dieser Bedeutung tritt nun das Verbum in die Allgemeinsprache ein und erobert sich sehr rasch seinen Platz. Damit hat es an einer Stelle seine engen Fesseln gesprengt und erhebt sich nun frei. Es ist, wie wenn aus einem niederen Busch mit vielen bescheidenen kleinen Zweigen, plötzlich ein mächtiger Leitast emporschießt, der nun alle anderen überschattet.

Wie oft bleibt uns der Ursprung eines Wortes dunkel bis wir endlich erkennen, in welchem sozialen und beruflichen Milieu es seinen Ausgangspunkt hat. Wie oft verbauen die unpräzisen Angaben der Wörterbücher einem den Zugang zur richtigen Lösung. So ist es mir z. T. mit dem Worte *débiter* gegangen, das mich lange Zeit verfolgt hatte. Vom Dictionnaire Général wird dasselbe definiert:

1. vendre au détail,
2. découper par morceaux, pour un usage déterminé.

D. h. die Bedeutung, welche das Wort in der Allgemeinsprache hat, wird ohne weiteres für die ältere gehalten und an den Anfang gestellt. Dem entspricht auch die Etymologie, über die sich A. Thomas folgendermaßen äußert: il est probable que le mot est dérivé du lt. debitum 'chose due', mais le rapport de sens est obscur. Damit übernimmt er eine Verlegenheitshypothese des XVIII. Jahrh. Wenn man nun das gesamte vorliegende Material sichtet, so erkennt man bald, daß die zweite Bedeutung 100 Jahre vor der ersten auftritt, also die ältere ist. 'Im Detail verkaufen' ist hervorgegangen aus 'in Stücke zerschneiden'. Und auch diese Definition 'découper par morceaux' entpuppt sich bei näherem Zusehen als zu farblos. Die wirkliche Bedeutung ist mir aufgegangen durch das Studium der prachtvollen Stiche, welche, in 11 Bände vereinigt, die Encyclopédie begleiten. Da wird die Tätigkeit des 'débiter' durch eine besondere Abbildung erläutert. Ein Baumstamm ist in der Höhe von etwa 2 m über dem Boden befestigt; zwei Arbeiter, einer über dem Baum, einer darunterstehend, sägen *der Länge* nach, mit einer langen Säge aus dem rohen Baum den Balken heraus. Sobald ich diese Abbildung erblickt hatte, wurde mir der Ursprung des Wortes klar. Franz. *bitte* ist der Name des Querbalkens am Schiff; *débiter* bedeutet also, genau entsprechend jener Abbildung, den Balken heraussägen; es erklärt sich gleich wie franz. *ébaucher* zu germ. *balko*. Und die spätere Bedeutung 'im Detail verkaufen' ist eine sich leicht ergebende sekundäre Verwendung, die sich aber im Sprachbewußtsein der Allgemeinheit mit anderer Kraft einprägen konnte, als die technologische Bedeutung.

So wäre die Lösung der Frage ohne den von Diderots Riesenwerk aufgestellten Wegweiser nicht möglich gewesen. Erforschung der Sprache und Erforschung der Dinge müssen Hand in Hand gehen.

Wir sehen, welch grundlegende Bedeutung die Kenntnis der Sachen für die etymologische Forschung hat. Wer sich nicht die Mühe nehmen mag, sich ein klares Bild von den Dingen zu machen, der tappt in die schwersten Irrtümer hinein; ja, es scheint mir, er beraube sich freiwillig einer der köstlichsten Früchte seiner Bemühungen, nämlich der Erkenntnis jenes Punktes, wo in der Sprache Außen- und Innenwelt zusammenschlagen.

An *débiter* u. a. haben wir erkannt, wie schwierig es manchmal ist, den genauen Sinn der Wörter aus den sprachlichen Urkunden herauszuschälen, und welche Irrwege die Forschung infolge ungenauer Erfassung des Sinnes und der Gebrauchssphäre gehen mußte. Diese Gefahr der semantischen Ungenauigkeit droht aber auch dort, wo man Schwierigkeiten gar nicht mehr vermuten sollte. Zu leicht wird übersehen, daß die Etymologie all den Nuancen folgen muß, welche ein Wort im Laufe der Geschichte und in den verschiedenen Landschaften annimmt. In dieser Beziehung ist manchmal die Prägnanz des Meyer-Lübkeschen Wörterbuches, dessen große Verdienste ich im übrigen der letzte wäre, antasten zu wollen, geradezu irreführend.

Nehmen wir z. B. den Artikel *ferire*, der bei M.-L. lautet: lat. *ferire* 'schlagen', daraus ait. *fiedere*, log. *ferrere*, franz. *férir*, prov. *ferir*, span. *herir*, portug. *ferir*.

Dieser Artikel ist nun semantisch richtig für das Lateinische und das Galloromanische, nicht aber für das Iberoromanische, denn hier bedeutet das Verbum 'verwunden'. Und diese neue Bedeutung lebt auch in anderen romanischen Ländern, in ital. *ferire*, in altsard. *ferre*, in katal. *ferir*. Es handelt sich also um eine schon in lateinischer Zeit neu erworbene Bedeutung. Und da erheben sich zwei Fragen: 1. welches sind die Nachfolger von *ferire* in der Bedeutung 'schlagen'; 2. welches ist das durch *ferire* aus der Bedeutung 'verwunden' verdrängte Verbum? Die Nachfolger sind *battuere* und *percutere*, eig. 'klopfen'. Das Verbum, welches durch *ferire* aus der Bedeutung 'verwunden' verdrängt worden ist, ist *vulnerare*. Dieses ist in der Tat im Romanischen nirgends erhalten, ein neuer Beweis, daß *ferire* noch in späterer lateinischer Zeit dafür eingetreten ist, sagen wir, im V. Jahrhundert. Nun haben wir gesehen, daß im Galloromanischen die neue Bedeutung 'verwunden' nicht mehr eingedrungen ist. Das veranlaßt uns wiederum zu fragen, wieso hier im Galloromanischen und nur hier 'schlagen, einen Streit führen' als einzige Bedeutung erhalten blieb. Der Grund dazu ist wohl wesentlich in dem Umstand zu suchen, daß 'verwunden' vor allem ein Ausdruck der Militärsprache ist. Für diese aber waren nun die eingebrochenen Germanen maßgebend, weit mehr maßgebend auch als in den anderen romanischen Ländern. Sie brachten nun die neuen Wörter *navrer* < *narwa* und *blesser* < *blettian*. Das erste bezeichnete die Schnittwunde, das zweite die Quetschwunde. So sehen wir, daß wir räumlich und zeitlich weit ausgreifen müssen, um den sprachlichen Vorgängen auf den Grund zu gehen, daß wir dafür aber auch einen tiefen Blick tun dürfen in das Hin und Her, das in der Sprache stets wogt. Vor allem müssen wir unseren Blick stets wieder richten auf die Symbiose der Wörter. Die Wörter leben nicht einfach jedes sein Einzeldasein dahin. Die kleinste Veränderung, die geringste Neuerung in der Abschattierung der Bedeutung hat sofort ihre Wirkung auf die daneben lebenden Wörter.

Wer die Etymologie eines Wortes schreiben will, darf sich nicht damit begnügen, den Schwund einer Bedeutung oder die Angliederung einer neuen Bedeutung zu konstatieren. Er muß darüber hinaus fragen: welches Wort ist der glückliche Konkurrent, der die verlorene Bedeutung für sich beansprucht, oder welchem anderen Wort hat es die neue Bedeutung abgejagt. Die genaue Erfassung der Semantik und der ganzen Umwelt eines Wortes ist dabei erste Erfordernis. Sie ist so wichtig, wie die Aufhellung der lautlichen und morphologischen Verhältnisse, und spätere Geschlechter werden sicherlich über die Vernachlässigung der semantischen Seite und des Studiums der ganzen Vitalität eines Wortes ebenso lächeln wie wir heute über die naive Art der Lautbetrachtung von seiten von Ménage.

Die vorigen Beispiele haben uns gezeigt, in welchem Maße die Wörter miteinander zusammenhängen, wie die geringste Modifikation eines Wortes seine Nachbarn in Mitleidenschaft zieht. Man könnte sagen, der horror vacui herrsche in der Sprache so gut wie in der Atmosphäre. Ein Wort stürzt nach in den Raum, der droht leer zu werden, und dadurch erlebt es eine Bedeutungserweiterung. Oft sind aber alte und neue Bedeutung schwer miteinander vereinbar. Die neue Bedeutung läßt das Wort nicht mehr los, und so muß sich die Sprache einen neuen Ausdruck schaffen für die ältere Bedeutung. Oft geht sie dabei vor wie jemand, der neue Anleihen macht um seine alten Schulden zu bezahlen. Aber dieses System hat seine Grenzen, in der Sprache wie im Geldverkehr. Ich möchte daher noch an einem Beispiel zeigen, wie die Sprache sich in solchen Fällen verhält:

Lat. *edere* 'essen' befand sich aus zwei Gründen in einer geschwächten Position: einmal wegen seiner fast körperlos gewordenen Formen und sodann, weil einzelne seiner Formen lautlich mit denen von *esse* fast ganz übereinstimmten. Kein Wunder also, wenn die spätere Latinität gerne einen Ersatz dafür sucht. Dafür lagen nun zunächst die Verba *comedere*, eigentlich 'aufessen', *manducare* 'kauen' (bzw. dessen Simplex *mandere*) und *pappare*, das sich durch seine Reduplikation schon als Wort der Kinderstube erweist. Von diesen Wörtern mußte sicher *comedere* als das weniger vulgäre empfunden werden, schon weil es mit *edere* zusammenhing. Von den romanischen Sprachen setzen das Spanische und Portugiesische *comedere* fort, während die anderen, Frankreich, Italien und Rumänien sich für *manducare* entschieden haben. Das stimmt vortrefflich zu dem, was wir auch sonst über den etwas vornehmeren und konservativeren Charakter des iberischen Lateins wissen, dem die von Rom propagierten Neuerungen leicht allzu plebejisch schienen. Nun möchten wir aber nicht nur geographisch und sozial das Eindringen von *manducare* an die Stelle von *edere* präzisieren, sondern auch chronologisch-historisch. Einen terminus a quo hierfür liefern uns nicht nur die vorher erwähnten Texte, sondern auch folgende Überlegung: sobald einmal *manducare* definitiv das einzige Normalwort für essen geworden war, mußte ihm in der Bedeutung 'kauen' ein Nachfolger gegeben werden. Dieser Ersatz ist bekanntlich *masticare* (zu griech. *μαστάζω*). Dieses *masticare* ist nun nicht vor dem Jahre 300 belegt, so daß wohl zu jener Zeit etwa *manducare* endgültig in die Bedeutung 'essen' hinübergeglitten sein wird.[1])

---

1) Eine detaillierte Darstellung dieser Verschiebungen wird in nächster Zeit eine Leipziger Dissertation bringen.

Diese Gruppen von Verben sind auch durch ihre semantische Entwicklung Zeugen des allgemeinen Niedergangs der Kultur in der Zeit des späteren Kaiserreichs. Das Leben war härter, unsicherer geworden; dem entspricht die Bevorzugung kräftigerer oder gar grober Ausdrücke. So verzichtet man u. a. auch auf das klassisch-lateinische *sumere* 'nehmen'. Man ersetzt es durch Verben, deren Bedeutung 'ergreifen, packen, wegnehmen' oder gar 'plündern' ist: die Nachfolger von *sumere* sind *prehendere, tollere, piliare*. Ihrerseits hätten diese Verben Lücken zurückgelassen, wenn nicht die eindringenden Germanen diese wiederum ausgefüllt hätten. Wie bei 'verwunden' haben auch hier die germanischen Idiome die nötigen Ersatzverben geliefert, so *sazian, rapon, gripan*. Dieser massenhafte Untergang von lateinischen Normalwörtern in der späten Kaiserzeit und ihr Ersatz durch immer ausdruckskräftigere, rohere Wörter ist ein getreues Spiegelbild des Niedergangs der Kultur in jener Zeit. Darüber ließe sich ein ganzes Buch schreiben.

Diese Beispiele zeigen uns auch, wie die etymologische Forschung sich nicht beruhigen darf, bevor sie festgestellt hat, warum ein Wort in eine gewisse semantische Stellung einrückt, wann, von wo die Bewegung ausgeht und was für Folgen sie nach sich zieht. Die Labilität des Wortschatzes ist aber stets ungefähr dieselbe. Es kann ein Wort, wie z. B. *masticare*, geschaffen werden und nachher durch die ganze Romania bis auf den heutigen Tag seine Stellung behaupten. Es kann aber ebenso gut in späterer Zeit aus irgendeinem Grunde untergehen, und zwar der einen Sprache verloren gehen, während die andere es behält. Es gibt Wörter, die langsam semantisch zerbröckeln und schließlich an Schwindsucht zugrundegehen. Ich denke z. B. an franz. *muer*. Die Gleichung *muer-mutare* hat schon Ménage erkannt. Und doch sagt sie eigentlich wenig aus. Lebendig wird sie uns erst, wenn wir, die Jahrhunderte hinuntersteigend sehen, wie das Verbum eine Stellung nach der anderen verliert. Lat. *mutare* 'wechseln, ändern' ist ein viel gebrauchtes Verbum, umgeben von einer stattlichen Familie von Ableitungen. Es führt ein kräftiges Dasein. Aber das spätere Latein hat ihm einen Konkurrenten gegeben, das gallische *cambiare*, das zuerst und bis spät ins Mittelalter nur technischer Ausdruck der Handelssprache, des Tauschhandels ist. Es besetzt vorerst nur ein ganz bescheidenes Plätzchen innerhalb einer Berufssprache und *mutare* überläßt ihm großmütig dieses kleine Revier. Dann aber kommt eine Zeit, wo *cambiare* anfängt, das alte *mutare* zu untergraben; *cambiare* erreicht es, daß ihm ein Teil der Semantik nach dem andern von *mutare* zufällt. Noch im afr. mfr. hielt *muer* Bedeutungen fest wie 'den Wohnort wechseln, sich umziehen'. Schließlich verliert es auch diese Bedeutung und heute braucht man es nur noch in den ganz speziellen Bedeutungen von 'sich mausern' und 'den Stimmbruch erleiden'. Das ist heute der einzige Überrest, das letzte semantische Refugium dieses Wortes. Und wie die Vitalität des Wortes von Jahrhundert zu Jahrhundert gewechselt hat, so auch von einer Provinz zur anderen. Es gibt heute noch Gegenden, welche die Bedeutung 'sich umziehen' festgehalten haben[1]), andere, die der Bedeutung

1) Vgl. dazu in der Auvergne die Ableitung *mudado* 'linge sale dont on se débarrasse à la fin de la semaine'.

'die Wohnung wechseln' treu geblieben sind.[1]) Diese regionalen semantischen Überreste können sogar gelegentlich dem schriftsprachlichen Wort neues Leben einhauchen. Die Etymologie von *muer* feststellen, heißt die ganze Entwicklung verfolgen, durch welche diesem ein Stück seiner Lebensgrundlage nach dem anderen verloren ging.

Andere Wörter gibt es wiederum, die alteingesessen ihrer Position sicher zu sein glauben, denen ihr altangestammtes Erbe durch einen plötzlichen Unfall verloren geht. Ein solches Wort war z. B. franz. *face* 'Antlitz'. Bis ins XVII. Jahrh. war es ein allgemein gebräuchliches Wort, dem keine Gefahr zu drohen schien. Da fiel es auf einmal einem Witzbold ein, die menschliche Sitzgelegenheit zu bezeichnen als *la face du grand Turc.*[2]) Diese Metapher kam im burlesken Stil rasch in Kurs — und damit war *face* unmöglich gemacht. Es wurde aus der guten Gesellschaft ausgestoßen; sein Todesurteil war gesprochen. Heute gehört jener todbringende Kalauer der Vergangenheit an, aber *face* ist und bleibt aus der Sprache der Konversation verjagt oder vielmehr auf einige wenige Redensarten beschränkt; seine Verwendung im Sinne von 'Gesicht' würde einen komisch wirkenden, gezierten Archaismus darstellen.

An der Geschichte von *edere-manger* u. a. haben wir gesehen, daß zum Ersatz für ein untergehendes Wort Ausdrücke herangezogen werden, deren Semantik an die des kranken Wortes angrenzt. *Manducare* war das normale Wort für einen benachbarten Begriff. Oft aber wachsen die Ersatzwörter aus einem anderen Milieu heraus. Ich brauche hier Milieu im übertragenen Sinne. Wie die Menschen, so sind auch, innerhalb der Sprache, die Wörter geschichtet. Neben den allgemeingültigen Normalwörtern (wie z. B. *dormir*), die vor allem bei objektiv gehaltenen Mitteilungen verwendet werden, leben in der Sprache zahlreiche andere Ausdrücke, die wir bei irgendwie veränderter Gemütslage verwenden (etwa *pioncer, en écraser*). Wer sich ein Verständnis erringen will für das Wesen der lexikalischen Verschiebungen, der muß auch stets sein Augenmerk gerichtet halten auf die Wörter, die als Konkurrenten im Hintergrund lauern, bis sich die Gelegenheit bietet, einen neuen Platz in der Gesamtsemantik zu ergattern. Vor allem muß er sich bewußt sein, von welchem Kranz von bildhaften, burlesken, ironischen, metaphorischen Ausdrücken die meisten Normalwörter umgeben sind. Diese bildlichen, scherzhaften Neuschöpfungen kommen und verblassen wieder nach einiger Zeit, aus ihnen rekrutiert sich aber der Ersatz für ein Wort, das aus irgendeinem Grunde in seiner Vitalität geschwächt ist. So stehen neben dem Verbum *travailler* heute Wörter wie *turbiner, piocher, bûcher, bosser, boulonner*. Sie alle wären Anwärter auf den Platz des Normalverbums, den heute *travailler* innehat, wenn die sprachliche Situation die Ausmerzung von *travailler* fordern würde. *Travailler* selber ist seinerzeit auf ähnliche Weise zum offiziellen Wort, zum Normalwort geworden, denn es bedeutete, wie heute *turbiner, bûcher* usw. 'sich abmühen, sich quälen'. Wie diese drückte es vornehmlich aus, was an der Arbeit als unangenehm, wider-

---

1) Dazu in den provenzalischen Alpen die hübsche Ableitung *muando* 'chalet des hauts pâturages'.

2) Vgl. dazu Brunots monumentale Histoire de la langue française, Bd. 4.

wärtig empfunden wurde. Zum Studium der Umwelt eines Wortes gehört daher vornehmlich auch, daß man sich zu jeder Zeit Rechenschaft gibt über die bestehenden Metaphern und die daraus sich ergebenden möglichen Konkurrenten.

Für jeden Moment der Epoche, durch die man ein Wort verfolgt, muß man auch diese Nebenwörter und ihre oft rach wechselnde Konstellation im Auge behalten. Das ist einer der wesentlichsten Gründe, die mich veranlaßt haben, in meinem etymologischen Wörterbuch Vollständigkeit anzustreben. Das vergleichende Studium der 'Nebenwörter' ist ebenso wichtig wie das der Nebenbedeutungen eines Wortes, das seiner Ableitungen usw. Sie alle zusammen erst ergeben ein Bild von der Vitalität eines Wortes, versetzen es in seine wirkliche Umwelt.

Wir sehen, wie heute die Etymologie Ernst machen muß mit der Aufgabe, einen jeden Wandel eines Wortes zu beobachten und zu schildern, zu verstehen, zu erklären. Sie kann es nicht mehr bewenden lassen bei dem faden Strich, der Anfangs- und Endpunkt miteinander verbindet, der die Zusammengehörigkeit von *mutare* und *muer* symbolisieren sollte. An seine Stelle soll heute treten ein Gemälde von den Schicksalen, die das Wort auf seinem 2000jährigen Weg erlitten hat. *Die Erforschung der Radix eines Wortes oder einer Wortgruppe ist heute nicht mehr die einzige Aufgabe der Etymologie. Sie hat die zu betrachtende Wortgruppe in ihrer vielfachen Verästelung und mit all ihren Beziehungen zu anderen Gruppen während der ganzen Zeit, da sie einer Sprache angehört, zu verfolgen, ohne jemals die etymologisierende Fragestellung aufzugeben.*

Diese Erweiterung der Aufgabe bedeutet natürlich eine unermeßliche Bereicherung, zugleich aber auch eine ebenso große Erschwerung. Sie bedeutet vor allem, daß man kein erreichbares Dokument verschmähen darf. In Zeit und Raum muß man ein vollständiges Bild von der Vitalität eines Wortes zu bieten suchen. Dann aber erfühlt man auch in ganz anderem Maße das stete Hin- und Herwogen der Sprache; man erlebt es mit, wie zu jeder Stunde die sprachschöpferischen Kräfte am Werke sind, bald da, bald dort, wie die neuen Gebilde aus dem fließenden Element sich herauskristallisieren, erstarren und in festgewordener Form der Alltagssprache einverleibt werden, wie anderswo das Festgewordene sich löst, abbröckelt, ins Fließen kommt, um erst nach langem Hin und Her wieder zur festen Form zurückzukehren, wer weiß für wie lange Zeit.

So sehen wir die statischen und die dynamischen Kräfte zusammenwirken, um die Sprache vor den beiden Gefahren zu retten, die ihr drohen: zu erstarren oder sich aufzulösen. Das gegenseitige Spiel dieser beiden Kräfte tritt klar zutage in der Bedeutung des sozialen Milieus und des Wortmilieus. Dieses nimmer ruhende Spiel zu erforschen und darzustellen, das ist die Aufgabe der inneren Etymologie. Während die Sprachwissenschaft die äußere Etymologie zu einer sehr großen Vollkommenheit gebracht hat, steht die innere Etymologie erst in den Anfängen ihrer Entwicklung. Nur durch gleichmäßige Pflege und Weiterbildung beider Teile der Aufgabe können wir hoffen, das Geheimnis des lexikalischen Lebens der Sprache immer mehr zu ergründen.

PSYCHOANALYTISCHE BEANTWORTUNG PÄDAGOGISCHER FRAGEN

Von Heinrich Meng

Man wird nicht besser mit den Jahren,
Wie sollt es auch, man wird bequem
Und bringt, um sich die Reu zu sparen,
Die Fehler all in ein System.

Das gibt dann eine glatte Fläche,
Man gleitet unbehindert fort,
Und 'allgemeine Menschenschwäche'
Wird unser Trost- und Losungswort.

Die Fragen alle sind erledigt,
Das eine geht, das andre nicht,
Nur manchmal eine stumme Predigt
Hält uns der Kinder Angesicht. (Fontane.)

Die Aufgabe des Lehrers ist, zu unterrichten, die Aufgabe des Schülers, zu lernen. *Der Lehrer prüft den Schüler,* ob er das vorgeschriebene Pensum von Wissensstoff sich aneignet, wie er sich in Fleiß und Aufmerksamkeit bewährt und ob er reif sei für die Versetzung in die nächste Klasse. Bei Störungen überlegt der Lehrer die mutmaßlichen Gründe, vor allem was Charakter, Milieu und Gesundheitszustand des Heranwachsenden anlangt.

Der Schüler beobachtet und prüft den Lehrer: wie er unterrichtet, wie er sich in der Schule benimmt, fröhlich, seelisch gedrückt, launisch, gereizt, natürlich, gerecht, stolz oder unterwürfig, dies alles und noch mehr im Verhalten gegen Schüler, Eltern, Vorgesetzte und Untergebene. Der Schüler kontrolliert, in welchem Augenblick der Lehrer lacht, ernst und zornig wird, wie er ihn zum Lachen bringen kann, oder zum Poltern, er macht sich seine Gedanken, ob der Lehrer müde oder frisch, interessiert oder abgelenkt ist, wie er geht, sich setzt und bestimmte Gewohnheiten hat, die den Schüler zur Nachahmung anregen oder abstoßen.

Das Ziel von Lehrer und Schüler: Der Lehrer versucht das von Staat und Gesellschaft gesetzte Unterrichtsziel zu erreichen, der Schüler ist zwar biologisch bereit, erzogen und unterrichtet zu werden, kämpft aber mehr oder weniger stark um seine Freiheit und sein selbständiges Wachstum. Beide — Erzogenes und freie Entwicklung — sind im Zwiespalt mit jener Tendenz, die ihn zurück in die Vergangenheit, ins Kindsein, Kindbleiben und Triebhaftleben zieht.

Der Konflikt von Lehrer und Schüler ist selbstverständlich und unvermeidlich. Die Anpassung von beiden ist stets starken Schwankungen unterworfen, im Verhältnis des Paares: Lehrer—Schüler und im Verhältnis: Lehrer und Klasse und umgekehrt. Der Lehrer weiß, es gibt außer der Schule noch viele lebende und nichtlebende Erzieher: Eltern, Hausangestellte, Verwandte, Bücher, Zeitung, Kino, Schaufenster, Plakatsäule, Radio, Grammophon, Schund- und Kunstwerk, Natur, ökonomische Erfahrungen, sie helfen oder widerstreiten dem Ziel der Schule.

In den letzten zehn Jahren bin ich manches Mal an einer Schule oder an einem Landerziehungsheim als Arzt und pädagogischer Berater mit Lehrer und Schüler

in persönliche Beziehungen getreten. Die Aufgabe beispielsweise war, mit Lehrern aktuelle Fragen ihrer Pädagogik zu beraten, persönliche Mängel, plötzlich eingetretene oder ältere, an Leistungsfähigkeit, Gesundheit, Lebensfreude zu beurteilen und Wege zur Abhilfe vorzuschlagen. Eine andere Aufgabe war, Erzieher in die Lehre Freuds einzuführen. Als Schriftleiter einer Zeitschrift, die sich an Ärzte, Lehrer und Erzieher gleichzeitig wendet, und als praktischer Psychoanalytiker geschah es mir oft, daß einzelne im persönlichen Gespräch, durch Übergabe von Selbstbekenntnissen und Fragezetteln manche Probleme von Not, Zweifel und mangelhafter Arbeits- und Genußfähigkeit zur Sprache brachten. Im Landerziehungsheim waren auch Fragen von Schülern zwischen 9 und 18 Jahren zu beantworten, die mündlich oder schriftlich gestellt waren, über Konflikte, die eben ein Schüler durchmacht und die er in Schul- oder Elternhaus nicht zur Sprache bringen will oder kann. In einer solchen Lage denkt man auch immer wieder nach über das eigene Werden als Kind, Schüler, Student, Erwachsener und überprüft kritisch, was nützlich oder unnützlich schien, was hemmte oder anregte, was innerlich rührte, ergriff oder umstimmte, so daß man Spuren davon in Haltung, Charakter und Berufsausübung zu spüren glaubt.

Zuerst seien einige konkrete Beispiele aus der Praxis gegeben, anschließend die Nutzanwendung für die Aufgaben des Pädagogen.

1) *Ein Lehrer schreibt* an die Schriftleitung der 'Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik' einen langen Brief über seine Nöte als Kind, Heranwachsender und Lehrer, am Schlusse heißt es u. a.:

'Sie werden vielleicht etwas befremdet sein, und Sie werden sich fragen, warum hat er nicht dies alles seinem Arzt erzählt. Darauf muß ich Ihnen sagen, daß ich das, was ich Ihnen in diesem Briefe geschrieben habe, nie imstande wäre, einem Menschen, auch nicht diesem Arzt, vor dem ich große Hochachtung habe, mündlich zu sagen. Ich leide eben da sehr stark an Hemmungen, wie Sie vielleicht jetzt verstehen werden...

Das wäre also das Wesentliche, das ich Ihnen aus meinem Leben zu erzählen hätte. Zum ersten Male mache ich jemand ganz damit vertraut mit den mich beinahe niederdrückenden Geheimnissen meiner Not und Qual. Ich habe mich Ihnen ganz und gar gegeben, wie ich bin. Ich kann nichts dafür, daß ich so bin, das Erbgut, das ich von meinen Eltern mitbekommen habe, und die erziehlichen Einflüsse meiner Umwelt haben mich so gemacht. Ich stand bis zu meinem 16. Lebensjahr im Banne meiner Triebe. Ein beratender Erzieher stand mir nicht bei. Ich mußte selbst kämpfen und ringen; aber als sich mein Ich, mein eigenes Selbst, über mein Triebleben stellte und es bemeisterte, war es bereits zu spät. Da waren die Folgen des Vorausgegangenen (der Onanie und der Schuldgefühle) schon nicht mehr zu beseitigen. Heute bin ich nun selbst als Lehrer und Erzieher in das Schulleben hineingestellt und habe dabei schon beobachtet, wie Schüler im 8. Lebensjahr der natürlichen Onanie huldigen. Es liegt mir viel daran, daß diesen jungen Menschen geholfen wird, ehe sie sich in solche Not stürzen, wie ich es gemacht habe, aber auch hier fehlt mir noch das zu beantwortende: Wie?'.

2) *Eine Studentin kann wegen 'Nervosität'* ihr Studium kaum fortsetzen, sie wird von ihrem Hausarzt geschickt, weil körperliche Behandlungsmethoden versagten. Sie berichtet u. a. aus ihrem Leben:

'Eines Tages wachte ich auf und war unwohl; da ich von nichts wußte, war ich sehr erschrocken und dachte, das ist die Strafe. Zuletzt sagte ich es aber doch meiner

Mutter. Sie sagte «Das ist halt so». Ich war sehr unglücklich und weinte den ganzen Tag. Ich konnte nicht gehen, und als mein Bruder fragte: Was hast du heute? sagte ich: «Halsweh und Beinweh». Die ersten paar Male war ich nur sehr unglücklich und dachte, «Das hat der liebe Gott sehr schlecht eingerichtet». Plötzlich mußte ich mich jedes Mal erbrechen. Es war mir eklig. Und wenn ich das Blut roch, sagte ich: «Das riecht nach geschlachteten Hühnern». Aber ich hatte noch nie geschlachtete Hühner gerochen, nur gesehen, wie ein Hahn geköpft wurde und ohne Kopf auf einen Baum stieg. Lange dachte ich, daß es nur möglich sei, während der Periode Kinder zu empfangen. Als mein Bruder eines Tages sagte: «Wie oft habt Ihr denn das Zeugs. Ihr armen Dinger», sagte ich wütend: «Alle vier Wochen, im übrigen werdet Ihr auch so etwas haben.» Er lachte nur. Er war es auch, der mir später sagte, daß man gerade während der Periode keine Kinder empfängt und meist in dieser Zeit auch keinen Verkehr hat. — Eine Zeitlang hatte ich auch Bauchkrämpfe, aber das verlor sich bald. Nach meiner Blinddarmoperation hatte ich noch einige Male die Periode sehr stark und mit Übelkeit, dann war es mir nie mehr schlecht, der Ekel verlor sich etwas, und außer Müdigkeit empfand ich nichts mehr. Die Zeit war auch noch 4—5 Tage, während es früher 8 Tage dauerte. Einige Arzneien früher bewirkten nur noch mehr Erbrechen und stärkere Blutungen.

Mit drei Jahren wurde ich am Nabel operiert. Ich erinnere mich an nichts mehr. Später meinte ich, daß die Kinder aus dem Nabel kämen. Das wird bei mir eine schwere Geburt werden, dachte ich. Es war mir überhaupt kein sympathischer Gedanke, daß mein Leib auf einmal ein Loch bekommen sollte. Aber da ich von jeher Kinder will, fand ich mich damit ab. Aber ein Grauen vor meinem Nabel blieb, der sich besonders beim Waschen zeigt. Wenn jemand vom Nabel redet, tut er mir richtig weh. Wenn mein Bruder mich zur Ruhe bringen will, sagt er: «Ich fahre Dir in Deinen Nabel», und schon bin ich unfähig, mich zu wehren. Einmal sagte ich zu meinen Eltern im Spaß: «Ihr aber habt eine Mördergrube daraus gemacht.» Weil sich von meiner Wäsche kleine Fäden in meinem Nabel befanden, und es mir jedes Mal grauste, sie zu haben. Bei meiner Blinddarmoperation haute ich der Schwester, die mir meinen Leib wusch, beinahe eine runter, weil sie auch meinen Nabel wusch. — Wenn ich heute Äther oder etwas Ähnliches rieche, wird es mir sofort schlecht. Er erinnert mich an meine beiden Operationen. An die erste habe ich gar keine Erinnerung mehr, aber die zweite habe ich ganz bewußt erlebt.'

3) *Eine Lehrerin antwortet auf die Frage einer Schülerin*, was Geschlechtskrankheiten seien, folgendermaßen: 'Geschlechtskrankheiten sind Krankheiten, über die ein anständiger Mensch nicht spricht und die sich an verborgenen Stellen des Körpers befinden'. Andere Lehrerinnen antworten auf Fragen nach der Sexualität unwahrhaftig oder empört.

4) *Ein Schüler liest in der Zeitung:* 'Großmann war 58 Jahre, als die durch Nachbarn alarmierte Polizei im August 1921 in seine Wohnung eindrang und dort auf einem Feldbett eine nackte, festgebundene, sterbende Frauensperson fand. Die Sektion dieser Frau ergab verschiedene Verletzungen, als schwerste aber Zerreißungen der Schleimhaut in der Scheide und im Mastdarm, die durch einen hineingestoßenen Kochlöffel herbeigeführt worden waren. Er war der Sohn eines Hausbesitzers in Neuruppin, eines jähzornigen Säufers, der Hunderte von «Anfällen» bis zur Dauer von Stunden gehabt hat. Ein Bruder starb als Sittlichkeitsverbrecher im Zuchthaus, ein anderer an Paralyse, eine Schwester ist geistig minderwertig. Vom Vater, mit dem es nicht auszuhalten war, roh behandelt, lief er zeitig von Hause weg und hat seit seinem 20. Lebensjahr unzählige Strafen wegen Bettelns, Sachbeschädigung, Körperverletzung, Diebstahls, besonders aber wegen Sittlichkeitsverbrechens erlitten.'

5) *Ein Oberprimaner schreibt in sein Tagebuch und geht später in den Freitod*[1]: 'Soll die Schule denn nur Vorbereitung sein für einen künftigen Beruf, daß man sich später damit das Recht auf eine Krippe erwirbt, um sich daraus satt zu essen? Wo bleibt die Vorbereitung fürs Leben? Ich fühle mich so unselbständig wie nur möglich. Jeder Lehrjunge ist klüger, versteht mehr von der Welt und weiß sich eher zu helfen, als ich, ein Elternsöhnchen. Meine Schritte werden überwacht, und ich kann mich keiner selbständigen Handlung je entsinnen, weil die Eltern alles selbst erledigen wollen. Dabei vertrösten sie mich immer auf später. Die Eltern pochen auf ihre Stellung, der ich etwas schuldig wäre. Was bin ich ihnen denn schuldig? Auch nicht mehr als ein Schlossersohn seinem Arbeitervater und seiner Mutter, die sich als Waschfrau ihr Brot verdient. Dank für die Sorge und Mühe, die sie für das Kind aufwenden. Das ist alles. Aber nicht Dank schulden, um ihrem Ehrgeiz Genüge tun zu können, einen Prachtsohn zu besitzen, mit dem sie Staat machen wollen. Wahrscheinlich kann ich für mein Dasein, weil man so viele Pflichten meinerseits voraussetzt. Neben mir in der Klasse sitzt der Sohn eines Werkmeisters, der mit mir gleich gute Zeugnisse aufweisen kann. Ich glaube, der kennt diese Zustände nicht, wie ich sie empfinde. Dem sind schlechte Noten, ein Verweis, selbst das Sitzenbleiben höchst schnuppe. Wenn es heute nicht geht, dann morgen. Damit tröstet er sich. Und er hat recht. Um dessen Studium kümmern sich weder Vater noch Mutter, weil sie davon nichts verstehen. Der schlägt sich auch so gut durch die Schule, ohne Sorgen und Qualen, weil er das schlechte Gewissen, wie es die Eltern in uns verkörpern, nicht kennt. Der weiß von keiner Mutlosigkeit, wie sie mich oft befällt, wenn mir der Vater bei einem Mißerfolg stets mit der dummen Rede kommt: «Wenn du so fortfährst, wirst du dein Leben lang nichts. Kein Mensch kann dich brauchen, und im Strom der Masse wirst du untergehen. Diese Redensarten sollen mich wohl aneifern; aber sie bewirken das Gegenteil. Es quält mich furchtbar, wenn der Vater so zu mir spricht. In solchen Augenblicken möchte ich das Leben von mir werfen . . .'

6) *In seiner Selbstdarstellung*[2]) *schreibt Pfarrer Pfister, Zürich:* 'Meine Mutter siedelte mit ihren vier Buben, von denen ich der jüngste war, nach der Herrnhuter Gemeinde Königsfeld im badischen Schwarzwald über. Zu den stärksten Eindrücken, die ich in dieser Zeit erfuhr, gehört die Züchtigung eines kleinen Kameraden, der während des Unterrichts eingeschlafen war und deshalb geschlagen wurde. Der schmerzliche Gesichtsausdruck des kranken Kindes, das sich über das Kleid der strengen Kindergärtnerin erbrach, ließ mich lange nicht mehr los, und als wir wenige Tage später am offenen Sarge des Freundes ein Grablied sangen, hätte ich die Lehrerin am liebsten von dem wachsbleichen Gesichtchen weggedrängt. Ich glaube, daß jenes Erlebnis für meine spätere Entwicklung bedeutsam wurde. 1880 brachte die Mutter uns in die Heimat zurück Der erste Lehrer war Alkoholiker. Seine höchste Erzieherweisheit war die Prügelstrafe. Zwei schwachsinnige Mädchen wurden mit unheimlicher Regelmäßigkeit geschlagen, wenn die Reihe des Lesens an sie kam. Sobald sie aufgerufen wurden, wandten sich die Schülerköpfe meistens mit vergnügtem Ausdruck nach jener Stelle. Auch diese Beobachtung stimmte mich gegen den Lehrer bitter, wiewohl er mir gewogen war.'

Es soll überlegt werden, ob wir die schwierigen pädagogischen Situationen für Kind und Lehrer durch Erkenntnis Freuds besser verstehen lernten und ob wir sie dadurch mildern oder gar meistern können.

---

1) Wie entstehen Schülerselbstmorde? von Dr. Georg Feichtinger. Leipzig, Willmar Schwabe.

2) Pädagogik der Gegenwart, Herausgeber Dr. Erich Hahn, Leipzig, Felix Meiner, 233 S.

So etwa faßte ich die *Aufforderung der Schriftleitung auf, für Pädagogen über die Psychoanalyse im Dienste der Erziehung zu schreiben.* Es sollte geschehen anschließend an zwei zur Besprechung vorliegende neuere Arbeiten von führenden Analytikern, die sich auf dem Sondergebiet der Erziehung seit *Jahren betätigen: Anna Freud und Oscar Pfister,* die zwei bedeutsame Bücher für Pädagogen erscheinen ließen. Ich halte es aber für zweckmäßiger, die Veröffentlichungen dieser Autoren nicht im einzelnen zu besprechen, sondern die Ergebnisse ihrer Forschung und Erfahrung zur Beantwortung pädagogischer Fragen zu verwerten. Wenn man über die Arbeiten von Pfister und Anna Freud spricht, muß man auch *August Aichhorn* nennen. Was diese drei, fußend auf Freud, in der praktischen Berufsarbeit gefunden und wissenschaftlich verarbeitet haben, sollte jeder pädagogisch Interessierte kennen, und wer sich gründlich als Lehrer mit Psychoanalyse beschäftigen will, müßte außerdem noch die Veröffentlichungen von Bernfeld, Schneider, Wittels und Zulliger[1]) lesen.

Oscar Pfister, Pfarrer in Zürich und Psychoanalytiker, war der erste Forscher, der dazu überging, eine Reihe von Jugendlichen Analysen zu unterziehen. Er selbst kennzeichnet seine Haltung folgendermaßen: 'Ich ward inne, daß auf Freuds Prinzipien eine analytische Pädagogik und Seelsorge gegründet werden müsse, die durch kunstgerechte Befreiung von den Banden des Unbewußten die verderbliche Einseitigkeit der bisherigen, synthetisch orientierten, erzieherischen Theorie

---

1) Wir geben, um im Text nicht immer wieder Literatur nachweisen zu müssen, hier eine *Zusammenstellung der wichtigsten Veröffentlichungen.* Es sei ferner darauf hingewiesen, daß der Direktor der Darmstädter Stadtbibliothek, Dr. Roellenbleck, in Nr. 3—5 der '*Hefte für Bücherwesen*' bibliographische Übersichtslisten veröffentlichte zur Orientierung über einführende Aufsätze und Bücher in die Psychoanalyse.

Anna Freud, Einführung in die Psychoanalyse für Pädagogen. 4 Vorträge. Stuttgart, Hippokrates-Verlag, 106 S. — Dies., Kinderanalyse, Wien, Internationaler Psychoanalyt. Verlag, 105 S. — Oscar Pfister, Die Psychoanalyse im Dienste der Erziehung. Leipzig, Julius Klinkhardt, 159 S. — August Aichhorn, Verwahrloste Jugend. Wien, Internationaler Psychoanalyt. Verlag, 290 S. —

Zur allgemeinen Einführung: Siegmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Wien, Internationaler Psychoanalyt. Verlag, 494 S. — Federn-Meng, Das Psychoanalytische Volksbuch. 2. Auflage, zwei Bände im Hippokrates-Verlag. Mit pädagogischen Beiträgen von Aichhorn, Meng, Pfister, Schneider. — Siegfried Bernfeld, Sisyphos. Wien, Internationaler Psychoanalyt. Verlag, 164 S. — Heinrich Meng, Psychoanalyse und Jugendkunde. 4. Band. Jahrbuch der Erziehungswissenschaft und Jugendkunde, Herausg. Prof. Stern, Berlin, Union Deutsche Verlagsanstalt. — Ders., Das Kind und die Unfallneurose. Im Sammelwerk 'Die Unfallneurose', Herausg. Walther Riese, Stuttgart, Hippokrates-Verlag. — Ders., Trieblehre auf psychoanalytischer Grundlage. Im Enzyklopäd. Handwörterbuch d. Heilpädagogik, 2. Aufl. 1931, herausg. v. Prof. Stern, Halle a. S., Marhold. — Meng-Schneider. Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik. Bisher erschienen vier Jahrgänge u. a. folgende für den Pädagogen wichtige Sonderhefte 'Sexuelle Aufklärung', 'Onanie', 'Selbstmord'. Wien, Internationaler Psychoanalyt. Verlag. — Pfister, Selbstdarstellung in 'Die Pädagogik der Gegenwart' in Selbstdarstellungen mit Beiträgen v. Hans Blüher, L. Gurlitt, August Lay, R. Pannwitz und E. v. Sallwürk. Leipzig, F. Meiner. — Schneider, Psychoanalyse und Pädagogik. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne. — Wittels, Die Befreiung des Kindes. Stuttgart, Hippokrates-Verlag. — Zulliger, Aus dem unbewußten Seelenleben unserer Schuljugend. Bern, Bircher. — Ders., Gelöste Fesseln. Dresden, Alwin Huhle.

und Praxis überwindet. Es ward mir zur Gewißheit, daß diese Befreiungsarbeit an Gesunden für die Menschheit sicherlich noch wichtiger ist, als die Seelenorthopädie.'

Anna Freud, die Tochter des Schöpfers der Psychoanalyse, stand jahrelang im praktischen Schulunterricht und wandte sich dann der psychoanalytischen Behandlung seelisch kranker Kinder zu, sie fand dabei eine besondere Technik, in der die im Grunde befreiende Psychoanalyse und die notwendigerweise einschränkende Pädagogik vereint sind. In ihrem Buch 'Einführung in die Psychoanalyse für Pädagogen' werden die Grundlagen der Persönlichkeitsgestaltung in ihrer Abhängigkeit von sinnvoller pädagogischer Beeinflussung gezeigt. Die Verfasserin sieht als eine Aufgabe der Erziehung an, die *Aktivität* des Erziehers auf ein optimales Minimum einzuengen und die *Übertragung*, d. h. die Gefühlsbeziehung zwischen Lehrer und Schüler, für jede Altersstufe im richtigen Grad von Befriedigung und Triebeinschränkung pädagogisch auszuwerten.

August Aichhorn hat aus der freiwilligen Verwahrlostenhilfe Jugendlicher, später als Leiter einer großen Anstalt für Verwahrloste, eine eigene Methode der Behandlung gefunden. Sie erinnert an die kathartische Behandlung, die Freud ursprünglich bei seinen Kranken durchführte. Im Mittelpunkt steht die Affektentladung und die Beherrschung und Verwertung der starken Bindung zwischen Erzieher und Patient. Je mehr Aichhorn in die Psychoanalyse eindrang, um so bewußter baute er als psychologischer Berater des Wiener Jugendamtes und als Psychoanalytiker seine empirisch gefundene, psychoanalytisch überprüfte und neufundierte Methode aus.

Freud selbst hat zur Beziehung der Psychoanalyse zur Pädagogik gelegentlich Stellung genommen und des öfteren betont, daß die Erziehungsarbeit nicht durch psychoanalytische Beeinflussung ersetzt werden kann. Die Psychoanalyse kann aber der Erziehung als Hilfsmittel dienen. Der Erzieher sollte psychoanalytisch geschult sein, wie er pädagogisch, naturwissenschaftlich und fachlich geschult ist. Wenn er ohne Kenntnis der Psychoanalyse die Probleme verstehen und lösen will, die jede Erziehung aufwirft, so wird er nicht selten hilflos und verständnislos ihnen gegenüberstehen, wie es eben die Psychologie *vor* Freud tat.

Sehen wir uns nun die geschilderten und einige verwandte Situationen an: Zu 1) *Ein Lehrer klagt, daß seine Eltern in der Erziehung versagten*, er fühlte sich in entscheidenden Situationen seiner Entwicklung ohne Hilfe, er führt seinen jetzigen Zustand, in dem seine Arbeitsfähigkeit und Lebensfreude gestört sind, auf frühere Onanie und mit ihr zusammenhängende Schuldgefühle zurück.

Die Praxis der psychoanalytischen Pädagogik ergibt, daß *die allermeisten Heranwachsenden zeitweise in schwerer seelischer Not sind*, ohne daß sie sich aus Angst vor Strafe oder aus Schamgefühl Eltern und Lehrern anvertrauen oder anvertrauen können. Das Verständnis der Lehrer und Eltern kann tatsächlich nicht die Gewähr für eine helfende Führung geben. Versucht es vertrauensselig ein Kind einmal, so bleibt es nicht selten bei der erstmaligen Enttäuschung. Und doch ist dieses Vertrauen um so notwendiger, als 'Onanie' und 'Onanie' ganz verschieden sein können. Normale Onanie braucht wenig Hilfe. Vielleicht ist es oft besser für

die Entwicklung, wenn die Jugend allein so weit damit fertig wird, wie es möglich ist — aber es gibt so viele Arten abnormer Onanie, besonders solche mit sadistisch-masochistischem Gedankeninhalt, solche mit abnormen Praktiken an den Organen, daß es der Nichtanalytiker kaum glauben würde, und wenn er sich damit zu beschäftigen beginnt, sich hüten muß, die Exzentrizität der Onanieformen zu überschätzen, aber Hilfe brauchen alle diese Menschen.

Nach Statistiken von Forschern, die außerhalb der psychoanalytischen Schule stehen, ergibt sich, daß etwa 90% der Jugendlichen zeitweise onanieren. Die dabei auftretenden Schuldgefühle als Folge von Phantasien, deren Verwirklichung durch die Erzieher und allmählich auch durch das sich bildende Überich (Gewissen) verboten ist, und die asoziale Isolierung, in die das Individuum gedrängt wird, sind normalerweise der einzige, bald überwundene Schaden. Angst und Schuldbewußtsein wegen Onanierens können aber durch die Einflüsse von Haus, Schule und Katechismus zum Nährboden für viele Selbstvorwürfe und der Beginn einer Neurose werden. Weil das gelegentlich onanierende Kind von dem Erwachsenen falsch geführt wurde, wird es dabei schüchtern, unsozial und verlogen oder aber auch abnorm wahrheitsfanatisch und unproduktiv. Die Onanie ist ja Ausdruck der Impulse des späteren Sexuallebens. Richtig pädagogisch beurteilt und ausgewertet wird dieser Antrieb zur sozialen Anpassung und Selbstbeherrschung. Verfehlt die Erziehung dieses wesentliche Ziel, so entstehen Charakter- und Lernstörungen. Auch diese sind heilbar, wenn der Jugendliche durch entsprechendes Verhalten seiner Erzieher ohne jede Bedrohung und Angstprovokation sachgemäß befreit wird. Allerdings muß der Erzieher, der die seelischen Nöte seiner Schüler sieht, selbst in seinem Triebleben ausgeglichen sein, falls er Helfer sein will. Er muß selbst gelöst sein von Zwang und krankhaftem Schuldgefühl. Das ist ihm auch deshalb zu wünschen, weil andernfalls sein Beruf zur Quelle neurotischer Störungen wird. Schwierigkeiten in seiner Arbeits- und Genußfähigkeit einerseits, 'nervöse' Epidemien in der Schulklasse andererseits sind typische Folgeerscheinungen.

Die psychoanalytische Erforschung und Erfahrung ergaben, daß eine sachgemäße Hilfe in der Pubertät die Onanie — durch Befreiung von Schuldgefühlen — zu einer harmlosen Notonanie machen kann und allmählich verschwinden läßt. Pfister hat schon vor Jahren darauf hingewiesen, daß nicht selten weder Lehrer noch Eltern in der Lage sind, den in seelischer Not befindlichen Heranwachsenden das zu sagen, was sie brauchen, und fordert für jede Schule *Schülerberater*. Dieser fachlich vorbereitete Helfer stünde den Schülern, den Eltern und dem Lehrer zur Verfügung, er sollte auch, nachdem er Jahre hindurch die Schüler kennen gelernt hat, bei Beratung und Berufswahl herangezogen werden.

Zu 2) *Die Studentin, die durch ihre 'Nervosität' am Fortsetzen ihres Studiums schwer behindert war*, wurde später wegen schwerer neurotischer Symptome einer Psychoanalyse unterzogen. Es stellte sich dabei heraus, daß sie seit Jahren durch eine unbestimmte Angst beherrscht war, die sie oft verhinderte, in ein fremdes Haus zu gehen, einer öffentlichen Aufführung beizuwohnen, die sie bei jedem Gespräch, vor allem mit Unbekannten, erröten ließ. — Wenn ein Pädagoge oder Arzt ohne Kenntnis der Psychoanalyse ähnliche Berichte über den Eindruck der ersten

Menstruation auf die Heranwachsenden erhält, wird er kaum Stellung nehmen können zu den tieferen Gründen des eigenartigen Verhaltens. Vielleicht wird er als Hauptursache annehmen, daß die Eltern, vor allem die Mütter, ihre Töchter nicht rechtzeitig über die Vorgänge der Pubertät aufgeklärt haben. Eine vernünftige Erziehung kann allerdings meist die zu erwartenden biologischen und psychologischen Prozesse dem Verstehen des Heranwachsenden zugänglich machen und die Anpassung an die Reifung erleichtern; aber die Art, wie ein Erwachsener Aufklärung gibt, ist abhängig von seiner eigenen Reife, bzw. seinen unerledigten Komplexen, und andererseits sind ihr Gelingen und ihre Wirkung abhängig von der gelungenen Bewältigung und Verdrängung bestimmter Triebschicksale der ersten sechs Lebensjahre. Die Beobachtung der Studentin ergab, daß im Erlebnis der Menstruation zahlreiche Phantasien und Eindrücke der Frühkindzeit wieder aktiv wurden. Es ist ja noch üblich, daß zahlreiche Forderungen der Kultur unter Androhung körperlicher Beschädigungen von den Erziehern durchgesetzt werden. Nicht anders werden viele kindliche Lustbetätigungen, das Spielen am Geschlechtsorgan, das Lutschen, das Unreinlichsein bekämpft, indem der Erzieher dem Kinde beibringt, daß es bei Ungehorsam körperlich notleiden würde durch Abschneiden des Gliedes, oder (s. Struwelpeter) gemildert, aber dem Unbewußten Gleiches sagend — eines anderen Körperteils, durch Krank- oder Verrücktwerden, also durch eine Reihe von Schädigungen, die die Integrität des Körpers verletzen. Das Kind wird durch solche 'Kastrationsdrohungen' sehr oft aus dem seelischen Gleichgewicht gebracht und erlebt später, z. B. in der Pubertät, unbewußt jene Situationen wieder, die mit Angst, masochistischen und sadistischen Phantasien erfüllt waren. Viele Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle der Pubertät erneuern diese Frühsituation der Bedrohung und die typischen Phantasien bei Mädchen, lieber Knabe als Mädchen zu sein (Kastrationskomplex, Penisneid).

Unter dem Eindruck der biologischen Entwicklung und unter dem Einfluß des Verhaltens der Umwelt werden zahlreiche Phantasien gebildet über die Entstehung des Menschen, über die Beziehung von Vater und Mutter und über die Vorgänge bei der eigenen Geburt und der Geburt von Geschwistern. Diese ganz früh beginnenden Phantasien, die vorwiegend sadistische Handlungen enthalten, werden in der Vorpubertät und in der Pubertät wieder aufgeweckt und entscheiden nicht selten darüber, inwieweit der Heranwachsende die Klippen der körperlichen und seelischen Störungen der Pubertät überwindet. Statistische Feststellungen in einzelnen Schulen zeigen, daß sehr viele Mädchen über die Pubertätsvorgänge lediglich durch Gleichaltrige aufgeklärt werden, während man zu Hause darüber schwieg oder die Aufklärung immer wieder hinausschob. Zahlreiche neurotische Symptome, die sich körperlich äußern — bestimmte Arten von Kopfschmerzen, Schlafstörungen, Erregungszustände, Herzbeschwerden, Appetitlosigkeit u. a. — hängen nachweislich mit schweren Konflikten in der Vorpubertät und in der Pubertät zusammen, für welche die Lösung durch die Psychoanalyse als gründliche Behandlung oft nötig ist. Schüler- und Schülerinberater im Sinne der Pfisterschen Forderung könnten hier wesentlich nachholen und gut machen, was aus den verschiedensten Gründen Schule und Elternhaus nicht leisten können oder wollen.

Zu 3) *Wenn man die Fragen der Land- und Stadtkinder unter den verschiedensten Bedingungen der häuslichen Erziehung und der Art der Schulerziehung überblickt, fällt auf*, daß das Problem nicht ist, weshalb Kinder so fragen, sondern Problem ist, weshalb bestimmte Kinder als Ausnahmefälle nicht fragen und scheu allem ausweichen, was Inwelt und Umwelt als Frage über das Geschlechts- und Liebesleben dauernd dem Kinde vorlegen. Man versteht es heutzutage kaum, daß vor Freud die Tatsache der Sexualität des Kindes fast unbekannt war. Dichter und Kinderfrauen wußten immer Bescheid, und in Literaturgeschichten konnte man lesen, daß Menschen, die später große Männer wurden, sich nicht selten als kleine Kinder verliebten. Da hieß es, daß *Goethe mit zehn Jahren sich verliebte, Dante machte mit neun Jahren, Byron mit acht Jahren, Napoleon mit neun Jahren den gleichen Zustand durch. Sehr reizvoll schildert Hebbel, wie im vierten Jahre seine erste Liebe erwachte.* Er beschreibt das folgendermaßen: 'Ich lernte in Susannas dumpfer Schulstube nämlich auch die Liebe kennen, und zwar in derselben Stunde, wo ich sie betrat, also in meinem vierten Jahre. Die erste Liebe! Wer lächelt nicht, indem er dies liest, wem schwebt nicht irgendein Ännchen oder Gretchen vor, das ihm auch einmal eine Sternenkrone zu tragen und in Himmelblau und Morgengold gekleidet zu sein schien, und das jetzt vielleicht, es wäre frevelhaft, das Gegenbild auszumalen! Doch wer sagt sich nicht auch, daß er damals, wie im Fluge, an jedem Honigkelch, der im Garten der Erde steht, vorübergeführt wurde, zu rasch freilich, um sich zu berauschen, aber langsam genug, um den heiligen Frühduft einzuatmen!... Es dauerte einige Zeit, bis ich aufzuschauen wagte, denn ich fühlte, daß ich gemustert wurde, und das setzte mich in Verlegenheit. Endlich tat ich's, und mein erster Blick fiel auf ein schlankes, blasses Mädchen, das mir gerade gegenübersaß, sie hieß Emilie und war die Tochter des Kirchspielschreibers. Ein leidenschaftliches Zittern überflog mich, das Blut drang mir zum Herzen, aber auch eine Regung von Scham mischte sich gleich in mein erstes Empfinden, und ich schlug die Augen so rasch wieder zu Boden, als ob ich einen Frevel damit begangen hätte. Seit dieser Stunde kam Emilie mir nicht mehr aus dem Sinn, die vorher so gefürchtete Schule wurde mein Lieblingsaufenthalt, weil ich sie nur dort sehen konnte. Die Sonn- und Feiertage, die mich von ihr trennten, waren mir so verhaßt, als sie mir sonst erwünscht gewesen sein würden, ich fühlte mich ordentlich unglücklich, wenn sie einmal ausblieb. Sie schwebte mir vor, wo ich ging und stand, und ich wurde nicht müde, still für mich hin ihren Namen auszusprechen, wenn ich mich allein befand; besonders waren ihre schwarzen Augenbrauen und ihre sehr roten Lippen mir immer gegenwärtig, wogegen ich mich nicht erinnere, daß auch ihre Stimme Eindruck auf mich gemacht hätte, obgleich später gerade hiervon alles bei mir abhing.'

Wir wissen heute, daß alle Kinder Liebeserlebnisse haben und daß es normal ist, wenn ein Heranwachsender sich interessiert für alle jene Vorgänge, die mit dem Sexualleben zusammenhängen. Es hängt vorwiegend von der Haltung der Erwachsenen ab, inwieweit ein Kind sich mit den Theorien und Phantasien zurechtfindert, die auf Grund seiner phylogenetischen Vorgeschichte ihm einfallen, wenn es den biologischen Prozeß der allmählichen Reifung durchmacht. Das Kind be-

obachtet außerordentlich scharf und zieht aus den Forschungsergebnissen an sich und an den Erwachsenen seines Umkreises Schlüsse; die mangelnde Einfühlung einer Gruppe von Erziehern zwingen das Kind, gewisse Einsichten, die zwar logisch falsch aber triebhaft annähernd richtig sind, zu verdrängen, so kommt es, daß sie an manches Märchen über Sexualvorgänge im Bewußtsein glauben, aber im Unbewußten es als Lüge erkennen. Die ersten Forschungen des Kindes setzen durchschnittlich im 3. oder 4. Lebensjahr ein, die erste Periode sexuellen Forschens ist ungefähr mit dem 6. Lebensjahr abgeschlossen, dann besteht meist eine Latenzzeit bis zur Vorpubertät. In den dann folgenden Jahren nimmt der Heranwachsende die Forschung und das persönlich Überprüfte seiner sexuellen Kenntnisse wieder auf, stark beeindruckt durch die Schicksale seiner Triebe in den ersten sechs Lebensjahren. Die psychoanalytische Erfahrung zeigt die Art, wie das Kind sexuelle Aufklärung annimmt und zurückweist und wie wenig im allgemeinen schematische Aufklärungsversuche den Problemen des einzelnen gerecht werden. Biologisch gesehen kann Vermittlung von intellektuellem Wissen sehr unwichtig oder falsch sein, wenn nicht das gesamte Verhalten des Erziehers, seine eigene 'sexuelle Aufklärung', die von ihm ausgehenden Reize und die von ihm gezeigten Reaktionen den natürlichen Aufklärungsprozeß im Kinde fördern und erleichtern. In Freuds Sinn liegt gewiß keinerlei Aufklärungsschablone, wohl hat er uns Gesichtspunkte vermittelt, dem Kinde die Realitätsanpassung zu erleichtern, darunter auch die Anpassung an seine eigene Geschlechtlichkeit und an die Geschlechtlichkeit der Wesen um ihn herum. Verstehen und Nachahmen des Kindes entsprechen einem Identifizierungsprozeß, bei dem durch Aufrichten von Idealen, die der Umwelt entnommen sind, wichtige Anstöße zur Charakterrichtung gesetzt werden. Damit ist jeder aufklärenden Erziehung die Aufgabe gegeben, überhaupt sich nicht mit dem Ja oder Nein, sich nicht mit dem Sprechen oder Nichtsprechen zu begnügen. Der Erzieher muß sich vielmehr leiten lassen von der Einsicht und Einfühlung in die Konflikte der Menschwerdung, er muß sein gesamtes Verhalten als Reiz werten, der das Kind zum Verstehen und Nachahmen anregt, und sich für sein gesamtes Verhalten verantwortlich fühlen.

Nur Unkenntnis der biologischen und seelischen Gesetze des Heranwachsenden und die eigene Neurose lassen Lehrer und Lehrerin nicht selten Antworten geben wie die erwähnte, auf die Frage, was Geschlechtskrankheiten seien oder was Sexualität bedeute.

Zu 4) *Die Realitätsanpassung an die Welt, wie sie ist, schließt ein, daß fast alle Heranwachsende Zeitungen lesen.* Es kann hier nicht zur Diskussion stehen, inwieweit die Presse sich vielleicht später ihrer Verantwortung, auch als Lektüre der Jugend, bewußt wird und Konsequenzen zieht. Wir wissen aus Analysen, daß das Lesen von ähnlichen Nachrichten wie die über Großmann eine Reihe von Jugendlichen in hohem Maße beeindruckt. Allerdings sieht man gerade in Analysen, daß die psychische Struktur des einzelnen darüber entscheidet, was er aus den Reizen der Umwelt, auch der Literaturumwelt, macht. Die affektive Suggestibilität des Kulturmenschen ist weit größer, als der intellektuelle Erwachsene es an sich und andern wahrhaben will. Der Einfluß so stark affektbesetzter Vorstellungen, wie sie die Presse oft auslöst, geht viel weiter als der des bewußten Wissens und Willens. Auch die

Probleme der Massensuggestion werden durch die Freudsche Forschung anders aufgefaßt. Man darf nicht annehmen, daß der Zeitgeist, der immer wieder verantwortlich gemacht wird, für die Lüsternheit oder Sittenlosigkeit der Jugend ein deus ex machina ist, sondern Ausdruck des uralten kollektiven Unbewußten, in dem das rein Trieb- und Tierhafte wirkt, unbekümmert um Logik und rationale Werturteile. Der beste Schutz gegen die Suggestion des rein Triebhaften in und um den Heranwachsenden ist eine Erziehung zur Triebbeherrschung und schuldfreier Trieberfüllung, angepaßt an die realitätsgerechten Forderungen verstehender Erzieher. Freud konnte zeigen, von welchen Bedingungen die Gewissens- oder Überich-Bildung erfolge, und es ist Aichhorn zu verdanken, daß man für die Prophylaxe und Behandlung einer Gruppe von Verwahrlosten neue Wege geht, gestützt auf die Freudsche Triebforschung.

Zu 5) *Die Bedingungen für Lebensbejahungen und Lebensverneinungen hängen in starkem Maße ab von wirtschaftlichen und seelischen Einflüssen auf den Heranwachsenden.* Das Problem des Selbstmordes muß beide berücksichtigen. Die Schule ist selten in der Lage, auf die wirtschaftliche Situation des Schülers Einfluß zu gewinnen, dies Problem steht hier nicht zur Diskussion. Der Lehrer kann, ausgerüstet mit psychoanalytischem Wissen, nicht selten in das seelische Schicksal eines Jugendlichen eingreifen, wenn er Zeichen eines unbewußt oder bewußt geplanten Selbstmordes erkennen und verwerten würde. Ein Stück Wissen auf diesem Weg bietet ihm die Psychoanalyse.

Von diesen Feststellungen seien einige mitgeteilt, deren Begründung im einzelnen hier nicht gegeben werden kann. Eine Instanz, mit der jeder Erzieher rechnen muß, ist die Instanz der Selbstbestrafung. Jeder Mensch trägt in sich einen eigenen Richter, der nach Gesetzen urteilt, die verwandt sind den Gesetzen der äußeren Justiz. Die Ambivalenz bringt es mit sich, daß ein jeder Mensch eine Reihe von Mord- und Haßimpulsen im Laufe der Erziehung bewältigen muß und bewältigt. In gewissen Situationen, z. B. in Depressionen, erlebt sich ein Jugendlicher strafwürdig, weil er die Verdrängung zahlreicher von seinem Gewissen als böse abgelehnter Impulse intensiv mobilisiert. Er richtet ihre Triebkraft nicht auf fremde Objekte, sondern auf sich selbst. Hierbei spielen jene Prozesse eine führende Rolle, die Freud als Identifikation beschrieben hat. Bei der Bildung des Überichs oder des Gewissens spielen Erziehungspersonen als Vorbilder eine führende Rolle, deren Eigenheiten der Heranwachsende zum Aufbau seines eigenen Charakters verwendet. Man sagt, er introjiziert sich seine Erzieher und erlebt, wenn er aus bestimmten Gründen sie hassen muß, daß sich dieser Haß nicht gegen das fremde Objekt wendet, sondern gegen die in ihm lebenden fremden Persönlichkeiten. Jeder Konflikt setzt Angst oder ein Angstäquivalent voraus. In der Vorgeschichte des Selbstmordes sind stets Konflikte nachweisbar, deren Unlösbarkeit Angst erzeugte. Die Unfähigkeit einer Gruppe von Jugendlichen, aus der Angst herauszukommen, führt unter bestimmten Bedingungen zu Phantasien über Selbstmord oder zur realen Ausführung. Die Psychoanalyse konnte zeigen, daß viele Schülerselbstmorde deshalb geschehen, weil Eltern und Lehrer mit Unrecht für das Versagen im Unterricht Unbegabtheit, schlechten Willen, Faulheit und Trotz als

Ursachen ansehen und dementsprechend behandeln oder behandeln lassen. Die wirkliche Ursache liegt meistens im unglücklichen Ausgang von Situationen, die mit dem Ödipuskonflikt in Beziehung stehen. Ein Teil der Erzieher schenkt dem Kind zu viel Liebe, ein anderer zu wenig oder entzieht sie ihm so plötzlich, daß das Kind an seinem Erzieher und an sich selbst verzweifelt. Die Einwirkungen, die bei der Erziehung ausschlaggebend sind, gehen selten von der Schule allein aus. Es läßt sich kaum einmal mit Sicherheit sagen, daß die Schule allein oder das Elternhaus allein den Ausschlag zum Selbstmord geben. Es ist möglich, daß das Zuviel an uninteressantem, intellektuellem Wissen die normale Entwicklung mancher Kinder stark belastet, aber die allermeisten Schüler finden Wege, sich der Überlastung zu entziehen, und nur ein mäßiges, ihnen angepaßtes Lernziel anzustreben. Neurotiker helfen sich durch Krankwerden oder durch unehrliche Hilfsmaßnahmen im Schulbetrieb.

Zu 6) *Wenn Anna Freud in ihrer Broschüre 'Einführung in die Psychoanalyse für Pädagogen' davon spricht, daß die Psychoanalyse der Pädagogik Wertvolles leistet,* so hebt sie dabei auch hervor die durch die Psychoanalyse geschaffene wissenschaftliche Kritik der bestehenden Erziehungsformen. Das Beispiel, das ein Stück *Lebensgeschichte von Pfarrer Pfister enthält, erzählt so viel Material, um eine alte Erziehungsrichtung abzutun, auch ohne Kenntnis der Freudschen Lehre. Was aber damals in Königsfeld zwischen Lehrern und Schülern geschah, ist in Spuren, in ähnlichen oder in anderen Ausdrucksformen auch heute noch wirksam.* Nicht nur das Verhalten der Pädagogen beim Strafen überprüft der Jugendliche aufs schärfste und zieht unbewußt für seine Charakterbildung Schlüsse, sondern auch alle Stimmungen und Gewohnheiten reizen den Schüler außer zur logischen zur affektiven Verarbeitung. Die Gesetze, die den Schüler leiten, den Lehrer nachzuahmen oder in seiner eigenen Überich-Bildung sich entgegengesetzt wie der Lehrer zu entwickeln, sind nur einer Psychologie zugänglich, die das Unbewußte anerkennt und beeinflußt. Die Formen der Disziplin in der Schule werden abhängig sein von den Idealen, die Staat und Lehrer für Unterricht und Erziehung vorschweben. Der Erzieher, der nicht rein gefühlsmäßig handeln will, muß sich Rechenschaft geben über die Grenzen, die jeder Erziehung gesetzt sind, sowohl durch die heutige Gesellschaft wie durch das Triebleben, das qualitativ allen Menschen gemeinsam ist. Die Psychoanalyse ist in der Lage, eine Reihe von Funden zur Verfügung zu stellen, die wesentlich klären, weshalb bei dem komplizierten Prozeß des Lehrens und Erziehens verhältnismäßig oft Konflikte entstehen, deren Tragweite nicht im Augenblick erfaßbar ist. Der Lebensablauf des Erwachsenen zeigt viele Spuren und Narben von Eingriffen in der Jugend. Sie wirken fort, meist in Maske, Symptom, Charaktereigenart, Sympathie, Antipathie, lebensbejahend oder lebensverneinend, als Motoren der Genußfähigkeit, Lebens- und Arbeitsfähigkeit. Ihre Erforschung muß ebenso den Pädagogen interessieren wie die Probleme des aktuellen Schulunterrichts und die spontane Leistungsfähigkeit des Heranwachsenden, schon weil hier Wege vorgezeichnet sind zur tieferen Einsicht einer künftigen Menschenkunde.

DAS NEUE THUKYDIDESBILD

Von Felix Wassermann

Das eigene Erleben hat uns empfänglich und hellsichtig gegenüber dem Werk des Thukydides gemacht, zumal für die Partien, in denen sein Gehalt, Feststellung politischer Gesetze wie Gestaltung eines politischen Schicksals, sich am tiefsten erfüllt, für die Reden. Ihrem Verständnis sind auch die bedeutenden Werke der Thukydidesforschung[1]), auch wo sie sich nicht ausschließlich mit den Reden befassen, zugute gekommen. Da ist zunächst, noch eine Frucht des Krieges, das bahnbrechende Buch von *E. Schwartz*, das die Hauptentwicklungsphasen des Th. und seines Werkes durch die unwiderlegliche Sicherheit ebenso überlegener Gesamtschau wie eindringlicher Analyse feststellt. Die Spezialarbeit für die Reden hat *Pohlenz* geleistet. In Fortführung und Ergänzung von Schwartz' Erkenntnissen und Methoden hat er für die Reden die zeitliche Einstufung in die allmähliche Entwicklung der stilistischen Prinzipien und der Anschauungen des Thukydides gegeben, soweit sie uns zur Zeit erfaßbar ist. In der äußeren Einordnung hat auch das Thukydides-Buch von *Schadewaldt* nichts Wesentliches zufügen können, wie es ja auch nicht die Reden speziell behandelt; um so mehr wird aber sein großzügig vertieftes Gesamtbild der Wandlung nicht nur des Urteils, wie bei Pohlenz, sondern des Wesens des Thukydides vom 'rationalen Methodiker' zum 'Staatsethiker' auch für die lebendige Erfassung der Reden wesentlich. Trotz dieses neuen Aspekts ist aber nicht zu vergessen, daß auch die unitarische Vorkriegsepoche der Thukydides-Forschung wenigstens ein Werk geschaffen hat, das auch ohne den Gedanken der Entwicklung aus dem kongenialen Sehen des großen Geschichtsforschers den Blick in das Wesen dieser Reden getan hat: Die Forschungen *E. Meyers*.

Die Rede als lebendigstes Wirkungsmittel mimetisch-vergegenwärtigender Erzählungskunst war Thukydides durch die literarische Tradition gegeben. Zugleich aber spielt der Logos eine große Rolle in der Wirklichkeit des damaligen politischen Lebens, zumal bei der attischen Freude am gesprochenen und gehörten Wort (III 40, 2; III 38, 4). Die unheimliche Ausdrucksdynamik des gesprochenen Wortes mußte einem Manne besonders vertraut sein, der in der geistigen Welt der Sophistik und der politischen der attischen Volksversammlung gelebt und gewirkt hatte. Der Mensch als Maß aller Dinge, dieses Prinzip rückte natürlich das Hauptausdrucksmittel des Menschen, den Logos, der ja Rede, Denken, Wesen zugleich oder nebeneinander bedeuten kann, in die erste Linie. Geschichte von Menschen gemacht und von Menschen erlebt, das entspricht ganz einer Einstellung, die alles Objektive erst in Urteil und Wort der Menschen wirken läßt, die die festen Werte der Tradition der rationalen Kritik des

1) E. Schwartz, Thukydides (1919), vor allem 102f., 117f., 217f. — Pohlenz, Thukydides-Studien I, G. G. N. 1919, 95f. (vgl. auch N. Jb. 46 1920, 57f.l). — Schadewaldt, Die Geschichtschreibung des Thukydides, 1929. — E. Meyer, Forschungen II (1899), 379f. — Ferner: Taeger, Thukydides (1925); Abott, Thukydides (1926); Täubler, Die Archäologie des Th. (1927); Ziegler, Th. u. d. Weltgeschichte, Univ.-Rede Greifswald 1928; Cochrane, Th. and the science of history (1929); Nestle, Th. u. d. Sophistik, N. Jb. 33 (1914), 643f.; Wassermann, Thukydides, Vergangenheit u. Gegenwart 1930, 1f. Weitere Literatur in den angegebenen Schriften. — Einzelauseinandersetzung mit der Literatur bleibt für eine andere Stelle vorbehalten.

einzelnen unterwirft, die mit gleicher Leidenschaft den wahren Grund und Zusammenhang der Dinge erkennt, wie Andere belehrt, beeinflußt und beherrscht. So wird der Logos zugleich Ausdrucksmittel der Erkenntnis wie Wirkungsmittel in der Auseinandersetzung mit der Umwelt, zu einer lern- und lehrbaren Technik, zur höchsten Erfüllung des agonistischen Triebes und Geltungswillens in der Polis. Das Werk des Thukydides ist von einem Politiker für Politiker oder wenigstens für politisch denkende und am Staat beteiligte Menschen geschrieben, es will erklären und erziehen. Deshalb stellt es neben den Verlauf der Ereignisse und Handlungen die Reden, die zugleich dem Reich des Denkens und Wissens wie dem des Wollens und Wirkens angehören, um in ihnen politische Mächte und Männer ihre Haltung und ihren Standpunkt als Spiegelung der Gegebenheiten oder als Voraussetzung für Entschluß und Tat darlegen zu lassen.

Die Doppelpoligkeit des Logos führt einmal den Weg der Abstraktion von der Erscheinung und dem Leben des Augenblickes zum Gesetz und Wesen; aber zugleich als ein Stück Mimesis zu intensivster Vergegenwärtigung, indem die Reden den Leser zum unmittelbaren Zuschauer und Zuhörer machen, ja noch mehr, indem sie ihn in die handelnden Personen und Parteien, und zwar in bedeutungsvoller Lage und entscheidenden Augenblicken hineinversetzen, indem sie ihm von außen her die Wirksamkeit verschiedener Einstellungen und Wertungen neben- und gegeneinander zeigen, aber zugleich hinter dieser Relativität der Standpunkte die geschlossene Konsequenz eines jeden Standpunktes von seiner eigenen Mitte aus; kurz, indem sie aus dem Kreis der Geschichte in den der Politik führen, mit ihrer doppelten Aufgabe, die Wirklichkeit im Denken zu erfassen wie im Handeln zu bezwingen. Diese mimetische Gestalt der Reden nimmt natürlich stoffliche wie formale Elemente aus den wirklichen Reden, aus der gespannten Atmosphäre der Volksversammlung, der Debatten und Unterhandlungen.

Aber schon die wichtige und umstrittene programmatische Erklärung I 22, die die Reden als gleichberechtigtes Stück neben die Fakta stellt, weist jede Wiedergabe des äußeren Wortlautes als unmöglich ab. So bleiben Form und Gestalt der Reden von Anfang an seinem Ermessen vorbehalten, und wenn sich das zunächst darauf richtet, eine bestimmte Einzelsituation in ihrer Bedeutung zu fixieren, so führt ein Gesetz literarischer Porträtkunst im Einklang mit der eigenen Entwicklung Thukydides allmählich dazu, seine Redner mehr und mehr, wenn auch nie völlig, aus der Darstellung des Einzelfalls zu lösen und zu Sprechern seiner eigenen Gedanken über Sinn und Gesetze des Gesamtgeschehens zu machen. Denn so natürlich es bei Reden wie I 140, II 35, II 60 auch zutrifft, daß Perikles tatsächlich in den angegebenen Situationen geredet haben mag, so spricht doch aus dem Inhalt und dem Geist solcher Reden der Rückblick auf Athens Wesen und Schicksale aus dem Zusammenbruch des Jahres 404, und der Thukydides, der hier, wenn auch in glänzender Wahl von Redner und Situation, die Rede nur noch seinem eigenen Denken und Fühlen dienstbar macht, hat so am Ende seiner Bahn dem Logos seinen Rang als Ausdruck des Unbedingten und über die Relativität des Augenblicks hinaus schlechthin Geltenden zurückgegeben. Das heißt natürlich nicht, daß in den später entstandenen Reden die rationalen Methoden der Frühzeit völlig verschwunden wären; wir haben da noch dieselbe Klarheit und Schärfe im Erfassen und Aussprechen politischer und psychologischer Gesetze und Tatsachen. So lassen sich auch nicht überall frühe und spätere Elemente in den Reden scharf trennen, zumal bei der langen Arbeit des Thukydides auch an den einzelnen Partien und den vielfachen Überarbeitungen. Wenn er all das Viele, was tatsächlich von einem

Politiker oder über eine Frage gesprochen wurde, in einigen wenigen Reden konzentriert hat, so bedeutet das für ihn nach dem inneren Gesetz antiken Schrifttums keine Verletzung des von ihm so betonten Dienstes an der Wahrheit. Denn im Bereich wiedergegebener Rede heißt Wahrheit nicht mechanische Reproduktion gesprochener Worte, die als solche noch keine Geschichte sind, sondern vielmehr Gestaltung dessen, was hinter aller Rede, was hinter der Lage selbst, als politisch-historisch wirkende Kraft steckte, was in den Augenblick des Redens als Gesetz und Sinn aus dem Gesamtverlauf hineingedeutet werden mußte. So wird der Logos der Weg zum Allgemeinen, und tatsächlich bringen uns die Reden des Thukydides eine Fülle über alle Zeiten hin gültiger Gesetze und Haltungen. Aber all diese allgemeinen Formulierungen ziehen ihre Kraft aus dem konkreten Einzelfall, aus dem sie herauswachsen oder in dem sie sich bestätigen, wie der Einzelfall seinerseits durch die Rede bei Thukydides über seine transitorische Bedeutung zu allgemeinerer Geltung erhoben wird. So sind es die faktisch entscheidenden oder grundsätzlich bedeutsamen Situationen, aus denen die Reden entstehen, um alle wesentlichen Tatsachen und Probleme der politischen Führung des Krieges darzustellen und die Tendenzen und Standpunkte in scharfer aber klärender Gegenüberstellung und Einseitigkeit herauszuarbeiten.

Nachdem der Zweck seiner Reden im Gegensatz zur politischen Wirklichkeit nicht die rhetorische Psychagogie des Augenblicks ist, hat Thukydides in ihnen eine Sprache geprägt, die der scheinbaren Paradoxie der für einen Leser geschriebenen Rede gemäß ist, eine Sprache, die, selbst aus dem Grübeln erwachsen, nicht auf den Hörer, sondern auf den denkenden Leser berechnet ist: eine Sprache, herb und verhalten, gepreßt und konzentriert, mit energischer Abwendung von der Flachheit des Schlagworts und der Schmeichelei der Klangschönheit, aber mit leidenschaftlichem Drang zur Klarheit und wirksam straffer Formulierung, um Tatbestände und Zusammenhänge bis in ihre letzten Tiefen zu durchleuchten. Es ist ein verwirrender Reichtum der syntaktischen Freiheit, mit zahlreichsten Möglichkeiten vielfach abgestufter Neben- und Unterordnung, und das macht diese Sätze in die Abgeschliffenheit unserer modernen Sprache nur in ihrem sachlichen Inhalt, aber nicht in ihrer innerlich lebendigen Form übertragbar. Soviel wir auch im einzelnen als Erbe ionischer Wissenschaft und sophistischer Rhetorik erkennen, als Ganzes ist die Sprache dieser Reden wie das ganze Werk ein erstmaliger und einmaliger großer Wurf, die entscheidungsvolle Tat, die den jungfräulichen Boden des attischen Dialekts zum Träger griechischen Schrifttums gemacht hat.

Wenn in Wahrheit manches nicht offen gesagt werden konnte oder durfte, so tritt es hier mit der klar bestimmten Form heraus, die der Logos zur Aufklärung der irrational unbewußten und doch die politische Haltung grundlegend beherrschenden Tendenzen wie zur Bloßlegung der in praxi zumeist mit schönen Schlagworten bemäntelten wahren Motive des Handelns braucht. Aus Stimmungen und geheimen Wünschen macht die Rede bewußte Grundsätze und klar formulierte Programme. Es ist die illusionsfreie Schau der Welt, wie sie ist, nicht wie man sie gern hätte, und damit verbunden die rücksichtslose Offenheit, die Dinge bei ihrem wahren Namen zu nennen und nicht von Recht zu sprechen, wo man den Vorteil meint. Für die verlogene Vorschützung von Ideen hat Th. in der Thebanerrede gegen Plataä (III 61 f.) geradezu ein Musterbeispiel gegeben; da ist es dann nicht zu verwundern, wenn man hinter jedem schönen Rechtsanspruch nur die etwas anders aussehende Gesinnung vermutet (VI 75, 2), und zumal die Lebensnähe der Streitreden liebt es, dem Gegner die schöne Maske vom Gesicht zu reißen. Aber der schrankenlose Radikalismus der Aufklärung verfällt

wieder seiner eigenen Illusion, indem er auch in den wirklichen Werten, wie Tradition, Recht und Anständigkeit, nur gefährliches Geschwätz sieht (V 111, 3). Die Künder dieser Anschauung sind bezeichnenderweise, gerade im Gegensatz zu dem mehr an Traditionen und Vorurteile gebundenen Sparta, manche Athenerreden, zumal der Melierdialog. Und doch spürt man hinter diesen zerbrochenen Tafeln die Sehnsucht einer Zeitwende nach neuen Werten, und ein Beispiel wie die Leichenrede zeigt auch, daß Thukydides am Ende den Anschluß und Glauben an eine paradeigmatische Welt wiedergefunden hat, wie ja überhaupt seine Reden in der Geschichte der Mimesis zwischen dem alten Kosmos des attischen Dramas und dem neuen des platonischen Dialogs stehen.

So oft auch in unseren Reden der sacro egoismo des Interesses als treibende Kraft erscheint, so hat Thukydides doch dahinter zwei Kräfte gesehen, die weit tiefer reichen als jede platt rationale Nützlichkeit, den Willen zur Freiheit und den Willen zur Macht (III 45, 6), mit denen ja auch die immer wieder hervorgehobenen Wirkungsfaktoren wie Prestige und nationale Ehre zusammenhängen. Auf diesem Weg kommen die Reden des Thukydides zu dem Thema, zu dem ja jede prinzipielle Betrachtung der Politik führen muß: Es ist das Verhältnis von Macht und Recht in ihrer ewigen Antinomie, der Konflikt zwischen den idealen Forderungen der Sittlichkeit und den realen Äußerungen des Staates, das ewige Problem, das gerade in der Dialektik von Rede und Gegenrede die gemäße Darstellungsform finden konnte. Mit scharfem und tiefem Blick hat Th. hinter der scheinbar glatten und brutal einfachen Lösung der politischen Praxis die nicht nur theoretische sondern auch höchst lebenswirksame Existenz der sittlichen und irrationalen Kräfte, der Imponderabilien, selbst der Illusionen, erkannt. Doch nicht umsonst wird von Recht gerade da viel gesprochen, wo die Macht fehlt. Um von der großartigen Schroffheit des Melierdialoges hier abzusehen, so bildet schon in früherer Zeit der Redestreit zwischen den Platäern und den Thebanern (III 53f.) einen furchtbaren Beweis dafür, wie wenig das Recht des Schwachen in der Wirklichkeit gilt. Gibt es gleiches Recht unter Nicht-Machtgleichen? das ist die große Frage, die ja Th. aus Athens dauernder, zumal im Krieg entscheidender Auseinandersetzung mit seinen Untertanen, die doch der Form nach Bundesgenossen waren, wohl vertraut sein mußte. So sehr auch das Recht im realen Kampfe dem Vorteil unterliegen muß, so sehr man auch, selbst wo man Rechtsansprüche zu haben glaubt, an das Interesse der Gegenseite als die realere Größe appelliert (schon in der frühen Rede I 42, 1), so gibt es andererseits aber auch kaum einen Standpunkt, der nicht, wenn möglich, neben das Prinzip des Vorteils auch das des Rechts stellt. Aus solchen Stellen spricht die lebenswahre Erkenntnis, daß selbst faktische Gewalt nicht nur als Vorwand, sondern auch zur Rechtfertigung vor sich selbst immer wieder zu der äußerlich beiseitegeschobenen Rechtsidee, wenn auch verstohlen, greifen muß. Der Starke kann es sich auch erlauben, seiner Gewaltstellung durch eine gewisse Rücksichtnahme Mäßigung und damit größere Sicherheit zu geben (I 76, 4). Wehe aber dem Schwachen, der glaubt, daß Recht ohne Macht Geltung habe. Wo der Vorteil die Haupttriebkraft ist, bildet nur die Furcht vor dem an Kraft gewachsenen Gegner (III 11, 1) eine sichere Hemmung, und die kommt dem Schwachen gegenüber nicht in Betracht.

Wenn die Wertung der politischen Tatsachen und Maßnahmen durch die Reden an sich der Relativität des jeweiligen Standpunkts unterworfen werden, so ist doch Haltung und Handeln des Menschen wiederum eine aus bestimmten psychologischen Grundbegebenheiten naturgesetzlich bedingte und so mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit berechenbare Größe. 'Es gibt kaum einen großen Unterschied zwischen Mensch

und Mensch', wie wir in einer der klügsten Reden hören (I 84, 4). Wer wie Thukydides die politische Phantasie der Athener kannte, der mußte schon aus dem gerade den Reden sehr entschieden innewohnenden Erziehungsgedanken mit Nachdruck darauf hinweisen, daß Politik nicht das Gebiet des Wunschtraumes und der Freiheit ist, sondern das Rechnen mit psychologischen und sonstigen Gegebenheiten. Es sind die wirtschaftlichen Voraussetzungen, die zumal für einen langen Krieg eine wichtige Rolle spielen (I 141, 5; VI 34, 2). Dazu kommen die geopolitischen Bedingungen militärischen Erfolges (VI 33, 5) wie politischer Verbindung. Nicht umsonst hat Thukydides den Kolonialgriechen Hermokrates gegenüber dem sonst betonten ionisch-dorischen Stammesgegensatz die durch das Wohnen im gleichen Raum geschaffene Schicksalsgemeinschaft im Handeln und Leiden aussprechen lassen (IV 64, 3). Ein besonders wichtiges Stück geopolitisch-wirtschaftlicher Betrachtungsweise bilden die als Gegenstücke geschaffenen Teile der zweiten Korintherrede in Sparta (I 121, 2f.) und der ersten Periklesrede (I 141, 2f.). Hier die peloponnesischen Bauern — beachtenswert, daß in diesen Partien der Peloponnes als Ganzes und nicht Sparta für sich genommen wird —, verwurzelt in ihrem Boden, stolz auf ihre Art und Rasse; auf der anderen Seite die Seemacht, die, überall zu Hause, das eigene Land dem Feind preisgeben kann und muß, gestützt auf ihre finanziellen Mittel (141, 5) und unbedingte Überlegenheit der nautischen Technik (142, 9). Aber der kontrastierende Aufbau der beiden Reden zeigt uns auch die Grenzen und Schwächen einer jeden Seite: die Unmöglichkeit für die Kleinbauern (141, 3), bei ihrem Mangel an verfügbaren Mitteln einen längeren Krieg zu führen; für die Landmacht, sich in kurzer Zeit Seegeltung zu verschaffen; für den lockeren Staatenbund, den Geiz und die Sonderinteressen der Glieder zu rechtzeitigem und energischem Handeln zusammenzuzwingen, gegen jene hier so treffend geschilderte Engstirnigkeit, wo jeder glaubt, 'daß seine eigene Nachlässigkeit nichts schade und ein anderer schon seine Sache für ihn tun werde' (141, 7). Aber auch die schwachen Seiten der Seemacht mit ihrer Abhängigkeit von Flotte und Geld und ihrer Gefährdung durch eine einzige verlorene Seeschlacht (121, 4) treten hervor, und selbst in der Rede des Perikles (143, 5) die Unfähigkeit, das eigene Territorium zu schützen.

Für das Eingreifen der Götter ist in dieser eigengesetzlichen Welt kein Platz, nicht als ob ein Zweifel an ihrer Existenz wäre; ihr Wesen ist es vielmehr, die Weltordnung zu garantieren und nicht zu stören. Ananke herrscht, und zwar nicht nur für den Schwachen sondern gerade auch für den Starken, der den Gesetzen seiner eigenen Macht unterworfen ist, die notwendig von defensiver Machtsicherung zur Gier schrankenloser Herrschsucht treibt. Und neben Ananke, dem unabänderlichen Ablauf einmal in Wirksamkeit getretener Kausalität, steht Tyche, das Kraftfeld der wider menschlichen Willen und Berechnung eingetretenen äußeren Umstände. Bei allem Glauben an die Überlegenheit der Ratio vergessen die Reden des Thukydides nicht, daß ein Rest von Unberechenbarem im Menschlichen oder Sachlichen den schönsten vorherigen Kalkül stören kann (I 78, 1); es ist gerade Athens größter Staatsmann, der in programmatischen Worten auf die Verflochtenheit alles politischen Handelns mit dem Reich der Tyche hinweist (I 140, 1). Die Ungewißheit der Eventualitäten bildet einen Hemmschuh für unkluge Überstürzung (IV 62, 4) und eine Mahnung, auch dem Zufallserfolg nicht zu trauen (IV 17, 4). 'Viele verkehrte Pläne führen durch die noch größere Torheit der Gegenseite zum Erfolg, aber noch mehr gibt es, die trotz scheinbar sicherer Berechnung schmählich mißraten' (I 120, 5). Wie richtig dieser Satz ist, konnte der Verlauf des Krieges und Athens Schicksal beweisen.

Entsprechend der strengen Beschränkung des Thukydides auf sein Thema beziehen sich auch alle Reden unmittelbar oder mittelbar auf Athens Existenzkampf und politische Haltung. Gegenüber dem Primat der Außenpolitik tritt demgemäß die Berücksichtigung der innerpolitischen Verhältnisse sehr zurück. Selbst wo wir in den Reden etwas von der Luft der Volksversammlung, von der Auseinandersetzung des Führers mit den Tendenzen und Stimmungen des Demos wie von der Leidenschaft des Parteikampfs spüren, wie bei dem Streit zwischen Kleon und Diodotos und zwischen Nikias und Alkibiades, handelt es sich um außenpolitische Fragen, und wenn wir hier auch gewiß alle Elemente des Parteigetriebes bis zur Hetze und persönlichen Verleumdung finden, so soll das auch nur zeigen, unter welchen Bedingungen über Kriegführung und Politik entschieden werden mußte. Doch hat schließlich der Zusammenbruch dieses Staates Thukydides dazu gebracht, neben der Aufzeigung der tatsächlich in ihm wirkenden Kräfte auch die Frage nach dem Recht und Sinn der attischen Herrschaft wie der attischen Demokratie zu stellen. So entstehen bei Thukydides in den Reden des Perikles und der anderen attischen Staatsmänner die vielen feinen Bemerkungen über die notwendige Verknüpfung von attischem Wesen und attischer Politik, die über alle rationale und machtpolitische Orientierung hinaus den Weg schon zu Platons rein ethischer Staatsauffassung führen. Die Ursachen des Kriegs und die Politik des Perikles zumal mußten jetzt in ganz anderem Lichte erscheinen als bei der ersten Ausarbeitung dieser Partien. So stellen die Reden in Sparta (I 68f.) und die Periklesreden in eigentlichstem Sinn die Summe von Thukydides' letzter Erkenntnis dar, wobei man natürlich damit rechnen muß, daß aus früher konzipierten Reden manches als Stoff sich unter der späteren Form einer grundsätzlich verschiedenen Gesamtschau verbirgt.

Der Peloponnesische Krieg als die notwendige Auseinandersetzung des attischen Reiches mit der griechischen Welt: dieses Thema verlangte eine Darstellung Athens ebenso in der Haltung und Äußerung seiner eigenen Führer wie seiner Wirkung und Spiegelung im Urteil der anderen, der Feinde und der Untertanen. Darauf beruht die Zusammengehörigkeit und gegenseitige Ergänzung der beiden Reden auf der Tagsatzung in Sparta, und es ist auch sinnvoll, daß Athen sich durch seine eigene Rede erst repräsentiert, nachdem die aus Furcht und Respekt gemischte Hetzrede der Korinther Athens Art im Gegensatz zu der Spartas herausgemeißelt hat, um die gewaltsame Lösung als unabwendbar zu demonstrieren (I 70, 2f.): 'Sie sind immer für das Neue und mit gleicher Energie dabei, neue Gedanken auszusinnen, wie sie in die Tat umzusetzen . . . mutig über ihre Kraft hinaus, Draufgänger wider vernünftige Überlegung, unerschrocken in gefährlicher Lage.' So lautet dieses Hohelied attischer Art aus feindlichem Mund: 'Sie kennen keine andere Feier als die Erfüllung ihrer Aufgaben', um dann zum Schluß den Daseinszweck dieses großartig gefährlichen Wesens zusammenzufassen: 'sie können weder selbst Ruhe halten noch Anderen die ihre lassen' (70, 9). Ihr Recht auf Herrschaft läßt Thukydides die Athener selbst nachweisen, und zwar zunächst aus der geschichtlichen Entwicklung (73, 74), um dann (75—77) zu der prinzipiellen Notwendigkeit attischer Machtpolitik zu kommen. Denn Sicherungsbedürfnis, Prestige und Nutzen (75, 3; 76, 2) zwingen Athen die Rolle des 'Gewaltstaats' auf, als den die Gegner es sehen müssen (I 124, 3), für den es nur die Wahl gibt 'zwischen energischer Herrschaft und Gefährdung der eigenen Existenz' (76, 1). Gegenüber den schönen spartanischen Schlagworten von Recht und Freiheit fällt hier mit der Offenheit illusionsloser Wirklichkeitsnähe das Wort von dem 'Prinzip des Rechts, dem noch nie jemand, wenn ihm Gewalt einen Vorteil versprach, den Vorrang gab,

um der Pleonexie zu entsagen (76, 2). Auch der Redestreit in Kamarina (VI 76f.) gibt Athen die Möglichkeit, gegenüber dem Angriff des Syrakusaners auf die durchsichtige Befreierrolle in Sizilien die realpolitische Berechtigung ihrer Herrschaft darzutun (VI 82f.). Die Herrschaft selbst wird zur Notwehr für die eigene Existenz (83, 2, 4), nach dem Grundsatz, der schon in der Zusammenstellung die Tendenzen rücksichtsloser Realpolitik zeigt: 'Für einen Gewaltherrscher wie für einen Machtstaat ist jede Handlung zu rechtfertigen, die ihm Vorteil bringt' (85, 1).

Wenn uns in diesen und ähnlichen Reden (I 32, 37, 120; III 9, 53, 61; IV 17) die Sprecher nur als Repräsentanten ihres Staats gegenübertreten, so verlangte die Lebendigkeit des politischen Kampfes erst recht nach der Gestaltung von Persönlichkeiten durch Thukydides, die nicht nur Sachverhalte und Aufgaben darstellen, sondern sich selbst als wirkende und entscheidende Menschen. Es ist das aber der Einstellung des Thukydides und überhaupt des damaligen Griechentums entsprechend nicht der Einzelmensch als solcher in seinem ganzen Umkreis, sondern sein politisches Auftreten und seine politische Haltung. Die Reden des Thukydides gehen aus von den politischen Situationen und den sich daraus ergebenden Maximen und darin äußernden Kräften, um, ganz der Wirklichkeit entsprechend, die Idee und die Aufgaben des Staats in einem einzelnen Politiker lebendige Gestalt gewinnen zu lassen, vor allem aber, um den Kampf der Tendenzen und Anschauungen lebendig zu machen. So spricht der für die Kriegsentstehung so wichtige Streit der beiden Tendenzen in Sparta aus den Reden des Archidamos (I 80f.) und des Ephoren (I 86). Der forschen und erfolgreichen Energie des Draufgängers steht in der Rede des Königs die reife Ruhe und besonnene Selbstzucht des konservativen, in Tradition und Recht verwurzelten Altspartanertums gegenüber. Eine Verbindung dieser Gegensätze stellt die ebenso stolze wie berechnete Rede des Brasidas in Akanthos dar (IV 85f.). Mit gleicher Objektivität wird auch Athens großem Gegner in Sizilien, Hermokrates, sein Denkmal gesetzt. Thukydides gibt ihm mehr Reden als den meisten anderen Politikern (IV 59f., VI 33f., 76f.). In den ungemein weitblickenden Gedanken dieser Reden, mit ihrer Erkenntnis der Erfordernisse des Augenblicks wie der allgemeinen Grundgesetze staatlichen Geschehens, hat Thukydides vieles von seinem eigenen Ideal der Synthese von Denken und Handeln gespiegelt.

Ihre volle Entfaltung erhält die Kunst dieser Zeichnung politischer Typen bei Athen, wo an sich der Boden für mannigfaltigste Menschenausprägung gegeben, wo Thukydides in gleicher Weise mit persönlichem Erleben wie mit sachlicher Erkenntnis beteiligt war. Die wichtigen Entscheidungen des attischen Staats gewinnen lebendige und persönliche Gestalt in den Reden eines Perikles, Kleon, Diodotos, Nikias, Alkibiades, in denen alles, was Athen an Aktivität, an politischer Form und Haltung hat, in allen bedeutsamen Möglichkeiten positiver und negativer Art sich ausdrückt. In der Persönlichkeit des Perikles, die aus zeitlichem Abstand und erst recht aus der Perspektive des Kriegsausgangs immer mehr zum Ideal wird, durchdringen sich Mensch und Staatsidee; so ist es sehr begreiflich, wenn seine Reden sich eng mit der stolzen Athenerrede in Sparta berühren. Dreimal — die indirekte Rede II 13 als grundsätzlich andere Form darf hier wegbleiben — spricht er, um in schicksalsvollem Augenblick die Brücke zwischen dem souveränen Volk und den Aufgaben des Staats zu schlagen. Zunächst vor der letzten Entscheidung über Krieg und Frieden, für eine starke und auch im kleinen das Prestige wahrende Politik (I 140f.). Wenn die Verpflichtung der Tradition den höchsten Einsatz verlangt (144, 4), so kann die sachliche Darlegung zugleich alle Chancen für Athens Erfolg aufzeigen (141, 2f.), allerdings unter einer Vor-

aussetzung, daß der Führer von seinem Volk verlangen muß, 'für die von der Allgemeinheit gutgeheißene Entscheidung für den Krieg auch im Fall eines Mißerfolges einzutreten' (140, 1). Es ist die Unzuverlässigkeit der Volksstimmung, die alle Berechnungen über den Haufen werfen kann, und Athens verhängnisvoller Weg läßt Th. rückschauend die schicksalsvollen Worte prägen: 'Größere Sorgen bereiten mir unsere eigenen Fehler als die Pläne der Feinde' (144, 1).

In einer zweiten Rede (II 60f.) haben wir die Feuerprobe des attischen Staatswesens in der Not des Kriegs; dabei tritt ebenso stark das Versagen des Volks wie die glänzende Bewährung des Führers hervor. Unlösbar verbunden mit dem großen Rückblick auf Perikles' politische Haltung und der ebenso notwendigen wie verhängnisvollen Entwicklung nach seinem Tod (II 65), zeigt diese letzte Periklesrede das rechte Führertum als Grundbedingung des demokratischen Regimes. Da steht der Führer seinem Volke gegenüber, das es vergessen hat, daß Souveränität und Herrschaft den Willen auch zur Verantwortung und zum Opfer voraussetzen. Der Krieg ist die notwendige Folge der Herrschaft, und die ist kein schönes Prunkstück, sondern spannt ihren Träger ein in den Zwang des Handelns und Leidens: 'Ihr habt gar nicht die Möglichkeit, sie aufzugeben ... habt ihr sie doch als Gewaltherrschaft, und wenn ihr Erringen für den Rechtsstandpunkt bedenklich sein mag, so ist ein Verzicht auf sie nur möglich unter Gefährdung unserer Existenz' (63, 2). Es ist eine Unmöglichkeit für Athen, ohne Aufgabe seiner Tradition und Ehre, seines Wesens und seiner Existenz auf Großmachtpolitik zu verzichten, um wie eine Kleinstadt 'die Ruhe durch Abhängigkeit von anderen zu erkaufen' (63, 3). So ergibt sich, großartig im Schlußkapitel zusammengefaßt, die Pflicht: 'Schicksalsschläge müßt ihr als unabänderliche Notwendigkeit tragen, das Vorgehen der Feinde dagegen mit mannhafter Gegenwehr' (64, 2). In solchen und ähnlichen Worten verdichtet sich das Ethos der ganzen Rede, ja des ganzen Werkes, als ein leidenschaftlicher Appell zur Aufrichtung inmitten der Misere des Zusammenbruchs, ein trotziges Eintreten für die scheinbar Lügen gestrafte Lebensnotwendigkeit attischer Machtpolitik.

In gleichen äußeren Voraussetzungen, aber anderer Stimmung ist das Idealbild der perikleischen Leichenrede entstanden (II 35f.). Sie zeigt hinter dem durch eigene Schuld gefallenen Athen jenes andere Athen, das gegenüber dem Kleinmut von 404 die Leistungen in einem 27jährigen Krieg begreiflich und die Opfer sinnvoll machen konnte. Über die Wirklichkeit der Tatsachen und der Gesetzmäßigkeit der Abläufe erwächst hier der Mythus der Polis. Grundverschieden von den Wunschbildern philosophischer Staatsethik steht er als wirkende Kraft hinter Haltung und Leistung Athens, und der ihn ausspricht, ist gerade der weitschauende und erfolgreichste Bezwinger der Wirklichkeit, der Mann, der die Stadt leitet und repräsentiert, selbst das Paradeigma unter den Staatsmännern, wie das Athen seiner Rede unter den Staaten. Wenn das Versagen der Demokratie als politischer Form in der langen Periklesrede schonungslos enthüllt wird, wenn der Staat nach 404 in engstirnigem Spießbürgertum wie in schrankenloser Gelöstheit des Individuums zu zerfallen schien, so entsteht demgegenüber, zugleich mit scharfer Wendung gegen die Idealisierung des Dorertums (39), das Bild der wahren Polis, das für den Griechen nicht nur Staat und Verfassung, sondern auch Volkstum und Gesellschaft, Religion und Kultur umschließt. Ungestörte Betätigung der Einzelpersönlichkeit bei freiwilliger Einordnung in die Bindung des Allgemeinwillens und der Tradition ist ihr Sinn. Was sonst sich auszuschließen pflegt, ist in diesem Ideal des Atheners vereint: Höchstleistung und Maß, Anmut und Ernst, ruhige Überlegung und energisches Zupacken (40, 3), bei nationalem Selbstgefühl doch eine offene

Türe auch für den Fremden (39, 1). Das Bild erhält gesteigerte Kraft durch seine einseitige Konzentration auf das Politische im Sinne des ganzen Werkes; und auch die kulturellen Güter werden in den Rahmen ihrer politischen Geltung eingeordnet: 'Wir sind für die Schönheit ohne Protzerei und für theoretisches Wissen ohne Verzicht auf praktische Energie' (40, 1). Mit aller Schärfe wird der ethischen und kontemplativen Haltung das praktische Ziel des Bürgers gegenübergestellt: 'In der Nichtbeteiligung am praktischen Leben sehen wir nicht Muße sondern Müßiggang' (40, 2). 'Mut, Pflichterfüllung und Ehrgefühl haben diesen Staat geschaffen' (43, 1); und es ist so auch der Sinn dieses Paradeigmas, aus der Schau wieder zur Aktivität zu führen, die Bürger zu leidenschaftlichem Sicheinsetzen zu gewinnen. Hinter den für die Idee dieses Staates gefallenen Helden (41,5) steht für den Thukydides von 404, unabhängig von jedem äußeren Erfolg als Denkmal der Vergangenheit, als Vorbild und Verpflichtung für Gegenwart und Zukunft 'die Erinnerung mehr an den Geist, der sie beseelt, als an den äußeren Erfolg' (43, 3).

Den Weg, der notwendig vom Athen des Perikles zur Katastrophe von 404 führte, wird uns in seinen Hauptetappen durch die Reden an den Knotenpunkten des Geschehens illustriert. Die Achillesferse des attischen Reiches ist das zwiespältig gefährliche Verhältnis zu den Bundesgenossen, wie es Thukydides in der Mytilenäerrede (III 9f.) auch von deren Standpunkt aus plausibel macht. Die Auseinandersetzung mit dieser Frage, durch Mytilenes Abfall und Unterwerfung aktuell, ein Prüfstein politischer Haltung und der gegebene Stoff prinzipiellen Gegensatzes, führt zu dem Redestreit zwischen Kleon und Diodotos. Da haben wir einmal, freche Verleumdung mit der Geste des Volkserziehers verbindend, die parvenuehafte Großmäuligkeit Kleons (III 37f.), der sich als der rechte Erbe des Perikles fühlt, weil er mit dem Schlagwort der rücksichtslosen Machtpolitik in sachlicher Erwägung nur Schwäche sieht. Nach ihm kann Energie des Auftretens allein den Respekt sichern (39, 5). Mitleid und Billigkeit (40, 2) wird von dem starken Mann in Grund und Boden verdammt. Dabei kann sich sein pharisäisches Rechtsgefühl in Anbetracht der durch den Abfall geschaffenen Rechtsverletzung auf das Zusammenfallen von Recht und Vorteil berufen (40, 4). So unsympathisch dieser Demagog auch Thukydides ist, bleibt er doch gerecht genug, um seinen Standpunkt unter der Voraussetzung der Todfeindschaft zwischen Herrscher und Beherrschten als möglich und im einseitig extremen Sinn als konsequente Fortsetzung perikleischer Anschauungen anzuerkennen. Die wahre Realpolitik spricht dafür aus den Worten des Gegenredners: 'Klare Überlegung bringt dem Feind gegenüber mehr Erfolg als sinnloses Vorgehen brutaler Gewalt' (48,2). So kann er die Hereinziehung der Rechtsfrage in die moralfreie Sphäre der Staatsraison ablehnen, im Gegensatz zu der unechten Aufregung des Kleon über Mytilenes 'Unrecht'. Vorkehrung, nicht Strafe, ist die Forderung des eigenen Interesses (46, 6), gegründet auf die Einsicht in die durch keine Strafe zu bezwingenden politischen Grundtriebe des Menschen, wie sie Thukydides kaum an einer Stelle schärfer herausgehoben hat: Wille zur Freiheit und Wille zur Macht (45, 6). Und jede menschliche Lage wirkt in ihrer Richtung: 'Die Armut, die aus der Not Kühnheit schafft, der Reichtum, der zur Überheblichkeit die Unersättlichkeit gesellt, und mit ihnen Hoffnung und Gier' (46, 5). Damit wird die von der Gegenseite empfohlene Abschreckungsstrafe zum Unsinn gegenüber der Menschennatur (45, 7).

Wohin der Weg eines schrankenlosen Imperialismus weiterführt, zeigt der Melierdialog (V 85f.). Man muß schon an die grandios furchtbare Schilderung des Schwindens aller sittlichen Bindungen (III 82f.) denken, um ein Gegenstück zu diesem Athen zu

haben, das nicht mehr, wie bei Mytilene, auf eine Art von Rechtsgrund sich stützen kann, sondern mit bewußter und prinzipieller Mißachtung jeden Rechts die Freiheit der neutralen kleinen Kykladeninsel mit Füßen tritt. Aus Athens Zwangslage, seine Herrschaft mit jedem Mittel aufrecht zu erhalten, ist hier die Scheingröße sich selbst überstürzender Hybris geworden. Durchaus sinnvoll muß hier die Form des Redestreits der intensiveren des Dialogs weichen. In einer Welt, wo 'das Angenehme als edel, das Nützliche als gerecht gilt' (105, 4), da sind alle Ansprüche des Schwachen auf Recht, Ehre, Schonung nur hohnvoll abgewiesene Vorurteile (105, 3). Denn so lautet das Evangelium der Gewalt: 'Recht nach menschlicher Entscheidung gibt es nur unter Machtgleichen, sonst gilt das Prinzip der Macht, nach dem die Starken handeln und die Schwachen sich fügen' (89). Es ist die Verwirklichung des Naturgesetzes der Macht: 'Daran halten wir uns in der Überzeugung, daß auch ihr und jeder andere in unserer Machtstellung dasselbe tätet wie wir' (105, 2). Daß diese Überspannung des Machtprinzips trotz äußeren Erfolges Athens Existenz untergräbt, läßt Thukydides deutlich genug durchblicken, indem er den Melierdialog zum Auftakt der Sizilischen Expedition macht, in deren Darstellung ja der späte Thukydides nicht nur das politische und militärische Versagen sieht, sondern weit eher das Schicksal, das von überspannter Hybris zu Sturz und Katastrophe führen muß.

Vor dieser schicksalsvollen Entscheidung häufen sich begreiflicherweise die Reden in Athen und in Syrakus. Der Redestreit zwischen Nikias und Alkibiades wiederholt in mancher Hinsicht den zwischen Kleon und Diodotos, aber es ist für Athens Entwicklung bezeichnend, daß diesmal die radikale Ansicht siegt. Maßvolle Beherrschung und ungehemmter Tätigkeitsdrang, beide gleichstarke Grundkräfte attischen Wesens und bei sinnvoller Durchdringung wie bei Perikles zur höchsten Leistung führend, hier treten sie feindselig auseinander. Hinter aller persönlichen Polemik steht, durch die Form der Rede scharf heraustretend, der Gegensatz der Alterstypen, Temperamente, Weltanschauungen. Alles, was gegen das Unternehmen spricht, wird von Nikias, dem vergeblichen Warner, mit der Ruhe, Bedächtigkeit und Überlegung des reifen und erfahrenen Mannes vorgebracht (VI 9f.): Einmal die latente Gefahr eines der Ehre der Gegenseite nicht Rechnung tragenden Friedenszustands (10, 2); und dann die Mißachtung eines geopolitischen Grundgesetzes durch die Eroberung eines Gebietes, das bei damaligen Verkehrsverhältnissen niemals zu behaupten war (11, 1). Aber er sieht auch die Unmöglichkeit, mit sachlichen Argumenten dem imperialistischen Trieb der Athener zu begegnen oder selbst auch nur die an sich seine Ansicht billigenden Bürger zur nötigen Zivilcourage gegenüber dem Elan der Masse zu bringen (13, 1).

Und dieser Resignation, in der ja schließlich sein eigenes wie Athens Schicksal beschlossen liegt, tritt in Alkibiades jenes andere Athen entgegen, mit der Freude am Wagnis und dem Willen zur Macht: 'Wir können nicht peinlich abwägen, bis zu welchem Punkt wir unsere Macht ausdehnen wollen; in unserer Lage bleibt uns nichts übrig, als die einen anzugreifen, die anderen niederzuhalten, nachdem wir damit rechnen müssen, daß andere über uns herrschen, wenn wir nicht über andere herrschen' (18, 3). Alkibiades ist kein beliebiger Sprecher dieser in den Äußerungen attischer Politiker immer wiederholten Grundsätze, er ist auch nicht nur der Veranlasser und Führer des Zugs nach Syrakus, sondern repräsentiert in großartig extremer Weise die letzte Konsequenz attischer Aktivität. Mit Absicht zeichnet Thukydides vor dieser Rede die verhängnisvolle Verknüpfung dieses Mannes mit der Katastrophe seiner Stadt (15), um gerade an ihm Athens Untergang an den Fehlern seiner eigenen Vorzüge begreiflich zu machen. In keiner Rede sonst haben wir so viel rein persönliche Töne, so sehr das

Überwuchern des Persönlichen über das Politische. Athens hemmungslose Pleonexie den anderen gegenüber rächt sich in dem schrankenlosen Machtwillen des ehrgeizigen Politikers innerhalb des Staates. Alkibiades' Eintreten für 'das Sonderrecht seines Selbstgefühles gegenüber den Schranken bürgerlicher Gleichheit' (16, 4) unterstreicht das Bild der Zersetzung, wo aus dem Bürgertum die Masse, aus dem Führer die ungehemmte Begehrlichkeit des Individuums wird.

So erfüllt sich diese Tragödie in dem Untergang des Bürgers Nikias, und seine Rede vor der letzten Katastrophe vertieft die auch sonst von Thukydides verwendete äußere Form der Feldherrnparänese vor einer Entscheidung, um hier das unabwendbar schicksalhafte Dahinschwinden einer den Grundgedanken der Polis tragenden Menschenart und Weltanschauung zu zeigen (VII 77). Aber jener andere, wie ein furchtbarer Dämon Athen zu dem gefährlichen Unternehmen verführend, um es dann — nicht ohne Schuld des Demos und der Demagogie — im Stich zu lassen, entscheidet durch seine Rede in zwölfter Stunde Spartas Politik, Flüchtling und Verräter der eigenen Sache und Heimat und doch sofort Führer der feindlichen Partei und beide schließlich doch nur seinem Einzelschicksal dienstbar machend (VI 89f.). Es ist eine furchtbare Ironie, daß Athens weitfliegende Pläne mit dem erst von Rom verwirklichten Gedanken eines Mittelmeerreichs, die großartigste Blüte des hellenischen Imperialismus, in dem Augenblick, wo sie für immer versinken sollten, samt dem dahinterstehenden politischen Ideal von dem Mann ausgesprochen werden, der sie geschaffen und hätte durchführen können, der aber nicht nur faktisch sondern prinzipiell sich an die Stelle der Polis setzt und damit letzten Endes seine eigene Politik vernichtet. Und doch bedeutet dieser Verrat an Athen schließlich einen Sieg des attischen Menschen; denn was heißt das schließlich anderes, als daß Spartas Endsieg nicht aus eigener Kraft, sondern aus Anstoß und Leitung des Atheners Alkibiades im entscheidenden Moment geschaffen, daß Athen nur durch Athen besiegt wurde. Die Sinnlosigkeit des spartanischen Sieges und doch zugleich die Notwendigkeit von Athens Zusammenbruch steckt gesammelt in dem schmerzlichen Hohn der Endworte dieser Rede: 'daß ihr ... Athens gegenwärtige und künftige Macht vernichtet ... und dann von ganz Hellas als Herren nach dem Prinzip der Güte und nicht der Gewalt begrüßt werdet' (92, 5). Wie Spartas Herrschaft in Wahrheit aussah, hatten die Griechen erfahren, als Thukydides diese Worte niederschrieb.

GESCHICHTSSCHREIBUNG UND POLITISCHE ERZIEHUNG

Von Georg Bessell

I.

In den zahlreichen Erörterungen, die seit langem, zumal aber seit dem Ende des Weltkrieges, über den Sinn und die Aufgabe von Schule und Wissenschaft überall in Deutschland gepflogen werden, tritt, ausgesprochen oder unausgesprochen, ein einziges Hauptthema hervor, das immer wieder variiert wird: es ist die Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Leben — eine jener Grundfragen des Daseins, die in solchen Krisenzeiten, wie es die Gegenwart ist, stets mit Notwendigkeit eine erhöhte und allgemeine Bedeutung gewinnen. Denn die Zeiten, in denen, durch inneren oder äußeren Anstoß, alles Gewohnte und scheinbar Gesicherte ins Wanken gerät, bedeuten ja für jeden, der zu fragen versteht, auch Zeiten der Einkehr; jede Krisis bedeutet Gefahr und *Entscheidung* und damit ein Zurückgreifen auf letzte Fragen, ein Besinnen auf die allgemeinen und ursprünglichen Werte, auf denen das Alte, nun fragwürdig Gewordene beruhte und von denen aus es allein wiederhergestellt und sicher begründet, oder aber ein Neues, das zur Verwirklichung drängt, in seinem Wesen geklärt und zur Geltung gebracht werden kann. Und darin darf man schließlich die tiefste Rechtfertigung jeder großen Reform, ja selbst Revolution finden: daß sie, wie es ja auch ihrem Wortsinn gemäß ist, *zurück*führt zu den letzten und einfachsten Wahrheiten, daß sie, indem sie das Bestehende für '*frag*-würdig' erklärt, eben diejenigen an die Notwendigkeit des Fragens erinnert, die es in der Sicherheit ihres Besitzes zu verlernen in Gefahr kamen.

Eine letzte und einfachste Wahrheit ist es auch, was die Reformbewegung in der Wissenschaft — die Ernst Troeltsch vor zehn Jahren, nicht ohne Zustimmung, eine Revolution genannt hat — verkündet und wieder zur allgemeinen Anerkennung gebracht hat: die Wahrheit, daß nicht nur, wie es ja von selbst einleuchtet, die Schule, sondern auch die Wissenschaft selbst dem 'Leben' in mehr als einer Hinsicht verpflichtet ist, daß sie nicht ohne Schaden für ihr eigenes Wesen in Selbstgenügsamkeit und stolzer Abgeschlossenheit von den Fragen des nationalen Gesamtlebens, von dem doch auch sie getragen wird, verharren kann, sondern daß auch sie sich des Dienstes bewußt bleiben muß, den sie am Ganzen der Nation und der Kultur, von dem sie selbst nur ein Teil ist, in ihrer Weise zu leisten hat. *Theodor Litt* hat in Untersuchungen von vorbildlicher Strenge und Klarheit[1]) nachgewiesen, daß für die Geisteswissenschaften, an die ja ausschließlich der neue Aufruf ergeht, der geforderte Zusammenhang nicht nur ein kulturelles oder soziales, ein ethisches Gebot ist, das mit dem Wesen der Wissenschaft an sich nichts zu tun hätte, sondern daß er für sie nichts Geringeres als eine logische Notwendigkeit bedeutet. Seine ganze Gedankenführung dient dem Beweise, in was für Unmöglichkeiten und Widersprüche eine Geisteswissenschaft gerät, welche glaubt, in absoluter Voraussetzungslosigkeit eine geistige Wirklichkeit als einen abgeschlossenen Kausalzusammenhang mit kühler, 'naturwissenschaftlicher' Objektivität 'exakt' begreifen und darstellen zu können. So wird die tiefe Wahrheit jener scheinbar so neuen und gefährlichen Forderung der 'Lebensnähe' in zwiefacher Hinsicht, sowohl nach der Objekts- wie nach der Subjektsseite hin, erwiesen. Nur aus der erlebten Ver-

1) Erkenntnis und Leben (Leipzig 1923). Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung (Leipzig 1928).

bundenheit eines einheitlichen Wirkungszusammenhanges heraus, dem seinem Wesen nach auch das Subjekt, der wissenschaftliche Betrachter, mit angehört, ist überhaupt etwas Geistiges wirklich zu verstehen. Eben darum ist es für jede echte Geisteswissenschaft ebenso auf der Objekts- wie auf der Subjektsseite grundsätzlich undenkbar, diesen Gesamtzusammenhang, welcher eben kein anderer ist als der des Lebens, außer acht zu lassen. Nicht nur praktisch, sondern logisch unmöglich ist jenes naturwissenschaftliche Exaktheits- und Objektivitätsideal, dem eine positivistisch verfälschte Geisteswissenschaft in völliger Verkennung ihres eigenen Wesens sich nachzujagen bemühte.

Es ist hier naturgemäß nicht möglich, auch nur anzudeuten, zu welchen weitreichenden Folgerungen für die Theorie wie für die Praxis der Geisteswissenschaften diese grundlegende Klärung führt. Ein gefahrloses Allheilmittel will und kann freilich auch diese Erkenntnis nicht sein. Denn es gibt keine Wahrheit ohne Gefahr. Hier heißt die Gefahr 'Mythos' und 'mythische Schau', sie heißt, eine Stufe tiefer, Oberflächlichkeit und dilettantische Schönrednerei. Litt weist mit Nachdruck darauf hin, um vor ihr zu warnen. Aber es kommt hier nicht darauf an, eine wiedergefundene Wahrheit abzulehnen, weil sie neue Gefahren bringt, sondern es kommt darauf an, sich zu erinnern, daß es eine andere — und eine wahrere — Art von Geisteswissenschaft gibt als die, die jahrzehntelang die herrschende war und deren Gefahr Spezialistentum heißt. Überdies aber gibt Litt in seinen Untersuchungen den überzeugendsten Beweis dafür, daß man einen leeren und seelisch unbefriedigenden Positivismus bekämpfen kann, ohne dafür einem ebenso leeren Phrasentum oder auch nur der Unwissenschaftlichkeit verfallen zu müssen. Und mehr als ein Leser wird gerade dafür Litt dankbar sein, daß er seinen Kampf mit so beruhigender und unangreifbarer wissenschaftlicher Sachlichkeit geführt und eben damit den Angriff so unendlich viel wirksamer gemacht hat, als es je durch den lautesten Protestruf hätte geschehen können. Gerade auf diese Weise hat er allen denen am besten geholfen, die zwar die Unzulänglichkeit der 'sich selbst entfremdeten, naturalistisch entstellten' Geisteswissenschaft längst fühlten, aber aus 'intellektueller Redlichkeit' und unter dem Druck der allein herrschenden Auffassung nichts anderes als strenge Wissenschaft glaubten anerkennen zu dürfen. Auf keinem anderen Wege als durch diese streng sachliche Beweisführung konnte allen denen, die sich ein natürlich gewachsenes Ideal einer Geisteswissenschaft bewahrt hatten, auch das wissenschaftliche 'gute Gewissen' wiedergegeben werden.

Und hier zeigte sich nun eine Erscheinung, die dem Betrachter geschichtlicher Entwicklungen aus mehr als einem Beispiel bekannt ist: was die Theorie hier zu rechtfertigen bemüht war, das war dasselbe, was vom 'Leben' früher gefordert und zum Teil bereits verwirklicht worden war. Litt selber hat, in den einleitenden Kapiteln von 'Erkenntnis und Leben', die wissenschaftliche Entwicklung geschildert, die mit immanenter Notwendigkeit aus der Übersteigerung des lebensfremden Spezialistentums die Umkehr und Wendung zum 'Leben' heraustrieb. Ein übriges taten die äußeren und inneren Erschütterungen, die mit dem Weltkrieg und seinen Folgen das ganze nationale Leben aufs tiefste trafen und an ihrem Teile dazu mitwirkten, daß eine Überprüfung des Standes der nationalen Kulturgüter in immer weiteren Kreisen geradezu als ein Gebot der Stunde empfunden werden mußte. Und wenn dies Schicksal, furchtbarer und deutlicher als es je erlebt worden war, die unentrinnbare Verbundenheit von all und jedem, was überhaupt von dem Lebenskreis der Nation umfaßt wurde, lehrte, so war ja auch diese Erfahrung dazu angetan, zur Vollendung dessen beizutragen, was auch von anderer Seite her als geschichtliche Notwendigkeit erschien.

II.

Von allen Wirkungen nun, die diese Wendung in den Geisteswissenschaften zur Folge haben muß, ist keine für das allgemeine Kulturleben so bedeutungsvoll wie diejenigen, die die Geschichte betreffen. Denn da wir in unserer heutigen Bewußtseinslage alles kulturelle Geschehen, die ganze Welt des Geistes überhaupt nicht mehr anders als geschichtlich aufzufassen und zu verstehen vermögen — eine Tatsache, in der der Grund für das außerordentlich gesteigerte (übrigens nicht immer bewußte und erkannte) historische Interesse der Gegenwart liegt —, so ergibt sich daraus, daß die Geschichte immer mehr in die Rolle der grundlegenden Kulturwissenschaft hineinwächst. Unter diesen Umständen aber wird es eine Frage von höchster Bedeutung nicht nur für die Wissenschaft selbst, sondern für das Ganze der Kultur, wird es eine 'Lebensfrage' sein, ob die Geschichtswissenschaft sich dieser Stellung und der damit verbundenen Verantwortung bewußt und ihr zu genügen imstande ist oder nicht. Es dürfte gerade den Historiker, der ja das Leben vieler Jahrhunderte kennen sollte, nicht verwundern, wenn er sieht, daß diese Frage natürlich in den weitesten Kreisen kurzerhand und in Bausch und Bogen verneint wird. Denn die Neigung, über etwas, was man nicht ganz kennt, nach einem allgemeinen Eindruck rasch abzuurteilen, hat von jeher zu den Lieblingsgewohnheiten der Menschheit gehört. Halten wir uns nicht dabei auf, und erinnern wir uns demgegenüber daran, daß, wie alles Lebendige, auch die Geschichtswissenschaft das Recht hat, nicht bloß nach ihrem Durchschnitt, sondern in erster Linie nach dem Wollen und Können ihrer Besten, nach ihren *bedeutenden* Leistungen — man nehme das Wort einmal in seinem ursprünglichen und tiefen Sinne — bewertet zu werden. Und es ist nun heute doch nicht mehr so, daß es an solchen, die Zeichen eines neuen Geistes sein könnten, noch ganz und gar fehlte.

'Ich habe die vorliegende Arbeit unternommen, weil sie mich lockte und *weil sie mir vom Leben gefordert schien*' — so heißt es in der Vorrede zu *Franz Schnabels 'Deutscher Geschichte im 19. Jahrhundert'*, deren erster Band vor kurzem erschienen ist, und dieser Satz, den zu schreiben noch vor zehn Jahren für jeden Hochschullehrer undenkbar gewesen wäre, kennzeichnet deutlicher als alles andere die Wandlung, die auch die Geschichtswissenschaft ergriffen hat. Gewiß macht sich der Verfasser noch Sorge darum, daß es für jede Einzelfrage, die er in seinem umfassenden Werke behandeln mußte, 'irgendwo in Deutschland einen Fachmann gibt, der in besonderem Maße für sie zuständig ist', und beinahe glaubt er sogar, sich deswegen entschuldigen zu müssen, daß er es 'wagt', ein Buch vorzulegen, das sich 'bemüht, die innige Verflochtenheit aller Lebensgebiete zu untersuchen und darzustellen, um so in großen Zügen eine Biographie des europäischen und deutschen Menschen zu geben und die gegenwärtige Lage der europäischen Kultur und besonders des deutschen Volkes historisch zu deuten'. Aber man hat nicht gerade den Eindruck von übertriebenem Ernst bei diesen Besorgnissen und diesen Entschuldigungen, die in Wahrheit ja nur ein Ausdruck dafür sind, daß auch hier endlich etwas Neues von dem Alten sich losringt. Und wenn Schnabel betont, daß er sich für seine umfassende Aufgabe 'in besonderer Weise' habe vorbereiten können, und dann erklärt, diese besondere Weise habe in dem *Gymnasialdienst* bestanden, der ihn lange Zeit festgehalten und immer gezwungen habe, 'die Verbindung der Wissenschaft mit dem Leben zu suchen', so wird man sagen dürfen, daß dies Bekenntnis eines Hochschullehrers allerdings ein Zeichen der Zeit ist: noch mehr 'Revolution in der Wissenschaft' kann wohl niemand verlangen.

Diese letzte Bemerkung Schnabels weist nun aber in der Tat noch auf eine andere wichtige Seite des ganzen Problems hin. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei aller

immanenten Notwendigkeit der Entwicklung doch immer äußere Anstöße einen wesentlichen Einfluß auf ihre Förderung gewinnen werden, und es mag in diesem Zusammenhang einmal auf die Tatsache hingewiesen werden, daß bei der Erneuerung der Geschichtswissenschaft Außenseiter, ja 'Dilettanten' — Männer des Lebens also — eine nicht ganz unbedeutende Rolle gespielt haben, wie etwa Herbert Stegemann, Albert von Hofmann und auch Oswald Spengler, für den immerhin ein Mann wie Eduard Meyer eingetreten ist. Nimmt man hinzu, daß außer Schnabel auch Litt, der Theoretiker der neuen Wissenschaft, von der höheren Schule herkommt und daß auch die erste Gesamtdarstellung der deutschen Geschichte, die wir seit dem Weltkrieg erhalten haben, von einem Schulmann stammt — es ist die ebenfalls erst kürzlich erschienene '*Deutsche Geschichte*' von *Hermann Pinnow* —, so wird man die Vermutung nicht zu unterdrücken brauchen, daß einige Verbindung mit der Welt außerhalb der — notwendigerweise — immer etwas klösterlichen Abgeschlossenheit der Universitäten für die Entwicklung der Wissenschaft vielleicht nicht ganz unvorteilhaft ist. Und so kommt es, daß der Lehrer der höheren Schulen heute die merkwürdige Genugtuung erleben kann, zu sehen, wie für eine gewandelte Wissenschaft eben das wesentlich wird, was ihm vor Jahrzehnten als Dilettantismus und 'Halbbildung' — der Ausdruck ist bekanntlich einmal gefallen — von jener Seite gelegentlich vorgeworfen wurde und womöglich von ihm selbst, seiner anerzogenen Grundanschauung nach, so empfunden werden mußte: der Überblick und die Zusammenfassung in den Wissenschaften, die Verbindung mit dem Leben. Niemand kann freudiger als er eine Wandlung begrüßen, die darauf abzielt, die unheilvolle Kluft zwischen gelehrtem Wissen und lebendiger Bildung auch von seiten der Wissenschaft endlich wieder zu überbrücken.

Diese Wendung läßt nun zugleich die schöne und große Aufgabe erkennen, die, lange Jahrzehnte fast völlig vernachlässigt, der erneuerten Wissenschaft von selbst wieder zufallen muß und in der, insbesondere bei der Geschichte, ihre eigentlichste Lebensbedeutung liegt. Denn, in das Leben eingeordnet, wird das Wissen ja wieder schöpferisch bildend: die im Sinne echter Geisteswissenschaft betriebene Geschichtschreibung wird von selbst wieder *die politische Erzieherin der Nation.* Nicht indem sie auf ein solches Ziel von vornherein hinarbeitet; nicht indem sie bestimmten politischen Absichten zuliebe die geschichtliche Wahrheit in ihrem Sinne zurechtrückt und subjektiv verfälscht — im Gegenteil: sie kann ihre Aufgabe nur dadurch wahrhaft erfüllen, daß sie, in immer wieder zu erstrebender Sachlichkeit, gerade durch die Darstellung der Wahrheit den Blick schult für das Verstehen des wirklichen, historischen, geistig-politischen Lebens.[1]) Nur freilich gilt es auch hier, und hier besonders, stets jenes unlösbaren Bandes eingedenk zu sein, das die ganze geistige Welt zu einer Einheit zusammenschließt, und so nicht vom 'Leben' losgelöste Einzelheiten zu beschreiben, nicht, so formuliert Schnabel seine Aufgabe, 'lediglich Zeitalter und Kulturen zu porträtieren, sondern die Gegenwart zu verstehen durch die Geschichte und das Leben zu begreifen aus seiner Entwicklung'. Es bedarf keiner besonderen Ausführung mehr, wie heute gerade hier eine der allerdringendsten Forderungen des Lebens an die Wissenschaft und ihre größte und verantwortungsvollste Aufgabe liegt. Denn jene Besinnung und Einkehr, wie sie sich in Zeiten der Krisis notwendig einstellt, ist ja nicht nur eine bloße äußere Begleiterscheinung des inneren Schicksals, sondern sie ist vor allem auch die Vorbedingung jeder Arbeit an einer dauernden Neuordnung der Dinge. Diese theoretische, grundlegende Vorarbeit zu leisten ist aber allein das Recht und die Pflicht

1) Litt, Erkenntnis und Leben S. 149ff.

der echten Geschichtswissenschaft, eben jener Wissenschaft vom Geiste, die, nach Litts Worten[1]), 'nichts Geringeres ist als die in den individuellen Zentren sich vollziehende Selbstbesinnung des Geistes'. Damit tritt die ganze Größe der Aufgabe, die ganze Schwere der Verantwortung hervor, die in der Zeit eines völligen Umbaus von Staat, Gesellschaft, Kultur der Geschichtswissenschaft und Geschichtschreibung zufällt.

III.

Wie nun aber eine geschichtliche Umwälzung niemals einen völligen Bruch bedeutet — denn alles Wertvolle und Bleibende, was ein Zeitalter an Kulturgütern erarbeitet hat, wird ja stets in dem folgenden 'aufgehoben' —, so wird natürlich auch durch die Wandlung der Wissenschaft nicht etwa die frühere Betrachtungs- und Forschungsweise gänzlich beseitigt. Das Sammeln, Feststellen, Aneinanderreihen von Tatsachen: es wird nicht mehr als die letzte, es wird nur noch als die vorletzte Arbeit des Forschers gelten — in diesem Sinne aber wird es stets als unentbehrlich anerkannt werden müssen von einer Wissenschaft, die weiß, daß die jahrzehntelange Erziehung zum Tatsachensinn, die das eigentliche große Erbteil des Positivismus ist, doch nicht wieder rückgängig gemacht werden kann. Die Wirklichkeit zeigt ja auch überall das Mit- und Ineinanderwirken der beiden scheinbar ganz auseinanderstrebenden Tendenzen, die doch nur in der Betrachtung scharf zu trennen sind: der nur feststellenden und analysierenden und der zusammenfassenden und wertenden. Neue Werke wie die von Schnabel und Pinnow, die aus dem Geiste der Gegenwart heraus von vornherein als Gesamtdarstellung und Überschau geplant sind, erhalten erst dadurch, daß sie die Menge der Einzeltatsachen kennen und berücksichtigen, die ganze Farbe und Fülle des Lebens, ihren eigentlichen erzieherischen und bildenden Lebenswert. Und von der anderen Seite her ist es, wenigstens der Absicht nach, genau derselbe Vorgang, wenn bei einem älteren Werk, das nach positivistischer Gepflogenheit nur eine unendliche Fülle von Tatsachen gibt, der Versuch gemacht wird, es durch eine Überarbeitung im Sinne der neuen Auffassung für die Gegenwart fruchtbar zu machen, die Tatsachen eben dadurch, daß man sie wertet, erst recht eigentlich zu ver-werten, das heißt: lebendig zu machen — wie das z. B. in charakteristischer Weise mit der 'Geschichte Österreichs' von Franz Martin Mayer geschehen ist, aus deren das ganze alte Österreich-Ungarn umfassendem Stoffgebiet R. F. *Kaindl* die Deutsch-Österreich betreffenden Teile herausgenommen und unter dem Titel '*Geschichte und Kulturleben Deutsch-Österreichs* von den ältesten Zeiten bis 1526'[2]) zu einem neuen Buche verarbeitet hat.

Freilich ist sich Kaindl nicht im unklaren darüber, daß das im Grunde ein unmögliches Unternehmen ist und daß eine lebendige Wirkung, die doch überall nur das zur Einheit Gestaltete erzielt, nicht ausgehen kann von einem Buch, das, in der alten atomistischen Weise zustandegekommen, zunächst in zehn Kapiteln von der 'Geschichte', d. h. der politischen Entwicklung, berichtet und in weiteren zehn Kapiteln das 'Kulturleben' anfügt. Er hat daher durch ein eigentümliches Mittel versucht, diesen Grundmangel wenigstens in gewisser Weise auszugleichen: er stellt an den Anfang des Buches eine kleine Einführung, 'Zum Geleite' überschrieben, und dieser nur zwei Seiten lange Absatz gibt nun eine sehr gute, übersichtliche Zusammenfassung dessen, was Deutsch-Österreich bis 1526 für die Politik, Wirtschaft und Kultur der Nation geleistet hat, gibt gleichsam die Konturen zu einem Bilde, zu dessen Ausfüllung das

1) Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung S. 91.

2) Verlag W. Braumüller. Wien 1929.

Buch den Stoff, die Farben liefern soll — gewiß keine ideale Lösung, aber ein Weg immerhin, das dort aufgespeicherte Wissensmaterial in Bildung umzusetzen und zu lebendigem Eigentum zu machen.

In gewisser Hinsicht von ähnlicher Struktur ist das Buch '*Bauern, Bürger, Hanse*'[1]) das *Johannes Bühler* in der bekannten guten Ausstattung des Inselverlags herausgegeben hat. Nur ist es insofern vielleicht noch ein reinerer Fall, als das Buch ja ausdrücklich nur Quellen-, damit also Stoffsammlung ist. Den Rahmen zu dem Bilde, das sich hier der Leser selbst zusammenzustellen hat, geben, neben ausführlichen Anmerkungen, Register und schönen charakteristischen Bildtafeln, zwei Einleitungen, die über Entwicklung und allgemeine Lage des Bauern- und des Bürgerstandes kurz unterrichten. Etwa 50 Seiten sind dann den Bauern gewidmet, von deren Leben literarische Zeugnisse und Urkunden berichten. Den Hauptteil, mehr als 300 Seiten, nehmen die Städte ein, erst die oberdeutschen, vor allem Straßburg, Augsburg und Nürnberg — auch der Ravensburger Handelsgesellschaft ist ein Abschnitt eingeräumt —, dann das Gebiet der Hanse, von der wir Ausführliches über ihre Kontore, ihre Politik, ihre Kämpfe und Unruhen sowie auch über manche interessante kulturhistorische Einzelheiten erfahren.

Im Gegensatz zu diesen beiden Büchern ist die zuerst vor 25 Jahren, jetzt in 3. Auflage erschienene '*Geschichte der deutschen Kultur* von *Georg Steinhausen*[2]) bewußt als große Zusammenfassung geplant und unternommen worden. Steinhausen betont (im Vorwort) besonders, daß sein Werk, das eine 'Geschichte des deutschen Menschen' geben wolle, auch im modernen Sinne 'durchaus geistesgeschichtlich' sei. Nun wird jeder, der das sehr gut ausgestattete Werk auch nur durchblättert, um an der Hand der zahlreichen ganz vorzüglichen Abbildungen, der Kapitel- und Seitenüberschriften einen vorläufigen Eindruck von seinem Inhalt zu gewinnen, auf den ersten Blick vor dieser Leistung Respekt bekommen müssen, und jede nähere Kenntnisnahme wird die Solidität der Arbeit, den erstaunlichen Reichtum des Inhalts, die Zuverlässigkeit des Einzelurteils bestätigen. Und doch ist etwas, was uns heute fremd anmutet, an diesem Buche. Allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz überwältigt den Verfasser doch die Menge der Einzelheiten, der Drang nach Vollständigkeit, das Bestreben, alles zu bringen, alles zu berücksichtigen, alles zu erklären. Gewiß ist all dies Einzelne richtig, mit Klugheit und Vorsicht, stets unter Heranziehung der neuesten Forschungsergebnisse beurteilt — als Stoffsammlung ist auch dieses Buch außerordentlich wertvoll. Aber in dieser Überfülle der Tatsachen ist schließlich der Umriß nicht mehr zu erkennen, der das Ganze zusammenhält, gliedert und zur Gestalt formt, kommt zuletzt alle Ordnung und Übersicht, alle Rangordnung vor allem für unser Gefühl zu kurz. Uns kann eine Kulturgeschichte nicht befriedigen, in der z. B. die Philosophie Nietzsches und ihre Wirkung nicht mehr Raum und Gewicht beansprucht als die Darstellung der Brandgefahren in den Städten des Mittelalters. Steinhausen betont im Vorwort, daß er nicht nur beschreibe, sondern auch werte. Gewiß tut er das überall. Aber die Art von Wertung, auf deren Notwendigkeit sich die Wissenschaft heute wieder besonnen hat, ist doch nicht ein bloßes moralisches Beurteilen von einzelnen Dingen. Das Wesentliche ist die Wertung bei der Auswahl der Tatsachen, die schließlich für die gestellte Aufgabe wichtig sind, eine Leistung also, die der wissenschaftlichen Darstellung vorausgehen muß und für sie grundlegend ist.

---

1) Inselverlag in der Sammlung 'Deutsche Vergangenheit'.

2) Bibliographisches Institut. Leipzig 1929.

Schließlich ist das alles eine Frage des Stils — und den Verlust jedes Stiles in Schöpfung und Haltung hat ja schon Nietzsche als eine der Krankheitserscheinungen des XIX. Jahrh. bezeichnet. Es gehört dazu, daß Steinhausen von der eigentlichen Wirkung Nietzsches nichts weiß. Aber es ist Mangel an Stil, wenn in dieser Kulturgeschichte immer wieder von der Laxheit in sittlichen Dingen die Rede ist — während das doch eine Erscheinung ist, die immer und überall unter Menschen die gleiche, daher für kein Zeitalter charakteristisch ist und also in ein historisches Werk überhaupt nicht hineingehört. Es ist Mangel an Stil, wenn in einer fertigen Darstellung immer wieder wissenschaftliche Streitfragen erwähnt werden. Und es ist schließlich nur der seltsamste Ausdruck der Welt- und Wissenschaftsauffassung, die alledem zugrunde liegt, wenn diese Kulturgeschichte schließt mit dem erstaunlichen Bekenntnis: es gäbe zur Zeit keine deutsche Kultur. Das liege, so fügt Steinhausen in einem nicht eben vorbildlichen Schlußsatze hinzu, 'in letzter Linie an jenem tiefen Zwiespalt zwischen dem technisch-wirtschaftlichen und dem innerlich-geistigen Menschen, ja an des letzteren Zurückdrängung'; wenn es hier zur Synthese gekommen sei, so würden wir auch 'wieder' Kultur haben. Es ist die Auffassung, die immer und überall im Gegebenen, im 'Greifbaren', im 'Positiven', in den Tatsachen, den Schöpfungen, den fertigen Formen einer Kultur das Wesentliche sieht und die nicht weiß oder nicht glaubt, daß Kultur immer und überall etwas Aufgegebenes ist, daß ihr Wert, ihr Reichtum, ihre Lebendigkeit gerade in der Weite der Spannungen liegt, die sie zu umfassen oder zu überwinden hat. Schließlich ist es doch die Arbeit als solche, diese Arbeit an den höchsten, immer nur in einzelnen glücklichen Augenblicken erreichbaren Zielen, die unserem Leben den kulturellen Sinn gibt. Nur in diesem ewigen Streben haben wir 'Kultur' — und jene angeblich fertige Synthese ist nichts weiter als ein rationalistisches Trugbild, das noch niemals auf Erden Wirklichkeit war.

'Ich hoffe, daß dieser Schlußabschnitt recht vielen etwas zu sagen hat', schreibt Steinhausen in seinem Vorwort. Auch in der erzieherischen Haltung also strebt er der neuen Wissenschaft entgegen. Aber das eine ist nicht vom anderen zu trennen. Von dem Boden seiner Auffassungen, von diesem im letzten Grunde glaubenslosen Positivismus aus mag Steinhausen den Menschen seiner Generation, seines Blickes etwas zu sagen haben. Für andere wird der Glaube gelten, den ein Historiker der neuen Generation — es war Schnabel — einmal als selbstverständliche Überzeugung ausgesprochen hat, als er meinte: wenn die Jugend unserer Tage erst ganz die Größe der Aufgaben und der Verantwortung erkannt haben werde, die zu tragen sie jetzt gewürdigt werde, dann werde sie dereinst das Schicksal segnen, in diesen Zeiten geboren zu sein.

IV.

Auch bei Schnabel und Pinnow hängt das eine mit dem anderen untrennbar zusammen. Wenn wir ihren Geschichtswerken einen höheren Rang, eine größere Bedeutung für das Leben zuerkennen, so ist solche Beurteilung nicht unabhängig von der Tatsache, daß sie in dieses Leben mit ganz anderen Blicken, mit ganz anderem Glauben sehen, als es Steinhausen tut. Wir empfinden es in diesen Büchern, daß aus ihnen Menschen sprechen, die unser Dasein, unsere Fragen, unsere Wünsche und Hoffnungen miterleben, und denen es gegeben *und aufgegeben* ist, dies, unser und ihr gemeinsames Erleben zu deuten. Und wieder ergibt sich das eine aus dem anderen. Weil hier der Historiker in allen Fragen dem nationalen Leben wirklich verbunden ist, so stellt sich bei seinem Werke auch die erzieherische Wirkung absichtslos und selbstverständlich — wie im Leben selbst — ein: weil das Werk aus dem Leben kommt,

so wirkt es auf das Leben. Und umgekehrt: wenn so das Werk aus dem erlebten Gesamtzusammenhange des Daseins heraus geboren ist, so wird es von selbst als lebendige Einheit und Gestalt einen Abglanz des Lebens, aus dem es gekommen ist, bewahren. Ohne daß es irgendwelcher besonderen, bewußt hergestellten Verbindung bedürfte, ordnet sich so die Wissenschaft dem Leben ein, leistet das so entstandene Geschichtswerk seinen Beitrag zu der großen Aufgabe der politischen Erziehung, die mehr als jemals in dem Staate der Gegenwart die Forderung des Tages ist.

Hermann Pinnows Buch, eine '*Deutsche Geschichte*'[1]), umfaßt den größeren Zeitraum, es schildert, wie der Untertitel hinzusetzt, die Entwicklung von 'Volk und Staat in 1000 Jahren'. Eine ungeheure Fülle des Geschehens, schon rein äußerlich betrachtet, bietet sich als Stoff dar und scheint den Betrachter erdrücken zu müssen. Aber Pinnow ist der Mann, sie zu meistern. Denn er besitzt die einzige Eigenschaft, die solches ermöglicht: ein Stück von dem Künstlertum, das in allen großen Gestaltern des Lebens, auf der betrachtenden wie auf der tätigen Seite, lebendig ist. Er hat etwas von dem Künstlerblick, der die ganze verwirrende Buntheit der Welt als Einheit, als gegliederten Kosmos begreift, der überall das Wertvolle, das Charakteristische erkennt; er hat die Künstlerliebe, die das alles mit gleicher Hingebung umfaßt und aus sich belebt, jene 'Universalität des Mitfühlens', die, im Gegensatz zu der kalten Neutralität, die eigentliche große Objektivität des Historikers wie des Künstlers ausmacht; und in ihm wirkt auch der Künstlerwille, der aus individuellem Erlebnis und sozialer Verantwortung heraus das Werk schafft. 'Die Wahrheit hat mehr Sinn und Kunst denn alle Erdichtung' — es kann nichts Bezeichnenderes geben als die Tatsache, daß Pinnow dies — einem alten Buche entnommene — Wort seinem Werke als Motto voranstellt. Es liegt darin zugleich die Erklärung, daß, wenn hier Kunst am Werke ist, es eine solche ist, die, wie die strenge und sachliche Kunst der Gegenwart, nichts anderes will als die Wahrheit. Auch von hier aus gesehen besteht das Wort zu Recht, daß dies Buch 'sich aller Romantik verschließt'. In einfachen und klaren Maßen ist der Stoff in vier gleich große Abschnitte gegliedert, die vom Reich der Kaiser, vom Bürgervolk, vom Fürstenstaat und von den Staatsbürgern und ihrem Reich berichten — eine Einteilung, die doch nicht nur eine belanglose Äußerlichkeit, sondern, ebenso wie die besondere Prägnanz der einzelnen Kapitelüberschriften, auch Ausdruck einer geistigen Beherrschung und Durchdringung des Stoffes ist, in der auf die Dauer ein wesentlicher Teil der bildenden Wirkung des Buches beruhen wird. Vor allem bedeutet sie keinesfalls Starrheit und unzulässige Schematisierung des Lebens. Die strenge Gliederung und starke Betonung des Wesentlichen ist vielmehr nur das notwendige Mittel zur Bändigung und Ordnung der sonst doch unübersehbaren Menge der Tatsachen. Dabei beherrscht Pinnow in besonderem Maße die Kunst, allgemeine Entwicklungen anschaulich zu machen durch lebensvolle Einzelheiten — und nicht bloß die altbekannten, die schon in jedem Geschichtsbuch stehen. Er beherrscht nicht weniger die Kunst, das allgemein Bedeutungs- und Beziehungsvolle zu erkennen und einprägsam hervorzuheben. Aber vielleicht das Schönste an dem Buche ist das warme Mit- und Nacherleben alles Menschlichen und Lebendigen, eben jene 'Universalität des Mitfühlens', die den wirklichen Historiker kennzeichnet und die den Kern von Wahrheit in dem zugespitzten Worte Spenglers, daß man Geschichte 'dichten' müsse, ausmacht. Dieses Mitlebenkönnen ist es, das auch den Leser ergreift und mitreißt und das oft auch Alt-

1) Frankfurter Verlagsanstalt 1929. Eine französische Übersetzung bereitet vor Payot, Paris, eine englische Allen & Unwin, London.

bekanntem einen neuen Glanz gibt — handle es sich nun um die erste 'Entfaltung der Volkskraft' zur Zeit Barbarossas oder um den Glaubenskampf Luthers, um die mittelalterliche Baukunst oder um die Entdeckung des 'heimlichen Vaterlands' im XVIII. Jahrhundert.

Wie aber in diesem Erleben alles Einzelne beseelt wird, so wird in ihm auch alles Einzelne im großen Zusammenhang geordnet, wird das zeitlich und räumlich Fernste unter sich und mit dem Gegenwärtigen verknüpft — in lebendiger Verbundenheit und nicht in jener mechanischen Art, deren Kennzeichen die Seitenverweisungen sind, wie sie in Steinhausens Buch beim Lesen stören und doch keine wirkliche Einheit stiften. Damit ergibt sich dann ganz von selber das, was, ein wenig äußerlich und unzulänglich bezeichnet, unter dem Namen Quer- und Längsverbindungen für ein Geschichtswerk gefordert wird. Es ist gar nicht nötig, sie besonders 'herzustellen', weil der Zusammenhang überall gegenwärtig ist. So kommt alles gleichmäßig zu seinem Recht, wirtschaftliches wie geistiges und politisches Leben. Von der Arbeit des Volkes geht die Darstellung aus und führt, wie es in der Einleitung heißt, 'durch soziale Umschichtung und geistige Wandlung hindurch zur staatlichen Gestaltung' — zwischen Grundlage und Krönung des Baues das ganze Werk der nationalen Kulturarbeit umfassend. Kapitel wie 'Masse und Mensch' — die Kultur des späten Mittelalters — oder 'Vaterland' — die Entstehung der neuen deutschen Kultur- und Staatsnation — sind Meisterleistungen einer wirklich lebensvollen Synthese, wie wir sie bisher in deutschen Geschichtsbüchern noch nicht gekannt haben.

Dieselbe Zusammenschau verbindet auch das zeitlich Entfernte mit der Gegenwart und den Aufgaben der Zukunft in selbstverständlicher Einheit. Es sind keine 'Parallelen', keine 'Lehren', keine herbeigeholten 'Beziehungen' zur Gegenwart — es ist einfach ein und derselbe Gesamtkomplex des nationalen Daseins, in dem noch wir leben, weben und sind wie die Geschlechter, die einst, aus dumpfer Geschichtslosigkeit erwachend, zuerst diese geheimnisvolle Verantwortung vor dem, was wir unsere Kultur nennen, empfanden. Und weil sie aus diesem innersten und fraglosen Verbundenheitsgefühl heraus gesagt sind, darum wirken alle die Hinweise so absichtslos und eben deshalb wahr, die bei irgendeiner geschichtlichen Erscheinung in Übereinstimmung oder Gegensatz auf das Heute hindeuten. Auf dieser Grundlage erwächst dem Leser jenes tiefe Verständnis des Vergangenen, das nun nicht mehr bloße Geschichtskenntnis, sondern lebendige geschichtliche Bildung ist. Wie deutlich wird für den modernen Menschen der Gegensatz zu dem Staate des frühen Mittelalters durch die bloße Bemerkung, daß man damals 'die später üblich gewordene staatliche Reglementierung des Daseins vom Aufstehen bis zum Schlafengehen auch gar nicht ertragen' hätte. Wie fühlt man den Zusammenhang mit den ältesten Formen deutschen Lebens, wenn es, nach Anführung eines Beispieles aus der geistlichen Dichtung des IX. Jahrh., heißt: 'In jahrhundertelanger Entwicklung haben sich aus diesen bescheidenen Keimen Drama, Oper und Oratorium entwickelt'; wenn wir hören, daß das Osterlied 'Christ ist erstanden' und der Pfingstgesang 'Nun bitten wir den heiligen Geist' schon 'zur Zeit des Rotbarts' erklangen, oder, auf anderen Gebieten, wenn die alten Stadtverwaltungen als 'Keime neuen staatlichen Lebens', die Organisationen der Zünfte als die Vorbilder der Selbstverwaltung, die spätmittelalterlichen Landesherrschaften als die Einheiten, auf denen noch Bismarck sein Werk aufbaute, charakterisiert werden. Das alles ist politische Erziehung, absichtslose — und also die beste. Es ist selbstverständlich, daß sie zum Verstehen nicht bloß des Gewordenen, sondern auch des zukünftig noch zu Leistenden anleiten muß. Es hat seine ernste Berechtigung, wenn

neben den historischen Verdiensten des Absolutismus auch diejenigen seiner Folgen, an deren Überwindung wir noch heute zu arbeiten haben, nachdrücklich hervorgehoben werden; wenn daran erinnert wird, daß das 'eherne Wort' Steins: 'Ich habe nur ein Vaterland, das heißt Deutschland', doch auch 'Glied einer ehernen Kette' gewesen ist: 'Wie Stein für Preußen arbeitete, um Deutschland zu befreien, so sollte Deutschland auferstehen, nicht nur um seiner selbst willen, sondern um in seiner Weise der europäischen Gemeinschaft zu dienen. Über das XIX. Jahrh. hinweg, das den nationalen Gedanken verengte und einschränkte, kann der deutsche Idealismus mit solchen Gedankengängen der Gegenwart den Weg in die Zukunft weisen.' Und es ist, mit Litt[1]) zu sprechen, der Punkt erreicht, wo aus der Weite des Universums die Linien für den geschichtlichen Betrachter zusammenlaufen und wo nun 'der Einsatz des eigenen Willens zu erfolgen hat', wenn dem letzten Kapitel die Überschrift gegeben wird: 'Auf dem Wege zum Einheitsstaate.'

Es gehört zum Stil dieses schönen und lebensvollen Buches, daß man auch an seinem Äußeren, der Ausstattung, dem Einband und vor allem den ausgezeichneten 32 Bildtafeln, die sich auch ihrer Auswahl nach weit und sehr vorteilhaft von einer 'Illustrierung' üblicher Art unterscheiden, eine ganz ungeteilte Freude haben kann.

V.

Auch *Franz Schnabels* Buch — *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert,* Erster Band: Die Grundlagen[2]) — hat seinen letzten Ursprung in dem gleichen einheitlichen Lebensgrunde, aus dem Pinnows gestaltende Darstellung der deutschen Geschichte hervorgewachsen ist. Und wenn bei Schnabel, stärker und deutlicher noch als bei Pinnow, alle die großen und kleinen Probleme der Gegenwart anklingen, von Bolschewismus und Pazifismus, von Nationalismus und Paneuropa, von Südtirol und Bodenreform, von Arbeitsschule und Krise der Universitäten bis zur Kameradschaftsehe, zum Zupfgeigenhansl und zur Windjacke, so ist auch das kein künstliches Hineintragen von Gegenwartsbeziehungen in eine historische Darstellung, kein gewolltes feuilletonistisches Interessantmachen, sondern es fließt auch hier aus dem Erlebnis der unlösbaren Einheit von Geschichte und Gegenwart. Denn dieses Buch ist wirklich geworden, was sein Vorwort als Ziel bezeichnet: eine umfassende historische Analyse der Problematik der Gegenwart — entstanden zuletzt aus dem Leiden an dieser Problematik und dem Willen, durch ihre Entwirrung und Darlegung ihres Werdens mitzuarbeiten an ihrer Überwindung. Damit ist schon der wesentliche Unterschied in der Darstellung gegenüber Pinnow bezeichnet: im Gegensatz zu ihm, in dem bei aller Sachlichkeit des historisch-politischen Berichtens doch auch immer wieder der gestaltende Erzähler durchbricht, ist Schnabel ganz überwiegend der philosophische Betrachter. Auch auf diesem Wege ist ja die Einheit des großen Geschehens zu begreifen und darzustellen. Aber das Buch ist darum nicht im mindesten unlebendig und abstrakt. Auch das Durchdenken von Problemen ist ja Erlebnis für den, dem es Ernst ist, und daß es hier Ernst ist, daß es erlebte Probleme sind, das merkt man dem Buche freilich auf jeder Seite an.

Schon hieraus ergibt sich ein Gegensatz zu dem positivistischen Kult der Tatsachen — und es ist allerdings ein Gegensatz, wie er, für ein Geschichtswerk, größer kaum gedacht werden kann. Nur ein einziger der vier Hauptabschnitte, der letzte und

1) Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung S. 95.

2) Verlag von Herder & Co. Freiburg i. Br. 1929.

kürzeste, ist, wenigstens zu einem wesentlichen Teile, historische Erzählung: es ist die Darstellung der Befreiung. Die drei vorhergehenden lassen schon im Titel erkennen, wie anders sie angelegt sind: 'Deutschland im Zusammenhang der europäischen Geschichte', 'Die Grundlegung eines neuen Geistes' und 'Die Grundlegung eines neuen Staates'. Mit stärkstem Nachdruck ist hier das für alle echte Geisteswissenschaft grundlegende Prinzip der Wertung durchgeführt, daß die Tatsachen ihre Bedeutung erst dadurch erhalten, daß sie Ausdruck und Symbol übergreifender Zusammenhänge sind. Das geht so weit, daß bisweilen die Tatsachen selbst nur ganz kurz, ja sogar überhaupt nicht mehr genannt werden: die Schlacht von Jena und Auerstädt kommt mit namentlicher Bezeichnung in dem Buche nicht vor. Ganz geht es freilich nicht ohne diese reale Seite der Dinge. Zum wirklichen Verständnis braucht man auch sie, und natürlich weiß das auch Schnabel. 'Man kennt den unwürdigen Länderschacher', sagt er dann wohl beim Reichsdeputationshauptschluß, dessen Namen und Einzelheiten er ebenfalls nicht erwähnt: er setzt die Kenntnis der wichtigsten äußeren Vorgänge beim Leser ebenso voraus, wie sie für ihn — auch wenn er nicht ausdrücklich und ausführlich von ihnen spricht — das selbstverständliche Material seines Buches bilden. Schnabel gibt den Tatsachen ihren Rang, das heißt: er läßt sie nicht zum alleinigen Inhalt und zur Hauptsache werden — aber er unterschätzt sie auch nicht. 'Zu allen Zeiten', so heißt es in einer allgemeinen Erörterung über Vernunft und Wirklichkeit zu Beginn des Kapitels 'Empire und Klassizismus', 'hat das Leben den Eingriff der gestaltenden Vernunft gefordert, und diese Forderung ist jetzt bewußt, ausschließlich und ein wissenschaftliches Prinzip geworden; aber das Leben rauscht weiter aus verborgenen Quellen und fordert Anerkennung und Ehrfurcht.' Wer aus solcher Gesinnung heraus schreibt, gibt keinen Anlaß zu dem Verdacht, daß er zu denen gehörte, die mit ihrer Wissenschaft einem Begriffsschema zuliebe die Wirklichkeit vergewaltigen.

Auch bei Schnabel also fehlt naturgemäß nicht der Zusammenhang mit dem Alten, auch sein Buch verwertet die Tatsachenforschung der vorhergehenden Generationen. Aber das Wesentliche und Entscheidende daran ist doch das Neue, und da darf allerdings gesagt werden, daß dieses Werk, wie Schnabel in seinem Vorwort betont, einen Weg einschlägt, 'der bisher der deutschen Geschichtschreibung fremd geblieben ist'. Eine umfassende Darstellung, die so bewußt darauf ausgeht, über das bloß Tatsächliche hinaus eine Entwicklungsgeschichte 'des europäischen Geistes', ein Bild der 'abendländischen Seelengeschichte' zu bieten, hat es in Deutschland in der Tat bisher noch nicht gegeben — wenn man absieht von Lamprechts großangelegtem Versuch, der ein ähnliches Ziel erstrebte, in der Durchführung aber natürlich doch vielfach von den herrschenden Anschauungen seiner Zeit, in dem bewußten Widerspruch nicht weniger als in den unbewußten Übereinstimmungen, abhängig bleiben mußte. In dem, was Schnabel von Lamprecht und noch mehr von seinem zeitlich früheren, aber dem Thema nach unmittelbarsten Vorgänger Treitschke unterscheidet, kommt nicht nur der äußere Wandel der Zeiten zum Ausdruck, nicht nur die Möglichkeit ruhigerer Überschau, die wir gegenüber jener heute abgeschlossenen Epoche gewonnen haben. Es liegt darin auch der ganze Umschwung in der Wissenschaft, das vertiefte Verständnis für Einheit in Inhalt und Form, in Erfassung und Darstellung des geschichtlichen Werdens, zugleich aber auch der neuerwachte Sinn für Wertung und Rangordnung, der es nicht mehr zuläßt, mehr oder minder wahllos und unterschiedslos Tatsache an Tatsache zu reihen, nur weil es eben Tatsachen und damit 'Realitäten' wären. Vor einem Menschenalter schien es noch aus den Anschauungen der Zeit heraus selbst-

verständlich, sozusagen das unabweisbare Gebot spezialisierender Arbeitsteilung, daß etwa eine politische Geschichte wie das bekannte Werk von Dietrich Schäfer und eine Kulturgeschichte wie die von Steinhausen getrennt und selbständig nebeneinander standen. Diese Trennung ist uns heute ebenso unmöglich, wie uns der ehemals so lebhafte Streit um den Vorrang von Kultur- oder politischer Geschichte sinnlos erscheint. Für uns ist es selbstverständlich, daß das gesamte Geschehen einschließlich des politischen in einem einzigen großen Zusammenhange erfaßt wird, in dessen organischer Einheit jedes einzelne Glied seine besondere Funktion hat, ohne daß eins davon als das absolut beherrschende herausgehoben werden könnte. Und es ist die gleiche Tatsache, nur von einer anderen Seite her betrachtet, wenn für unsere Auffassung von Kulturgeschichte die Kenntnis der Sitten und Gebräuche, der Lebens- und Denkweise der sogenannten weiteren Kreise nicht mehr die große Rolle spielt, wie es z. B. noch in Steinhausens Buch der Fall ist. Darstellungen wie die von Pinnow und Schnabel sind in viel echterem Sinne Kulturgeschichte als das, was man früher, in betontem Gegensatz zur politischen Geschichte, darunter verstand. Denn die höchsten Werte einer Kultur, die damit auch grundlegend sind für ihr Verständnis, finden ihren klarsten und wirksamsten Ausdruck doch stets in den großen Schöpfungen der einzelnen Sachgebiete, in Kunstwerken und staatlichen Gebilden, in Systemen der Wirtschaft oder der Wissenschaft. Ihre Leistung ist es — Schnabel hebt es selbst mehrmals hervor —, im tiefsten Sinne auszusprechen, was *ist*; sie stellen gleichsam die reinen Formen einer Kultur, eines Zeitalters dar, das heißt aber: in ihnen kommt die wesentliche, die wirkliche Wahrheit zur Erscheinung. Und so ist denn auch das nicht etwa eine persönliche Laune, eine zufällige Neuerung, sondern wie alles andere ein notwendiger Ausdruck der neuen Auffassung von der Wissenschaft, wenn Schnabel auch bei der Auswahl der Quellen für seine Darstellung völlig anders vorgeht, als es bisher üblich gewesen ist. Er baut sie auf eben auf jenen Werken 'von klassischem Range und ewiger Dauer', die *bedeutend* für eine Kultur, für ein Zeitalter sind, und verschmäht ausdrücklich den einzigen Ruhm des positivistischen Forschers, in 'ungedrucktem Material' nach neuen 'Tatsachen' zu jagen, weil dergleichen ihm für sein Thema 'doch immer nur von geringerem Rang sein konnte'. Und wer etwa noch nicht von vornherein dazu geneigt sein möchte, der wird dem Verfasser zum mindesten *nach* der Lektüre zugeben, daß es, statt solcher im letzten Grunde fruchtloser Durchforschung der Archive, allerdings richtiger und verdienstvoller war, jene großen Werke, die doch 'dem Fachhistoriker oft nur dem Namen nach bekannt sind', 'aus dem Staube der Bibliotheken herauszuheben und nach neuen Gesichtspunkten auszubeuten'.

Der neue Weg erhält auch noch aus anderen Gründen eine tiefere Berechtigung. Es ist Schnabels Aufgabe, das XIX. Jahrh., 'diese letzte abgeschlossene Kulturperiode, die unserer Gegenwart vorangegangen ist', in einem umfassenden Bilde darzustellen. Aber die 'Grundlagen' dieses Jahrhunderts erkennen wir ja zu einem wesentlichen Teil in den großen Gedanken, von denen aus es die Welt zu formen versucht hat, und in ganz besonderem Maße gilt das ja für die deutsche Entwicklung, für die es doch charakteristisch ist, daß sogar das neue staatliche, nationale Leben großenteils auf dem Umwege über Literatur und Wissenschaft entstanden ist. Diese Tatsache ist es, so heißt es bei Schnabel (S. 284), die den Historiker veranlaßt, gerade bei diesem Thema 'oft ebenso eingehend von den Gedanken über die Dinge als von den Dingen selbst zu handeln'. Und darin, so darf man sagen, liegt eines der größten Verdienste von Schnabels Buch, daß er endlich einmal diese Tatsache nicht bloß erwähnt, sondern es in drei inhaltreichen Kapiteln, die von der Zeit Herders, vom Neuhumanismus und von der

Romantik handeln, ausführlich und lebendig schildert, wie hier erst 'die Grundlegung eines neuen Geistes' geleistet werden mußte, ehe mit Stein, Scharnhorst, Humboldt und Hardenberg 'die Grundlegung eines neuen Staates' folgen konnte.

Nun hat das Leben, das 'weiterrauscht aus verborgenen Quellen', auch die Formen, die damals geschaffen wurden, gesprengt, und von selbst wendet sich der Blick zurück auf die Zeit, die, von der Aufklärung über den Klassizismus bis zur Romantik, die ganze Welt der Gedanken — wenn nicht hervorgebracht, so doch aufs leidenschaftlichste durchdacht und klar herausgestellt hat, von der die abendländische Kultur auch heute noch lebt. Es kann nichts Aktuelleres geben als dieses Buch, in dem alle die Probleme, die auch wieder Probleme unserer Zeit sind, lebendig werden: von Vernunft und Leben, Natur und Kultur, Nationalismus und Europagesinnung, Individuum und Gemeinschaft, Autonomie und Gesetzlichkeit, Freiheit und Bindung. Überall wird die tragische Verflochtenheit der Dinge sichtbar: wie die Lösung des Individuums aus dem ordo des Mittelalters zuletzt das notwendige Ergebnis der Entwicklung ist und wie nun die immer stärker werdende 'Atomisierung' auf der einen Seite immer neue Bindungsversuche von der anderen Seite hervorruft. Es bezeichnet in diesem Prozeß 'die weltgeschichtliche Stellung der deutschen Romantik, daß der moderne Mensch in ihr die Stufe des äußersten Subjektivismus durchlaufen hat und von da zur bewußten und gewollten Anerkennung lebendiger Bindungen gelangt ist' (S. 236). So ist hier ein besonders kritischer Punkt erreicht, an dem die ganze Tiefe und Kompliziertheit dieser Problematik so deutlich wie nirgendwo anders erkennbar wird. Die Schilderung dieses von norddeutschen, protestantischen Großstädtern begründeten, immer stark ästhetischen, stark literarischen Subjektivismus mit seinem Widerspruch gegen die zunehmende Kollektivierung alles gesellschaftlichen Lebens, mit seinem wachen Bewußtsein der Zerrissenheit und inneren Tragik, mit dem 'wehen Herbstgefühl' zugleich, 'daß die Völker alt und allzu klug und unfruchtbar geworden' (S. 276) — sie handelt gewiß nicht nur von vergangenen Zeiten. Und dann hat dieselbe Romantik, nachdem sie aus dieser Atomisierung heraus den Weg zur neuen Bindung des Individuums in der organischen Einheit der Nation gefunden hat, damit doch wieder den Boden bereitet für jenen Nationalismus, der dann mit seinem politischen Dilettantismus, seinem 'ungeschulten Patriotismus' (S. 392) das Werk der Atomisierung Europas bis zur letzten Konsequenz vollendet hat.

Es ist doch nicht nur die theoretische Einsicht in die Schönheit und Notwendigkeit der Form — es ist in erster Linie die Wirkung dessen, was wir alle erlebt haben, und die klare Erkenntnis dessen, was not tut, wenn Schnabel gegenüber solchen auflösenden Tendenzen etwa das Empire mit einem Verständnis betrachtet, das man allerdings von Treitschke her nicht gewohnt sein kann. Wenn er Napoleon schildert als den Propheten der politischen und wirtschaftlichen Einheit Europas — als den ihn vor einem halben Jahrhundert Nietzsche gefeiert hat —, so verkennt er freilich nicht die Gefahren, die, wie nirgends auf der Welt, auch hier nicht fehlen, er verkennt nicht die Einförmigkeit dieses Bildes einer zeit- und volklosen Kultur, das sich damit 'drohend emporreckt aus der abendländisch-amerikanischen Welt'. Aber er muß zugleich betonen, daß diese Entwicklung tief begründet ist im Wesen der abendländischen Geschichte, die längst einer einheitlichen Kultur zustrebt, 'wie sie sich durch die Gleichförmigkeit der kapitalistischen Wirtschaft vorzubereiten schien' (S. 180f.). Es ist das Problem der Zivilisation, als der vereinheitlichenden und verflachenden Spätzeit einer Kultur, das schon damals auftaucht und nur deshalb noch nicht in seiner ganzen Bedeutung erkannt werden konnte, weil das Empire zerbrach — es fällt die Bemerkung,

daß 'überhaupt der französische Geist zu ausschließlich war, als daß das feine Werk der Organisierung Europas von Franzosenhänden hätte geleistet werden können' (S. 146) — und weil zunächst noch das Bürgertum seine Bestimmung 'in dem überblickbaren Raum des nationalen Staates' erfüllen mußte (S. 181). Nun ist auch dies Zeitalter abgelaufen mit der furchtbarsten Katastrophe, und von neuem tritt die große Aufgabe hervor, von der in der Blütezeit des Nationalismus schon Nietzsche sprach: 'die Völker wieder zu *binden*'.

Es ist die Lage, in der gegenüber der bisherigen Staats- und Machtvergötterung endlich wieder ein humaneres Kulturbewußtsein, eine umfassende Europagesinnung — wenn auch nicht von heute auf morgen — zur Geltung kommen kann und darf. Wir brauchen diese Überbetonung des Nationalen nicht mehr in einer Zeit, in der auch für uns Deutsche der nationale Staat als Selbstverständlichkeit da ist und eine Festigkeit bewiesen hat, die auch die ungeheuersten Stürme nicht einen Augenblick zu erschüttern vermochten. Es ist die Lage, von der aus es wieder möglich wurde, auch die Politik des Fürsten Metternich ohne die Feindschaft, die ihm ein ganzes Jahrhundert entgegengebracht hat, zu verstehen. In großartiger Antithese stellt Schnabel ihn in seinem letzten Kapitel (S. 501f.) dem Freiherrn vom Stein gegenüber: als die beiden Männer, in denen der Gegensatz einer revolutionären Politik des Nationalismus und einer konservativen Politik der europäischen Harmonie seinen denkwürdigsten Ausdruck gefunden hat. Metternichs Politik war die Konsequenz aus der unumstößlichen Tatsache, 'daß das Interesse an einem wohlgeordneten Europa noch mächtiger war als alle nationalen Wünsche, Ideen und Ziele' (S. 539f.). Es scheint freilich ein seltsamer Widerspruch, wenn Pinnow, wie oben erwähnt, gerade aus den Gedanken Steins den Hinweis auf die Verflechtung der nationalen Idee mit der europäischen hervorhebt. Aber auch Schnabel betont an anderer Stelle (S. 313), daß diesem frühen Nationalismus keineswegs das Gefühl einer sittlichen Verpflichtung gegenüber dem Menschentum gefehlt habe. Das Bezeichnende für die Gegenwart ist doch, wie hier auf verschiedenen Wegen historischer Betrachtung die gleiche Gesinnung zum Ausdruck kommt. Es ist eine neue Gesinnung — auch für die Geschichtswissenschaft.

So arbeitet das aus echtem Verstehen, aus dem Leben heraus geschaffene vollendete Werk, bei Schnabel wie bei Pinnow, indem es scheinbar nur rein passiv betrachtet, dennoch, in Inhalt und Form, aktiv, *erzieherisch* mit an der Entwicklung des Ganzen, dem seine Arbeit gilt. Es ist das, was Litt die 'kulturbiologische Bedeutung des Verstehens' nennt. 'Kein wirklich bedeutender Vertreter geisteswissenschaftlicher Forschung, dessen Lebenswerk nicht in diesem Sinne einen Beitrag gebildet hätte zur Formung der Gemeinschaft, der es zu eigen gegeben wurde.'[1]) Es ist der tiefste, nicht 'hergestellte', sondern ursprünglich vorhandene und nur durch klärende Überlegung zum Bewußtsein zu bringende Zusammenhang, der die Wissenschaft mit dem Leben verbindet.

---

1) Erkenntnis und Leben S. 146.

DEUTSCHE LITERATUR IN ENTWICKLUNGSREIHEN

Von Julius Wiegand

Literaturwissenschaft und allgemeine Kulturentwicklung hängen aufs engste zusammen. Solange das naturwissenschaftliche Weltbild und der Positivismus herrschten, war die Literaturwissenschaft positivistisch eingestellt, und dieser Zustand blieb jahrzehntelang unangefochten. Man bemühte sich um urkundlich festlegbare Einzelheiten, um äußere Beschreibung der literarischen Erscheinungen, um ihre Erklärung nach dem Gesetz der Kausalität, das im Reich des Geistes ebenso nachgewiesen werden sollte, wie es in der Naturwissenschaft selbstverständliche Voraussetzung war. Daher suchte man mit Hilfe psychologischer Deutung genetisch die Werke aus dem Leben der Dichter abzuleiten. Ererbtes, Erlebtes und Erlerntes (nach Scherer) oder Rasse, Umwelt und 'Moment' (nach Taine) sollten erklären, warum ein Werk gerade so geworden war, wie es ist. Man studierte die Entstehung des Werkes, wies die Herkunft und die Geschichte des Stoffes nach, die Quellen, die Vorläufer, die Anreger, die Einflüsse, suchte durch Vergleichung mit allen Anregern herauszuschälen, was neu und originell an dem Werk oder Dichter war; man verglich bei einem geschichtlichen Stoff die geschichtlichen Grundlagen mit dem ausgeführten Werk, sammelte die geringfügigsten Einzelheiten der Lebensgeschichte und alle Abschnitzel und Paralipomena, durchwühlte selbst die Lebensgeschichte ferner Vorfahren, um die Erbanlage zu erforschen, und stellte fest, welche Verwandten und Bekannten des Dichters Modell zu den einzelnen Personen gestanden hatten. Die Einzelforschung blühte, es herrschte eine löbliche Genauigkeit und Sorgfalt, die leider oft an Unwesentliches verschwendet wurde. Man legte Grundlagen, auf denen die heutige Wissenschaft weiter bauen kann, lieferte z. B. treffliche Gesamtausgaben mit umfangreichem Lesartenapparat und gab die Briefe der Dichter heraus, auch die belanglosesten. Der höchste Trumpf, den man ausspielen konnte, war die Urkunde, und wenn es auch z. B. nur eine Kaufurkunde war. Überhaupt galt Sammeln und Hegen, Andacht zum Kleinen und Unbedeutenden, von den Begründern der Literaturwissenschaft den positivistischen Literargeschichtlern vererbt, als Losung. Man entdeckte Urkunden, Handschriften, unbekannte Texte, blieb beim unumstößlich Sicheren, bei der Einzeltatsache stehen und enthielt sich der Verallgemeinerung und Synthese. Eine Glanzleistung dieser Methode waren z. B. die Entdeckung der Verfasser des Simplizissimus und der Geharnischten Venus und die Aufhellung ihrer Lebensumstände durch Zarncke und Köster. Der positivistischen Literaturwissenschaft wäre eigentlich kollektivistische Betrachtungsart gemäß gewesen. Aber da vor allem der Lebenslauf positive und durch Urkunden belegbare Tatsachen bot, betrieb sie höchst emsig eine individualistische Biographik, die in eine Unsumme von Einzelheiten zerflatterte, blieb, soweit es sich um die Klassik handelte, bei dem klassisch-romantischen Heroenkult stehen und verschmähte, die Folgerungen aus Comte, Buckle, Taine zu ziehen.

Erst spät machte sich in der Literaturwissenschaft die Abkehr vom Positivismus bemerkbar; dann wurde allerdings von den verschiedensten Stellen aus die alte Feste bestürmt. Nietzsche und Dilthey waren die wichtigsten Anführer. Aber nicht nur aus der Philosophie, auch aus Kunstwissenschaft, Völker- und Rassenkunde, Psychoanalyse usw. wurden neue Gesichtspunkte gewonnen. Man findet die reiche Musterkarte der neuen Methoden und Bestrebungen übersichtlich zusammengestellt und kritisiert bei W. Mahrholz ('Literaturgeschichte' in 'Lebendige Wissenschaft' Band 1,

1923) und systematischer bei O. Benda ('Der gegenwärtige Stand der deutschen Literaturwissenschaft', 1928), während die Darstellung Lempickis im Reallexikon zwar vollständig ist, aber einleuchtender Gliederung entbehrt. Das Ermatingersche Sammelwerk 'Philosophie der Literaturgeschichte' (1930) berichtet nicht, sondern stellt Normen auf und ist vielfach noch subjektivistisch orientiert.

Die meisten methodischen Bestrebungen lassen sich auf den Gegensatz von *Individualismus und Kollektivismus* zurückführen. Die Einzelpersönlichkeit ist in den beiden letzten Jahrzehnten im Zusammenhang mit dem Erstarken des Sozialgefühls, der Sozialwissenschaften, des Sozialismus in den Hintergrund getreten. Nadler stellt den Anteil der einzelnen deutschen Stämme in den Vordergrund. Die soziologische Literaturwissenschaft führt auch die Dichtung auf ständische und wirtschaftliche Verhältnisse zurück. Man baut auf Max Weber, Lamprecht, Marx auf (L. Schücking, 'Soziologie der literarischen Geschmacksbildung', 1923). Hierher gehört auch Merkers 'sozialliterarische' Betrachtungsart ('Neue Aufgaben der Literaturwissenschaft', 1920). Auch die volkhaft nationale Denkart läßt vielfach den einzelnen zurücktreten zugunsten der Nation, des Volkes und der Rasse. Die Dichtung erscheint, ebenso wie die Gesamtkultur, als Erzeugnis des Gesamtvolkes, seines Schicksals und seiner Anlagen. Von Rassefragen beherrscht ist das Denken des Literaturgeschichtlers Adolf Bartels. Was das Wesen des deutschen Menschen oder des deutschen Geistes sei, möchte man gerne sagen, wie unvollkommen die Antworten auch bleiben müssen. Mit der volkheitlichen Auffassung berührt sich die deutschkundliche, welche die Dichtung einbetten will in dem Gesamtverlauf der deutschen Geistesentwicklung. Die Grundfrage, an der die Geister sich scheiden, ist diese: Wer macht die Geschichte? Die Gesamtheit der Denkenden und Schaffenden oder wenige große Persönlichkeiten? Wie einer diese Frage beantwortet, das wird wohl noch auf lange hinaus mehr Sache der Weltanschauung als wissenschaftlicher Gewißheit sein. Der volkheitlich eingestellte Schriftsteller Richard Benz erklärt geradezu die eigengesetzliche Persönlichkeit für eine gelehrte humanistische Erfindung. Aber auch wer die Rasse nicht für einzig belangvoll hält oder wer nicht an die Wirtschaft als die letzte Ursache der geistigen Bewegungen glaubt, wird nicht leugnen können, daß alle derartigen überpersönlichen oder unpersönlichen Betrachtungsweisen irgendwie Neues zutage fördern können. Demgegenüber scheint die individualistische Forschung an neuen Gesichtspunkten ärmer zu sein. Sie erhielt aber einen starken Antrieb durch Nietzsche und Stefan George, so daß sie die positivistische Zeit überdauern konnte, allerdings unter gänzlicher Abwendung von den Gepflogenheiten der Erich-Schmidt-Schule. Schon Nietzsche hatte den Philologen ihre Kleinigkeitskrämerei vorgeworfen. George regt die Literarhistoriker seines Kreises zu einem großzügig schauenden Heroenkult an, der am besten vertreten wird durch Gundolf und Bertram. Man errichtet Standbilder und steigert die Dichter zu mythischen Gestalten empor. Nur die Gipfel sind der Betrachtung und Forschung wert; oder es werden ganze Zeiträume unter die Herrschaft eines Großen gestellt, wie in Gundolfs 'Shakespeare und der deutsche Geist'. Der Großzügigkeit der biographischen Schau kamen dann allerdings auch Dilthey und seine Strukturlehre zu Hilfe.

Mittlerweile war die schon bei George beginnende Umkehr im Geistesleben vollständig geworden. Dem positivistisch-naturwissenschaftlichen Weltbild stellte sich ein idealistisch-metaphysisches entgegen; die Philosophie war von der Materie zum Geist zurückgekehrt. Nicht mehr das Werden, sondern das Wesen stand im Mittelpunkt; die genetische Einstellung wurde verworfen; vieles von dem, was die Forschung bisher beschäftigt hatte, erschien als unerheblich und unwesentlich. Hatte man bisher

naiv an die Übereinstimmung von Wissenschaft und Realität geglaubt, an die objektive Wahrheit des Geschichtsbildes, das man entwarf, so kommen nun Zweifel. Rickert wies auf den (angeblich fundamentalen) Unterschied zwischen Natur- und Geschichtswissenschaft hin. Dilthey hatte bereits vorher dem bloßen Erkennen das 'Verstehen' entgegengesetzt. Das Verstehen ist bei ihm nicht mehr ein rein rationaler Vorgang, sondern bereits der Intuition verwandt, die dann durch Bergson als wichtige Erkenntnisquelle erwiesen wurde. Die neue Wissenschaft fragt nicht mehr nach dem Ursprung der Kräfte, sondern nach dem Kern der Erscheinung, nach ihrem Wesen, das sie auf eine möglichst einfache Formel bringen will. Diltheys 'Struktur-Psychologie' will die 'Psychologie der Elemente' überwinden, will die Persönlichkeit nicht mehr aus vielen unzusammenhängenden Einzelheiten zusammensetzen, sondern aus einem Zentralpunkt ihre Einzeläußerungen ableiten. Wichtige Dienste leistet hierbei die Zurückführung auf gewisse psychologische Typen, deren Erforschung sich neben Spranger und anderen Müller-Freienfels zugewandt hat. Natürlich kann der Strukturgrundsatz nicht bloß auf Personen, sondern auch auf Zeiten, Richtungen und Völker angewandt werden.

Haftet der Intuition und dem 'Verstehen' schon etwas Subjektives an, so setzten andere Gelehrte, noch weitergehend, dem vermeintlich pedantischen Hegen und Sammeln den kühnen Einfall, die große Schau entgegen; das ist die expressionistische Phase der Literaturwissenschaft, die leicht in einen spekulativen Subjektivismus entartet. Spengler sagt geradezu, in Übersteigerung Rickertscher Anschauung: 'Natur soll man wissenschaftlich traktieren, aber Geschichte soll man dichten'. Aus der Tatsache, daß wir an alle geschichtliche Zusammenschau ein Apriori heranbringen (Simmel), daß es streng objektive Geschichtsdarstellung nie gegeben hat, daß etwa Treitschke politische Geschichte vom nationalen, Mommsen vom liberalen Standpunkt aus schrieb, folgerte man, es sei zwecklos, nach Objektivität zu streben; es sei Aufgabe des Literargeschichtlers, seine ganz persönliche Deutung der Personen, Tatsachen, Zeiten zu bieten. Nach Ermatinger soll jeder Forscher aus seinem subjektiven Ich, aus seiner Wertsetzung heraus Geschichte schreiben. Den Beweis für das Dasein des subjektiven Faktors unserer Erkenntnis macht sich Ermatinger etwas zu leicht, wenn er sagt, daß niemand Erbsen und Linsen sortieren könne, der nicht schon vorher wisse, was Erbsen und Linsen seien. Dann wäre es unmöglich, überhaupt zu einem neuen literarischen Grundbegriff zu gelangen, und Begriffe wie 'lineare Gestaltung', 'Leitmotiv in der Dichtung' oder 'erlebte Rede' hätten nie gefunden werden können. Tatsachen feststellen sei nicht so wichtig, heißt es also nunmehr; Werten sei die Aufgabe des Forschers. 'Geschichte kann niemals gleich sein mit Rekonstruktion von etwas schon Gewesenem', sagt Bertram. Wissenschaft und Mythus sollen gleichberechtigte Erkenntnisformen sein, so wie wir eben hörten, daß Spengler Geschichtschreibung mit Dichtung gleichsetzte. Bertram gibt seinem Nietzschebuch den Untertitel 'Versuch einer Mythologie'. Ist Bertrams Buch, dem Untertitel zum Trotz, ein Buch solider Forschung und strenger Wissenschaftlichkeit geworden, so geraten andere Forscher völlig in die Bahnen eines schöngeistigen Journalismus; die expressionistische Literaturwissenschaft schreibt in bombastisch-verkrampfter Sprache Deutungen und Urteile nieder, die nur von wenigen nachgefühlt werden können. Im Zusammenhange damit bekamen Versuche, Literaturgeschichte vom bekenntnismäßigen Standpunkt aus zu schreiben, Versuche, wie sie besonders auf katholischer Seite schon seit Schlegel und Eichendorff gang und gäbe sind, eine gewisse Begründung und Rechtfertigung (Lux, 'Ein Jahrtausend deutscher Romantik, zur Revision der deutschen Literaturauffassung', 1924).

Die positivistische Zeit hatte trotz ihrer Andacht zum Kleinen und trotz ihrer stofflichen Sammelwut einige Gebiete vernachlässigt. Die Erschließung neuer Stoffmassen hat zunächst mit neuen Methoden nichts zu tun. Aber die neuen philosophisch-metaphysischen Gesichtspunkte ließen die Forschung doch noch unbekannte Gebiete entdecken. Die Mystik, die man bisher vorwiegend katholischen Ordensleuten überlassen hatte, wird energischer angegriffen. Die Barockzeit, bisher durch die klassische Brille gesehen und so gering geschätzt, daß man sie fast übersehen zu dürfen glaubte, wird infolge ihrer Verwandtschaft mit dem Expressionismus fast zu stark beachtet. Das Jesuitentheater, überhaupt die süddeutsch-katholische Barockdichtung, war von dem liberal-gegenklerikal eingestellten Positivismus kaum eines Blickes gewürdigt worden; sie hat nun vor allem Nadler viel zu danken. Die lateinische Humanistendichtung hatte man den spärlichen mittellateinischen Professoren überlassen; enges Spezialistentum schaute ungern über die Grenzen der Germanistik hinaus; die nationale Einstellung der Zeit nach 1870 hielt lateinische Dichtung in Deutschland überhaupt für eine Verirrung; auch das ist anders geworden, wie Viëtors Buch über die Geschichte der Ode und Merkers Buch über den 'Eccius dedolatus' beweisen. Die idealistische Wendung der Gesamtkultur hat weiterhin die Problem- und Geistesgeschichte neu angekurbelt. Rothackers neue Zeitschrift nennt sich daher 'Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte'. Die wichtigsten Anregungen gehen von dem Diltheyschüler Unger aus, der die Aufklärung neu beleuchtete, die Erforschung metaphysischer Grundbegriffe empfahl und ein Beispiel dafür gab durch sein Buch 'Herder, Novalis und Kleist, Studien über die Entwicklung des Todesproblems vom Sturm und Drang zur Romantik' (1922).

Wenn formale und stilistische Begriffe und Eigentümlichkeiten heute mit feinem Unterscheidungsvermögen für Schattierungen untersucht werden, so sollte das bei einer Wissenschaft, die doch schließlich auch eine Kunstwissenschaft ist, nicht als etwas Neuartiges erscheinen. Ein wichtiger Fortschritt war es indessen, daß man die antiken Kategorien verließ und durch Gewinnung neuer und objektiver stilistischer Kategorien die Stillehre dem subjektiven Empfinden zu entringen suchte (Wilhelm Schneider). Methodisch neu war es auch, daß man die Fortschritte der Kunstwissenschaft für die Literaturwissenschaft nutzbar machte (Walzel, Strich). Es ist durchaus gerechtfertigt, wenn eine Wissenschaft von der anderen zu lernen sucht; alle Wissenschaften können sich gegenseitig erhellen. Wenn dabei Wölfflinsche Grundbegriffe wie linear und malerisch, flächenhaft und tiefenhaft, geschlossen und offen, vielheitlich und einheitlich, absolut und relativ klar auf die Dichtung übertragen wurden, so war dadurch zum mindesten ein wertvoller heuristischer Gesichtspunkt gefunden; und die Anlehnung an diese Kategorien besagt keineswegs, daß man bei diesen Begriffen stehen bleiben müsse.

Die Walzel- und die Ungerschule hatten sich immer von subjektivistischen Verstiegenheiten ferngehalten. Seitdem der Expressionismus tot und ein 'beseelter Realismus' an die Stelle getreten ist, eine 'neue Sachlichkeit', ist die Literaturwissenschaft der Wendung des Kulturlebens rascher als sonst gefolgt, wohl weil Sachlichkeit doch zu den Grundeigenschaften jeder ernst gemeinten Wissenschaft gehört. Es setzt sich die Überzeugung durch, daß ein möglichst großes Maß von Objektivität, möglichst große Annäherung an das, was wirklich einmal gewesen ist, das Ziel der Geschichtswissenschaft sein muß, wenn man sich auch dabei bewußt bleiben mag, wie schwer dies Ziel zu erreichen ist und wie fern man ihm bis jetzt noch blieb. Regulative Idee muß es sein, den gewiß nie ganz zu eliminierenden Anteil der Subjektivität möglichst zu

verringern; falsch wäre es, wollte man ihn hegen und wuchern lassen. Als Prüfstein für den Wert einer Forschungsmethode möchte ich folgenden Grundsatz ansehen: Nur was zur Bestimmung eines dem Bestimmenden nach Zeit, Verfasser, Richtung unbekannten Textes verwertet werden kann, bietet die Gewähr, daß es Ergebnisse zeitigt, die Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit machen können. Erste Forderung der neuen sachlichen Wissenschaft muß ihre unvoreingenommene allseitige Einstellung sein. Es ist eine naive Anschauung, daß man mit einem Einzelgrundsatz einem Werk, einem Dichter, einer Gruppe, einer Zeit gerecht werden könne. Weder Stilforschung, noch Problemgeschichte, noch Psychologie allein können der unendlichen Verflochtenheit der Merkmale und Wirkungen beikommen. Alles gehört zusammen. Natürlich wird jeder Forscher einem Sondergebiet seine Kraft widmen müssen; aber niemand glaube, daß sein Sonderstandpunkt der einzig mögliche sei. Man entdecke ruhig wie bisher unbekannte Aussichtspunkte; aber man sei kein Fanatiker eines bestimmten Blickpunktes; gewiß ist vieles auch für sich allein wertvoll; aber alles hat stets Beziehung zu allem; die große synthetische Gesamtschau sei stets das wenn auch ewig unerreichbare Ziel. Von diesem Geist getragen scheint mir vor allem Merkers 'Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte' (1925ff.). Zahlreiche überpersönliche Begriffe werden hier durch die Geschichte hin verfolgt und ergründet; ihre Rolle in der Geschichte der deutschen Dichtung wird durch streng objektiven Bericht festgelegt; es stellt sich da heraus, wieviel Wertvolles man außer acht gelassen hat über dem Durchforschen des Lebensganges großer und kleiner Schriftsteller. Das Reallexikon ist weit hinausgewachsen über die sozialliterarische Methode, die Merker in einem eigenen Schriftchen befürwortet hatte (s. o.). In Merkers Sammelwerk sieht man, wie viele Fragen erst ganz schüchtern angeschnitten worden sind. Selbst die Geschichte der Gattungen ist fast noch ungeschrieben; denn eine Aneinanderreihung von Romanbesprechungen in der Art, wie man Dichterbildnisse zur Literaturgeschichte aneinandergereiht hatte, ergibt noch keine Geschichte des Romans. Viëtor hat neuerdings einen verheißungsvollen Anfang gemacht durch eine Geschichte der deutschen Literatur, nach Gattungen geordnet. Sein eigener Beitrag über die Ode hat gezeigt, daß selbst ein so kleines Gebäude wie die Ode eine große Menge unverarbeiteten Stoffes beherbergen kann. Ich darf in diesem Zusammenhang auch meine 'Geschichte der deutschen Dichtung' (1928[2]) erwähnen, der man Unrecht tut, wenn man nur die Motivzerfaserung- und Auswertung als das ihr Wesentliche erachtet; sie will zeigen, daß man nur von möglichst vielen Aussichtspunkten aus schauend das Gesamtbild einer Gegend auf der Landkarte einzeichnen kann; sie wollte, den Positivismus kollektivistisch ergänzend, eine Dichtungsgeschichte ohne Namen geben und den überpersönlichen Begriffen ihr Recht zuteil werden lassen, unter Beschränkung auf das Sachliche und objektiv Erfassbare.

Als eng verwandt mit meiner Auffassungsart empfinde ich ein neues Unternehmen, das an dieser Stelle begrüßt und einer ausführlicheren Betrachtung gewürdigt sei. Es ist eine große, auf 250 Bände berechnete Textsammlung, die der alten Kürschnerschen 'Nationalliteratur' einen Nachfolger geben will. Es kehrt zurück zur Grundlage aller Literaturwissenschaft, zur Sammel- und Herausgebertätigkeit. Es steht im Dienst der zeit- und richtungsstruktürlichen Anschauungsweise; es ordnet nicht mehr wie der alte Kürschner, der ein Erzeugnis der biographischen Richtung war, nach Dichterpersönlichkeiten, sondern nach 'Entwicklungsreihen'. Das Gerippe geben nicht Namen ab wie Wolfram, Klopstock, Schiller, sondern die großen geistigen Strömungen wie Reformation, Barock, Aufklärung, Klassik, junges Deutschland usw. Ergänzt werden diese Reihen (es ist gut, daß man nicht allzu schematisch verfuhr) durch kleinere

Reihen, die ihr Kristallisationszentrum bald von der Gattung ('Deutsche Selbstzeugnisse'), bald von soziologischen Begriffen (Volksschauspiel), bald von Stoffgebieten (politische Dichtung) hernehmen. Einen Überblick über das Ganze gibt der umfangreiche Reihenplan, den der Verlag Philipp Reclam jun. gerne jedem Wünschenden zustellt. Im allgemeinen wird die übliche und bewährte Einteilung der Zeiträume beibehalten; neu ist die Unterscheidung von Realidealismus und poetischem Realismus. Der Abschnitt Mythus soll die Erneuerungen antiker und vor allem germanisch nordischer Sagenwelt sammeln. Eine sehr aufschlußreiche Reihe wird die 'westöstlichen Strömungen' vereinen, vom Alexanderzug nach Indien (im 'Alexanderlied') bis zum 'Westöstlichen Diwan' und zu 'Mirza Schaffy'. Überschneidungen werden sich bei dieser Anordnung natürlich nicht ganz vermeiden lassen; die 'Politische Dichtung' wird sich mit dem 'Jungen Deutschland' berühren; die 'Selbstzeugnisse der Mystiker' in der Reihe 'Deutsche Selbstzeugnisse' mit der fünfbändigen Reihe 'Mystik'. Das ist durchaus kein Fehler, vorausgesetzt, daß die einzelnen Mitarbeiter in Fühlung bleiben und durch Verweisungen dafür Sorge tragen, daß man Lücken eines Bandes durch das in anderen Bänden Gebotene ergänzt. Am Schluß wird ein Registerband das Ausschöpfen der Sammlung erleichtern müssen. Man sieht sofort, daß auch hier eine Zusammenschau beabsichtigt ist, daß viele Gesichtspunkte gleichzeitig maßgebend sind, daß viel Unbekanntes und vor allem viel oft Genanntes, aber kaum Gekanntes und schwer Zugängliches bequem vereinigt sein wird. In der Reihe 'Junges Deutschland' z. B. sollen vertreten sein Laubes Roman 'Das junge Europa', Wienbargs 'Ästhetische Feldzüge', Mundts 'Denkmal für Charlotte Stieglitz' und 'Madonna', Gutzkows 'Wally', Wolfgang Menzels 'Deutsche Literatur' usw.

Neben Heinz Kindermann sind Walter Brecht und Dietrich von Kralik die Herausgeber. Die einzelnen Reihen sind wieder besonderen Fachgelehrten anvertraut; für den Minnesang zeichnet Friedrich Neumann, für die Mystik Günther Müller, für das Volkslied John Meier, für das Volksschauspiel Johannes Bolte, fürs Barockdrama Willi Flemming, für die Romantik Kluckhohn usw.

Wer den Reihenplan mit dem alten Kürschner vergleicht, wird ermessen, wie sehr unsere Kenntnis früherer Jahrhunderte durch die Neuausgabe erweitert wird. Wie dürftig waren bei Kürschner die damals weniger geschätzten Richtungen und Zeiten vertreten, das ausgehende Mittelalter, die Mystik, der Humanismus, die Reformation, das Barock, die Romantik! Der Mystik werden jetzt fünf Bände gewidmet. Einen ungeheuren Ballast schleppte Kürschner mit in den großen Ausgaben Lessings, Goethes, Schillers u. a., von Dichtern also, die jeder selbst besitzt und die in vorzüglichen Ausgaben bereits mehrfach vorhanden waren. Mit der mittleren Romantik hörte die 'Nationalliteratur' auf. Die neue Sammlung stößt weit ins XIX. Jahrh. vor, macht erst vor dem Naturalismus halt, erst da, wo das Urheberrecht im Wege steht. Doch sind auch einige noch nicht freigewordene Schriftsteller durch Proben vertreten: Raabe, Rosegger, Isolde Kurz, W. Weigand. Das junge Deutschland, Grabbe, Hebbel, Ludwig, G. Keller, die Münchener Formkunst sind reichlich bedacht. Bezeichnend ist der Untertitel 'Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler'. Damit wird betont, daß die Sammlung die deutsche Geistesentwicklung als Ganzes faßt und sich den Kultur- und deutschkundlichen Bestrebungen anschließt, von denen auch die preußischen Richtlinien ausgehen. Jeder Reihe steht eine ausführliche Gesamteinleitung voran; jedes größere Denkmal wird noch im besonderen kurz gewürdigt. Die Einführungen halten sich frei von Verstiegenheit und suchen sachlich die Tatsachen und die Stufen der Entwicklung festzulegen. Anmerkungen und nötigenfalls Wörterver-

zeichnisse sorgen für bequeme Benutzbarkeit. Hingegen wird von umfangreichem Lesartenapparat mit Recht abgesehen, außer in einigen besonders gelagerten Fällen.

Ich schließe hiermit die allgemeine Betrachtung ab, weitere allgemeine Bemerkungen der Einzelbesprechung der acht vorliegenden Bände vorbehaltend. Die zuerst erschienenen Bände sind Band 1 der Aufklärungsreihe und Band 1 der Volks- und Schwankbücher. Der Aufklärungsband, von Prof. Brüggemann-Kiel herausgegeben und eingeleitet, ist betitelt 'Aus der Frühzeit der Aufklärung'. Er berücksichtigt Thomasius und Christian Weise. Fast alle gebotenen Texte werden uns zum ersten Male in Neudrucken zugänglich gemacht, ein Verdienst, das noch öfter den der älteren Zeit gewidmeten Bänden nachgerühmt werden muß. Das Bild des Thomasius erfährt durch die Einleitung und sechs Abhandlungen ausreichende Klärung; wir sehen seinen Kampf für Geistesfreiheit, gegen Strenggläubigkeit, Aberglauben, Scholastik, gegen Autoritäten und Vorurteile, wir lernen seine Klugheitsethik, seine Rechtsvorstellungen, seine Seelenkunde und seine Ästhetik kennen. Zu bedauern scheint mir, daß zur Veranschaulichung der in frühen Zeitschriften üblichen Gesprächsform keine Probe der 'Monatsgespräche' beigegeben ist.

Den Band 'Vom sterbenden Rittertum', der die Reihe 'Volks- und Schwankbücher' eröffnet, hat der Herausgeber des Ganzen, Prof. Kindermann (Danzig), besorgt. Seine Einleitung arbeitet in vortrefflicher Weise aus den gesellschaftlichen Verhältnissen des ausgehenden Mittelalters die veränderte Artung der Dichtung heraus. Umfangreiche Volksbüchersammlungen sind mehrfach veranstaltet worden; Schwab und Marbach gaben mehr Nacherzählungen; Simrock und neuerdings Richard Benz legten alte Ausgaben zugrunde, modernisierten aber das sprachliche Gewand erheblich. Immer strebte man danach, die Volksbücher weitesten Kreisen mundgerecht zu machen. Benz traf z. B. seine Auswahl von seinem persönlichen ästhetischen und modernen Standpunkt. Kindermann druckt die ältesten Vorlagen genau ab, berücksichtigt das Kulturgeschichtliche ebenso wie das Literargeschichtliche und erstrebt, so gut das möglich war, Vollständigkeit der Strömungen, Ideen, Motive, Stilarten und soziologischen Bedingtheiten. Der erste Band enthält Trojas Zerstörung, Hugo Schapler, Pontus und Sidonia vollständig, Olivier und Artus und die Haimonskinder in umfangreichen bezeichnenden Proben. Daß hier und in vielen anderen Bänden nicht alle Werke vollständig abgedruckt werden, ist ein Nachteil, der in Kauf genommen werden muß. Die kulturkundliche Einstellung und die fortgeschrittene Forschung haben den Stoff so ungeheuer erweitert, daß die Sammlung auf 1000 Bände und mehr anwachsen müßte, wenn man in dieser Hinsicht allzu hohe Anforderungen stellen wollte.

Besonders kennzeichnend für die Gesamthaltung der Sammlung sind die vier weiteren Bände: Zwei aus der neunbändigen Reihe 'Deutsche Selbstzeugnisse' und zwei aus der siebenbändigen Reihe 'Politische Dichtung'. Die Reihe 'Deutsche Selbstzeugnisse' bietet zweifellos etwas durchaus Neues; sie gibt einen Längsschnitt durch die deutsche Selbstbiographie und damit zugleich durch die deutsche Kulturgeschichte. (Es ist schade, daß dieser Entwicklung der Selbstbiographie nicht eine ähnliche Entwicklung des deutschen Briefes zugefügt wird.) Der erste Band enthält die ausführliche Geschichte der deutschen Selbstbiographie von der Herausgeberin der ganzen Reihe, Marianne Beyer-Fröhlich, dankenswert und einzig in ihrer Art, aber wohl zu umfangreich für eine Textsammlung. Der fünfte Band bringt Selbstzeugnisse aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges und des Barocks. Wieder wird vieles zum ersten Male herausgegeben; vieles war bisher nur an schwer zugänglicher Stelle gedruckt. Der Band geht

den Historiker und Theologen so gut an wie den Kultur- und Literargeschichtler. Wir verfolgen den Verfall des Bürgertums nach dem Dreißigjährigen Kriege und das Wiederheranwachsen eines mittleren Bürgertums im Laufe der Aufklärung und die neue Stufe der höfischen Kultur unter französischem Einfluß. Es ist darauf Bedacht genommen, daß möglichst viele Schichten, Stände, soziale Stufungen zu Wort kommen. Der Augsburger Baumeister Elias Holl, ein Kaufmann, ein Barbier, ein Hofprediger, ein Weltreisender, ein Musiker, ein Alchimist, eine Kurfürstin u. a. erzählen ihr Leben. Neben Proben aus Deutschland findet man auch solche aus Frankreich: die Selbstbiographie einer französischen Mystikerin und Charakteristiken aus Rochefoucaulds Memoiren. Über die Heranziehung ausländischer Vorbilder und Anreger kann man indes geteilter Meinung sein. Was diesem Bande recht ist, wäre allen anderen Bänden und Reihen billig. Soweit das Gesamtverzeichnis Auskunft gibt, ist an eine Ausdehnung dieses Grundsatzes aufs Gesamtwerk nicht gedacht. Sie würde ja auch den Rahmen des Werkes sprengen, so bestechend der Gedanke an sich ist. Etwas anderes ist es selbstverständlich, wenn Werke abgedruckt werden, die von deutschen Verfassern in lateinischer oder französischer Sprache geschrieben sind. Das soll vor allem in den Reihen 'Humanismus' und 'Reformation' geschehen und wird den Wert der Sammlung beträchtlich steigern. Vor allem die lateinische Dichtung in Deutschland bildet ja einen vielfach zu wenig anerkannten Ruhmestitel der Deutschen, die in lateinischer Sprache manches Werk von europäischer Bedeutung geschaffen haben.

Von der erwähnten Reihe 'Politische Dichtung' liegen bereits zwei Bände vor. Sie sind von Schülern des Herausgebers Robert F. Arnold besorgt. Band 1 gibt ein vielgestaltiges 'Bild von dem nationalen Aufschwung des Preußentums, von der trostlosen kleinstaatlichen Zersplitterung, von den weltbürgerlichen Ideen der Aufklärung'. Auch hier wieder werden alle Gesellschaftsschichten herangezogen; so ist auch das politische Volkslied ausgiebig bedacht. Ästhetische Maßstäbe scheiden bei der Auswahl natürlich öfter aus. Die im Reich meist übersehene, allerdings auch nicht so originelle Dichtung der Maria-Theresia- und Josef-Anhänger kommt ausgiebig zu Wort, wie überhaupt die Sammlung, die sehr viele Mitarbeiter in Österreich hat, die kleindeutsche Einkapselung der Literaturwissenschaft aufgegeben hat; auch dies ein vernünftiger Grundsatz, welcher der durch den Krieg geschaffenen Lage der Deutschen angemessen ist. Schuberts 'Fürstengruft' vermisse ich. Daß einschlägige Stücke aus Goethes Venediger Epigrammen abgedruckt sind, halte ich für praktisch, auch wenn diese Epigramme an anderer Stelle noch einmal vollständig geboten werden. Ob es sich aber lohnt, die Kästchenszene aus 'Kabale und Liebe' einzufügen, sei dahingestellt. Verweisung auf die Sturm- und Drangreihe hätte da wohl genügt. Der fünfte Band, 'Die Dichtung der ersten deutschen Revolution' bringt reiche Ausbeute, dadurch daß er die Stimmen unparteiisch verteilt auf Links und Rechts, Nord und Süd, Reich und Österreich. Die Kostproben aus Epen und Dramen dürften durchweg etwas umfangreicher sein, damit sie einen Eindruck vom Ganzen vermitteln. Es handelt sich in diesem Band vorwiegend um Verfassungsfragen. Die politische Entwicklung wird getreulich in chronologischer Folge begleitet. Soziale Lyrik fehlt noch; wo sie ihren Platz finden soll, ergibt der Gesamtüberblick nicht. Es ist bei der Besprechung eines derartigen Werkes, das in parallelgehenden Reihen bandweise erscheint, mißlich, Lücken zu rügen, da man nicht wissen kann, ob Fehlendes nicht an anderer Stelle auftauchen wird. Simrocks bezeichnendes Gedicht 'Drei Tage und drei Farben' könnte vielleicht im 'Jungen Deutschland' stecken. Von Heine findet sich bloß *ein* Gedicht; und auch hier ist aus den Reihenplänen nicht ersichtlich, wo Heines Lyrik Platz finden soll. Aber

immerhin: Heines Werke sind leicht zu erreichen, und dies Sammelwerk soll ja keineswegs die 'Klassikerausgaben' überflüssig machen.

Die letzten Bände, die mir vorliegen, stammen aus den Reihen 'Barockdrama' und 'Romantik'. Den Barockdramenband hat Willi Flemming herausgegeben, einer unserer besten Kenner der Barockdichtung. Auch Jesuitendrama und Barockoper und -singspiel sollen in der fünfbändigen Reihe berücksichtigt werden. Der vorliegende erste Band, mit wertvoller Gesamteinleitung versehen, bringt die schlesische Tragödie: Opitz, Gryphius, Lohenstein. Neben den Tragödien finden sich die wichtigsten theoretischen Abhandlungen der Barockzeit über die Tragödie, so daß man Lehre und Praxis vergleichen kann. Wichtig scheint mir, daß hier andere Proben ausgewählt wurden als bei Kürschner, da die beiden Sammelwerke doch auf Jahrzehnte hinaus in den Büchereien nebeneinander stehen werden. Dieser Grundsatz gilt natürlich nur für den Fall, daß aus einem umfangreichen Gesamtwerk bloß *eine* große Probe herausgegriffen werden kann und daß mehrere gleichwertige und gleichwichtige Dichtungen zur Verfügung stehen. Im Falle Gryphius (bis auf 'Cardenio') und Lohenstein und ebenso oben bei Chr. Weise ist der Grundsatz der Ergänzung zu Kürschner befolgt.

Dem romantischen Märchen sollen zwei Bände gewidmet werden. Der erste ist erschienen. Kluckhohn, der Herausgeber der Romantik-Reihe, schickt einen seiner Schüler vor. Runge, die Brüder Grimm, Brentano, Fouqués 'Undine' füllen den Band. Brentano ist reichlich vertreten. Die Brüder Grimm sind mit acht Märchen bedacht; das scheint wenig; der vollständige Abdruck der 'Kinder- und Hausmärchen' hätte aber zwei Bände beansprucht. Als Lücke wird diese Sparsamkeit kaum empfunden werden. Dafür sind die mitgeteilten Märchen in der frühesten Fassung, in der einer wiedergefundenen Handschrift, gegeben.

Mit diesen acht Bänden führt das monumentale Werk sich vortrefflich ein, und es ist kein Zweifel, daß es ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Kenntnis unserer Vergangenheit werden wird. Es wird jedem künftighin mit geringer Mühe möglich sein, eine Vorstellung von dem Gange unserer dichterischen Entwicklung aus den Quellen zu gewinnen. Es wird das Bewußtsein unseres Volkes von seinem eigenen Wesen stärken und das nationale Fühlen beleben. In dieser auch der Jugendbildung gewidmeten Zeitschrift sei außerdem nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß die Sammlung den Unterricht in ungeahnter Weise befruchten kann. In erster Linie natürlich den Deutschunterricht, das bedarf keines Beweises; aber auch andere Fächer. Die Selbstzeugnisse aus dem XVII. Jahrh. und die Dichtungen aus der ersten deutschen Revolution z. B. werden den Geschichtsunterricht beleben. Die reiche Auswahl von Stimmen zur französischen Revolution wird der französischen Lektüre zugute kommen und sie mit deutscher Geschichte verzahnen. Die Anschaffung kann also den Lehrerbüchereien nur wärmstens empfohlen werden. Sie wird erleichtert durch Beitritt zu der 'Gesellschaft Deutsche Literatur'. Wo die Mittel für das ganze Werk nicht ausreichen, ist die Möglichkeit gegeben, einzelne Reihen zu erwerben. Dem Verlag Reclam ist wärmstens Dank zu zollen, daß er in dieser schwierigen Zeit den Mut aufbringt, den Bau eines so groß angelegten, im schönsten Sinne nationalen Werkes zu betreuen.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

KUNSTTHEORIE

Von Heinrich Lützeler

Abgrenzung. In einem grundsätzlich klärenden Aufsatz hat Erwin Panofsky vier die Kunst betreffende Disziplinen unterschieden (1): die Ästhetik, die systematische Kunsttheorie als Erhellung der Grundbegriffe der Kunst, die um 'Kunstwollen' und Stil gelagerte Sinngeschichte der Kunst, die reine Tatsachenwissenschaft, die nur Stilkriterien aufzählt, aber keine Gestaltungsprinzipien aufweist. In diesem Gefüge steht das hier zu behandelnde Gebiet an zweiter Stelle; es betrifft das Wesen der Kunst und ihre überhistorisch gültigen Kategorien, das Wesen der Kunstentwicklung und die Erkenntnistheorie der Kunst. Die Kunsttheorie bestimmt nach P. die an die Objekte zu richtenden Fragen, doch nicht die individuellen und nie vorauszusehenden Antworten der Objekte auf diese Fragen.

Fundort. Der Platz der Kunsttheorie im System der Wissenschaften erklärt, warum ihre Ergebnisse nicht nur in eigenen Werken, sondern auch in solchen der Ästhetik und der Sinngeschichte der Kunst zu suchen sind. Vor allem ist die Verbindung mit der letzteren eng, da nach P. die Kunsttheorie ohne Tatsachenforschung leer, die Tatsachenforschung ohne Kunsttheorie blind ist. So enthält z. B. ein scheinbar rein kunstgeschichtliches Buch Weingartners (2, 32) eine ausgesprochene, freilich formalistisch und klassizistisch eingeengte Theorie der Architektur. Wie reich ist vollends der immanent kunsttheoretische Gehalt in der 'Wandmalerei Pompejis' von Ludwig Curtius (3): Parallelität der Entwicklungsphasen Barock und Rokoko in verschiedenen Kulturkreisen, Verhältnis von Kunst und Dichtung, Verhältnis von Maltechnik und Gehalt der Malerei, Kunst und Gesellschaft, Kunst und Weltanschauung (Pantheismus, Metaphysik des Vitalen) usw.!

Geltung. Die kunsttheoretischen Fragestellungen beherrschen heute gegenüber denjenigen der Ästhetik den Vordergrund. Fremdartig steht darum in der aktuellen Problematik ein in sich bewundernswert folgerichtiges, durchsichtiges und wissensreiches Werk wie die Ästhetik von Benedetto Croce (4), gerade weil er die philosophische Problematik der Einzelkünste nicht gelten läßt, sondern die Einzelkünste in Kunst, diese in Intuition, Intuition in Ausdruck auflöst und — sehr im Gegensatz zu unserem stärker sachgebundenen Denken — idealistisch Philosophie der Kunst und der Sprache, Religion und Philosophie, Geist und Wirklichkeit, Schauen und Gestalten, Geist und Wille, Wille und Handlung zusammenfallen läßt, qualitative Unterschiede in quantitative, wesenhafte in empirische umbiegend. Die Vormachtstellung der Kunsttheorie ist in der spezifisch kunsttheoretischen Orientierung des 4. *Kongresses* für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft zum Ausdruck gekommen, der sich fast ausschließlich mit dem Raum- und Zeitproblem in der Kunst beschäftigt hat (5).

Übersicht der Standpunkte. Welch ungewöhnlich reiches Leben die Kunsttheorie in der Gegenwart entfaltet hat, zeigt der von Walter Passarge ausgezeichnet dargebotene Überblick (6). Ähnlich, wie zur Geschichtswissenschaft die Philosophie der Geschichte, verhält sich nach ihm zur Kunsttheorie die Philosophie der Kunstgeschichte als Erforschung der Gesetzmäßigkeit im kunsthistorischen Ablauf und Sinndeutung der Kunstgeschichte aus dem Rhythmus des Geschehens. Nachdem P. die heutigen Anschauungen über das Verhältnis von Kunstgeschichte und Kunsttheorie entwickelt hat, werden die einzelnen Richtungen kritisch erörtert: Kunstgeschichte als Form-

geschichte (von Riegl über Wölfflin bis Brinckmann), Kunst und Weltanschauung (von Nohl über Coellen bis Drost), Kunstgeschichte als Kultur- und Geistesgeschichte (Dvořák, Worringer, Hausenstein, Gerstenberg), Universalgeschichte des Stils (vor allem Frey), Rhythmus der Lebensalter und der Generationen (Pinder, Brinckmann). In einer geistreichen Schlußbetrachtung werden die einzelnen Richtungen allgemeinen geistigen Strömungen unserer Zeit eingeordnet.

Ergänzende Einzelheiten. Es lohnt sich, die Intimsphäre der hier allgemein skizzierten Probleme aufzusuchen. So erscheint z. B. die in der Vernachlässigung des Inhaltlichen liegende Problematik der formgeschichtlichen Methode mit voller Wucht, wenn man sich etwa unter Anleitung von Wolfgang Medding vor der großartigen Inhaltsfülle der Kathedralplastik von Amiens die ganz andere Kunstanschauung des Mittelalters und die Verabsolutierung des modernen L'art pour l'art in einem großen Teil unserer kunstwissenschaftlichen Untersuchungen klar macht (7, 19—43). So enthüllt sich das differenzierte Methodenproblem einer volklichen Kunstbetrachtung z. B. in der über das Literarhistorische hinaus gültigen Festlegung von Ernst Robert Curtius (8, 178), man dürfe nicht nur Wesenszüge einer Kultur wie für Frankreich Klarheit, Ordnung, Maß reihen: 'Die Ganzheit einer Person läßt sich nie als Summe von Qualitäten begreifen, und die Ganzheit einer nationalen Kollektivperson ebensowenig. Auch die Psychologie der Nationen müßte die Funktionsweisen, die Formeigentümlichkeiten, die Ablaufgesetze zu erfassen suchen statt künstlich isolierte Eigenschaften'; damit ist auf einem von Dilettantismen überwucherten Gebiet der Kunstgeschichte ein Weg gewiesen; für die deutsche Kunst hat jüngst Wilhelm Waetzoldt in einem schönen, besonders gut für den Unterricht geeigneten Aufsatz das Prinzip der bloßen Reihung von Eigenschaften durchbrochen (9). Ein weiteres Gebiet, auf dem die methodischen und geschichtlichen Probleme erst dabei sind, Umriß zu gewinnen, ist die Soziologie der Kunst. Unter diesem Gesichtswinkel untersucht Otto Schubert (10) das Wesen der Architektur, die eine besonders gesellschaftsverbundene Kunst ist, indem sie zum ganzen Volk durch die Jahrhunderte hindurch spricht, Instrument der sozial bestimmenden Gruppen, heute einer durch Maschine und Verkehr massenhaft gewordenen Menschheit, aber nicht nur zweckdienliche Einrichtung oder bloße Spiegelung der sozialen Verhältnisse, sondern Überwindung des Schmerzlichen und Unzulänglichen durch Gestaltung des geheimnisvollen, ethisch verpflichtenden Sinns der Zeit. Während dieses gut bebilderte Buch eines Architekten bekannte Tatsachen anregend zusammenfaßt, teilt Otto H. Förster in aufopfernder Erschließung durchweg verborgener Quellen eine Fülle neuer Tatsachen mit, deren die an präzisem Wissen nicht eben reiche Soziologie der Kunst dringend bedarf; behandelt er auch nur ein Teilproblem der Kunstschätzung in bezug auf eine Stadt (11), so ist er sich doch wohl der allgemeinen Zusammenhänge bewußt, für die seine grundgelehrten Untersuchungen fruchtbar werden können: Bürgertum und Kunst, von der Schatzkammer zum Museum, von der Stiftung zur Sammlung, von der religiösen Verwurzelung der Kunst in der Gemeinschaft zu ihrer Privatisierung als Besitz einzelner, Leinwandbild und zunehmende Bedeutung des Kunsthandels, Sammlertum der Romantiker und der Gegenwart ('nicht zu konservieren, sondern zu inspirieren sahen sie als ihre höchste Aufgabe an' 95). Das letzte Kapitel, die Ausstellung bedeute einen zeitgemäßen Ersatz für den fehlenden, persönlich mit dem Künstler verwachsenen Kreis kirchlicher Auftraggeber und privater Stifter, grenzt dicht an die heutige Problematik an, zu der Hans Tietze (12) klug, knapp und leidenschaftlich das Wort ergriffen hat; die heutige soziologische Heimatlosigkeit der Kunst komme aus der Verabsolutierung der rein ästhetischen Werte,

während die Kunst der Vergangenheit, und zwar besonders in ihren ästhetischen Spitzenleistungen, nicht nur Kunst gewollt, sondern erschütternd und läuternd, sammelnd, verewigend und entdeckend eine Steigerung des gesamten Lebens herbeigeführt habe, was auch heute der einzige Weg zur Beendigung ihrer gesellschaftlichen Krisis sei — eine gerade für den Schulmann bedeutsame Flugschrift.

Neue Problemgruppen. Über die bisher beschriebenen herrschenden Richtungen hinaus beginnen neue Probleme in die Kunsttheorie einzudringen. Die Lage der Forschung ist dort erleichtert, wo die Anknüpfung an eine wenn auch abgebrochene Überlieferung möglich ist. Das gilt z. B. für die Frage: Kunst und Mathematik. Ihre Behandlung ist geeignet, unseren verengten, auf Phantasie, Einfall, Irrationalität abgestimmten romantischen Kunstbegriff zu sprengen und eine neue Wesensanschauung der Kunst vorzubereiten, die Raum bietet für die Durchdringung höchster Rationalität mit den schöpferischen Urgründen. Einen ersten Überblick über das Herrschaftsgebiet der Mathematik in der Kunst — von Indien und Ägypten bis zu Hodler — vermittelt kenntnisreich Walther Lietzmann (13); mannigfache Lücken wären nach auszufüllen (Mathematik an der Kathedrale von Poitiers, der Abteikirche von Maria Laach, Pal. Barberini in Rom; neuere Forschungen von Burger, Naumann, Sauerbeck). Weiterhin wäre nötig eine geistesgeschichtliche Sinnerschließung: was bedeuten die mathematischen Elemente in der Kunst für deren Gehalt, Weltbild, Weltanschauung? Wichtige Vorarbeiten dazu hat Josef Giesen geleistet (14). Schließlich wäre kunstphilosophisch zu fragen: Worin liegt wesensmäßig die Bedeutung der Mathematik für die Kunst und wo die Grenze ihrer Wichtigkeit? Diese letzteren Probleme entwickelt aus der Fülle der Einzelheiten Ernst Mössel (15) mit wahrem Tiefsinn. Das Zusammenwirken von Geometrie und Natur versöhnt in der Kunst Sein und Werden, Allgemeinheit und Individualität, Vernunft und Sinnlichkeit; das Auseinanderwirken von Geometrie und Natur gefährdet die Kunst: Unterdrückung der Natur durch die Geometrie im Konstruktivismus, Unterdrückung der Geometrie durch die Natur im Impressionismus. Der zentrale Sinn des Geometrischen in der Kunst ist magisch-kultisch: das Bauwerk prägt den geometrisch symbolisierten Lauf der Naturkräfte aus und wird damit in religiöser Magie verbunden mit dem Kosmos.

Anderer Probleme wird sich die Kunsttheorie in ersten Ansätzen und gewagten Versuchen bewußt. Noch ganz unzulänglich ist die Stufung der künstlerischen Werte gesichtet; so bleibt die von Ernst *Zierer* aufgestellte 'Werttabelle' (einheitliche qualitativ-instinktive Werke; qualitativ-instinktive Werke, nicht einheitlich; quantitativ-instinktive Werke; konstruktiv-anorganische Werke, 16), ohne jede Begründung. Nicht minder dunkel ist noch das Problem der Farbe in der Malerei, um dessen Lösung sich Hans Adolf Bühler (17) von einer Kosmologie der Farbe aus bemüht; ein eigener Aufsatz wird demnächst die ganze Schwierigkeit von Farbuntersuchungen aufrollen. Reicher durchdacht und gesicherter ist dagegen der Vergleich der Bildenden Kunst mit anderen Künsten und die Einordnung der Künste in die mannigfaltigen übrigen Äußerungen der Kultur; voll Kühnheit und Witz greift Broder *Christiansen* in zwei inhaltreichen Schriften (18. 19) diese Fragen sowohl für die Vergangenheit wie für die Gegenwart an.

Das Problem der Universalgeschichte. Mit aller wissenschaftlichen Genauigkeit und mit einer staunenswerten Denkkraft prüft sie Dagobert Frey in einer von der Kunst her unternommenen Geistesgeschichte des Abendlandes, einem methodisch bahnbrechenden Werk höchster Qualität (20). Vage Analogievergleiche verdrängt er durch den Aufweis des allen Erscheinungen eines Kulturabschnitts gemeinsam organi-

sierenden Prinzips. In bewußter Selbstbescheidung begreift er dieses Prinzip nicht, wie es letztlich nötig wäre, als metaphysisches, sondern setzt es 'tiefer' an, indem er den Wandel der Vorstellungsweise beschreibt; damit ist eine feste Grundlage der Betrachtung gewonnen, aber nicht die ganze, vor allem religiöse Tiefe der geistesgeschichtlichen Vorgänge faßbar. Das Mittelalter sah die Welt sukzessiv an, im zeitlichen Nebeneinander, machte den Raum zur Qualität der Zeit und dachte qualitativ-symbolisch; in der Frühzeit herrscht als die eine Grundform des Sukzessiven die lose Aneinanderreihung von Einzelheiten, die anschaulich oder gedanklich verknüpft werden, in der Gotik die raumzeitliche oder kausale Verbindung; überzeugend gelingt von diesem Standpunkt aus besonders die Erschließung von Bildkunst, Drama und Epos des Mittelalters. Die simultane Vorstellungsweise (gleichzeitiges Nebeneinander, quantitativ-räumlich, Zeit als vierte Dimension, grundhafte Bedeutung des Geometrisch-Mathematischen) bildet auch zwei Grundformen aus: isolierte Erscheinungskomplexe in der Renaissance, Beziehung der Erscheinungsformen zueinander und ihre ideelle Gesamtheit im Barock. Im Barock durchdringt sich die zweite Vorstellungsweise mit der ersten synthetisch; er ist gleichsam eine geometrisierte Gotik; von der simultanen Vorstellungsweise aus werden besonders die Oper, das neuzeitliche Drama, die moderne Bühnenform, der Wandel des physikalischen Weltbildes wohl verständlich. Zum Schluß wird die abendländische Entwicklung abgegrenzt einerseits gegen die ganz anders fundierte chinesische Kultur, andererseits gegen neue, vom Simultanen her nicht deutbare Tendenzen in der jüngsten Zeit. Das Buch sprengt die unheilvolle Isolierung der Fachdisziplinen und vereinigt — einen noch kürzlich in der Kunstbeschreibung auftretenden Gegensatz überwindend — verläßliche Einzelforschung mit einer großen Intuition. Der Kunst- und Geschichtsphilosophie gibt es die ganz entscheidende Frage auf, welche Kategorie von Prinzipien den Aufbau und Wandel von Kulturen in ihrer ganzen Fülle und Tiefe, umfassend also und nicht nur vorbereitend wie hier, verständlich macht. Wer einen ernsthaften geistesgeschichtlichen Unterricht erteilen will, muß sich mit dieser großartigen Darstellung, mit ihren Ergebnissen wie mit ihren Methoden, gründlich beschäftigen. (Abgeschlossen 1. 4. 31.)

1. *Erwin Panofsky, Über das Verhältnis der Kunstgeschichte zur Kunsttheorie.* Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 1925, S. 129ff. — 2. *Josef Weingartner, Römische Barockkirchen.* Kösel-Pustet, München 1930. Ganzleinen ℛℳ 18,—. — 3. *Ludwig Curtius, Die Wandmalerei Pompejis.* Eine Einführung in ihr Verständnis. E. A. Seemann, Leipzig 1929, geb. ℛℳ 60,—. — 4. *Benedetto Croce, Ästhetik als Wissenschaft vom Ausdruck* (Gesammelte philosophische Schriften I, 1). Tübingen 1930, geh. ℛℳ 25,—, geb. ℛℳ 29,—. — 5. *Vierter Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft.* Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 1930, S. 272. — 6. *Walter Passarge, Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart.* Junker & Dünnhaupt, Berlin 1930, geh. ℛℳ 4,50. — 7. *Wolfgang Medding, Die Westportale der Kathedrale von Amiens und ihre Meister.* Dr. Benno Filser, Augsburg 1930. — 8. *Ernst Robert Curtius, Frankreich.* Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart, Berlin, Leipzig 1930. — 9. *Wilhelm Waetzoldt, Deutsche Kunst in internationaler Perspektive.* Inter Nationes, Zeitschrift für die kulturellen Beziehungen Deutschlands zum Ausland I 1, S. 18ff. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, Einzelheft ℛℳ 1,—. — 10. *Otto Schubert, Architektur und Weltanschauung.* Ein Weg aus dem Labyrinth der Tageskämpfe. Paul Neff, Berlin 1931, geh. ℛℳ 4,50, geb. ℛℳ 5,70. — 11. *Otto H. Förster, Kölner Kunstsammler vom Mittelalter bis zum Ende des bürgerlichen Zeitalters.* Ein Beitrag zu den Grundfragen der neueren Kunstgeschichte. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1931. — 12. *Hans Tietze, Die Kunst in unserer Zeit.* Richard Lányi, Wien 1930. — 13. *Walther Lietzmann, Mathematik und Bildende Kunst.* Ferdinand Hirt, Breslau 1931, Lwd. ℛℳ 6,80. — 14. *Josef Giesen, Dürers Proportionsstudien im Rahmen der allgemeinen Proportionsentwicklung* (Forschungen zur Kunstgeschichte Westeuropas, hrsg. von

Eugen Lüthgen). Kurt Schroeder, Bonn 1930, Hln. *RM* 11,—. — 15. *Ernst Mössel, Urformen des Raumes als Grundlagen der Formgestaltung.* C. H. Beck, München 1931, geh. *RM* 24,—, Lwd. *RM* 28,—. — 16. *Ernst Zierer, Objektive Wertgruppierung.* Kunstmonographische Übersicht über das Werk von *Walter-Kurau.* J. J. Otten, Berlin-Frohnau 1930. Lwd. *RM* 12,—. — 17. *Hans Adolf Bühler, Das innere Gesetz der Farbe.* Berlin-Grunewald 1930. — 18. *Broder Christiansen, Das Gesicht unserer Zeit.* 6.—8. Tausend. Felsen-Verlag, Buchenbach in Baden 1929. Lwd. *RM* 4,50. — 19. *Broder Christiansen, Die Kunst.* Felsen-Verlag, Buchenbach in Baden 1930. Lwd. *RM* 6,80. — 20. *Dagobert Frey, Gotik und Renaissance als Grundlage der modernen Weltanschauung.* Dr. Benno Filser, Augsburg-Wien 1929, geh. *RM* 20,—, geb. *RM* 25,—.

DIE VORBEREITUNG ZUR STAATSPRÜFUNG IN PHYSIK

EIN PRAKTISCHER BEITRAG ZUR HOCHSCHULREFORM

Von Richard Wachsmuth

Die Ausbildung der zukünftigen Oberlehrer ist für die Universitäten in den letzten Jahren Gegenstand besonders sorgfältiger Überlegung geworden. So lange es sich nur um einige wenige Bewerber handelte, konnte sie ad personam zugeschnitten werden, während feste Normen für den Bildungsgang erforderlich wurden, als der Zulauf zur Staatsprüfung erheblich wuchs. Die Erscheinung des großen Andranges zu einzelnen noch nicht überfüllten Berufen und der schnell eintretenden Verstopfung hat man ja in den verschiedensten Zweigen akademischen Studiums genugsam erlebt, erst gleich nach dem Krieg bei dem Zurückfluten der großen Menschenmassen, dann in steigendem Maß bei dem zunehmenden Abbau von Wirtschaftsbetrieben. So war es auch in Mathematik und Naturwissenschaften. Einige Jahre lang war die Nachfrage nach fertig durchgebildeten Lehrern größer als das Angebot. Daher kam es, daß nicht nur viele junge Studenten das höhere Lehrfach von vornherein ins Auge faßten, sondern daß sich in den Instituten auch junge Doktoren der Chemie und Physik meldeten, die infolge der durch die wirtschaftliche Not hervorgerufenen Rationalisierung ihre Stelle in der Industrie verloren hatten und nun sich für die Oberlehrerlaufbahn ausbilden lassen wollten. Inzwischen ist auch dieser Beruf überfüllt, und nur die Besten haben Aussicht auf Anstellung. Für den akademischen Lehrer entsteht aus dieser Sachlage eine zweifache Verpflichtung, zunächst die zu einer besonders sorgfältigen Schulung der Tüchtigen, dann aber auch die Verpflichtung, Ungeeignete zu einem möglichst frühen Zeitpunkt zurückzuweisen und nach Möglichkeit anderen Berufen zuzuführen. Über beides soll auf Grund der in Frankfurt gemachten Erfahrungen hier berichtet werden.

Für die Schulung der Lehramtskandidaten bestehen keine besonderen Vorschriften; man wird also mit ihnen zunächst ebenso verfahren, wie mit allen anderen Studierenden der Physik. Hier hat sich freilich in den letzten Jahrzehnten eine erhebliche Erweiterung des Unterrichts in praktischen Übungen notwendig gemacht. Vor 70—80 Jahren hatte der Professor sein Privatlaboratorium und erlaubte den wenigen wissenschaftlich interessierten Schülern dessen Mitbenutzung. Später erhielten alle Universitäten eigene physikalische Institute, in denen allgemein während zweier Semester ein vier- bis sechsstündiges Anfängerpraktikum abgehalten wurde. Für Mathematiker, zu denen damals wohl alle Lehramtskandidaten zählten, gab es gewöhnlich noch ein einstündiges Seminar, mehr als Ergänzung der Vorlesung als des

Praktikums. Nach dieser Ausbildung begann die Doktorarbeit; für die Staatsprüfung in Physik (Hauptfach) war es üblich, das Thema so zu stellen, daß die Aufgabe am Schreibtisch erledigt werden konnte.

Die Vertiefung der wissenschaftlichen Erkenntnis und die Entwicklung der experimentellen Technik hatten zur Folge, daß die Institutsdirektoren zwischen Anfängerübung und Doktorarbeit einen weiteren, meist halbtägigen Fortbildungskurs in der Experimentierkunst eingeschoben haben, in dem die Studierenden zu größeren, ziemlich selbständigen Arbeiten angeleitet werden. Nach ihrer Erledigung haben sie in einer kurzen Prüfung (Doctorandum, ähnlich dem Verbandsexamen der Chemiker) den Nachweis ausreichender theoretischer Kenntnisse und praktischer Erfahrung zu bringen, ehe ihnen die in der Doktorarbeit verlangte selbständige Benutzung der wertvollen Instrumente des Instituts gestattet wird.

Der gleichen gründlichen Ausbildung wird bei uns auch der Kandidat des höheren Lehramts teilhaftig. Für ihn ist zudem das meist zweisemestrige 'Praktikum für Fortgeschrittene' zu einem Seminar ausgestaltet, d. h. er hat über jede gelöste Aufgabe ein sorgfältig ausgearbeitetes Protokoll zu liefern. Er lernt so neben den Wegen experimentellen Anpackens einer Aufgabe auch ihre schriftliche Darstellung. Es ist betrüblich zu sehen, wie wenig die jungen Leute es oft verstehen sich auszudrücken.

An die Stelle des Doktorandums tritt für den Lehramtskandidaten die Staatsprüfung. Der 'Nachweis wissenschaftlicher Arbeit im Laboratorium' wird durch Bescheinigung über die erfolgreiche Teilnahme an dem obengenannten Praktikum erbracht. Für die 'schriftliche häusliche Arbeit' erhält der Kandidat in der Regel eine experimentelle Aufgabe, die — mit häuslicher Ausarbeitung — sich über drei (Hauptfach) oder zwei (2. Aufgabe) Monate erstreckt. Die Erledigung dieser Aufgabe bringt ihm eine weitere, und zwar recht gründliche Schulung, da er bei ihr bis auf kurze Ratschläge ganz auf eigene Initiative und eigenes Können angewiesen ist.

Finanziell bedeutet das bei der großen Zahl der sich zur Prüfung Meldenden (zur Zeit 16 bis 18 im Jahr) für das Institut eine große Belastung. Der Kandidat ist exmatrikuliert; eine besondere Gebühr zu erheben, ist so lange nicht angängig, als die Prüfungsordnung eine solche experimentelle Arbeit nicht vorschreibt; und doch werden im Interesse des Zweckes die Institute die Kosten tragen.

Natürlich sind unter den Kandidaten stets einige Theoretiker. Sie werden um eine theoretische Aufgabe bitten und werden sie auch erhalten. Aber auch sie haben bei uns die Teilnahme an dem zweisemestrigen Seminar nachzuweisen.

Um nach Möglichkeit zu verhindern, daß Unfähige sich ausbilden lassen, ohne doch in den Geist der Wissenschaft einzudringen, muß schon vorher durch wiederholte Prüfung eine rechtzeitige Sichtung vorgenommen werden, zu einer Zeit, wo das Abschwenken in einen anderen Beruf weniger schmerzhaft ist. Könnte man diese Sichtung restlos durchführen, so würden nur noch wirklich leistungsfähige Kandidaten sich zur Prüfung melden.

Um dem Ziel gründlicher Ausbildung der Kandidaten für das höhere Lehramt möglichst nahezukommen, haben an der Frankfurter Universität die drei Ordinarien der theoretischen, der experimentellen und der angewandten Physik sich auf folgende Leitsätze geeinigt:

1. Die Zulassung zur Staatsprüfung in Physik setzt außer der Teilnahme an experimentellen und theoretischen Vorlesungen folgende praktische Ausbildung voraus:
   a) ein zweisemestriges Praktikum für Anfänger,

b) zwei Semester eines halbtägigen Praktikums und Seminars für Fortgeschrittene. Hierbei kann ein Semester des entsprechenden Praktikums in dem Institut für angewandte Physik angerechnet werden.

2. Zur Aufnahme in diese Praktika für Fortgeschrittene (auch in der angewandten Physik) ist zu Anfang jedes der beiden Semester im Physikalischen Institut eine kurze Prüfung abzulegen. Wird die Prüfung bestanden, so erhält der Bewerber beidemale eine Bescheinigung. Bei Semesterende wird die regelmäßige Teilnahme an dem Praktikum auf dem Schein vermerkt.
3. Beide Scheine sind bei der Meldung zur Staatsprüfung einzureichen.
4. Auch für Erteilung einer Arbeit aus der theoretischen oder der angewandten Physik ist das Vorweisen der Scheine Voraussetzung.

Auf eine Schwierigkeit, die noch zu überwinden sein wird, soll hier hingewiesen werden. Die Prüfungsordnung verlangt, selbst für Physik als Nebenfach, den Nachweis praktischer Arbeit in Chemie. Während aber der entsprechende Nachweis in Physik durch bescheinigten Besuch eines vier- bis sechsstündigen Anfängerpraktikums während zweier Semester erbracht wird, fehlt das Analogon im chemischen Unterricht. Hier gibt es nur tägliche, ganztägige Praktika, die offenbar viel zu weitgehend sind, oder Medizinerpraktika, die, weil sie ganz anderen Zwecken dienen, für den vorliegenden Fall sich nicht eignen. Es muß also gelegentlich Abhilfe geschaffen werden. Die Frage dieser Ausbildung ist deshalb nicht so brennend, weil fast alle Kandidaten sich von vornherein auch die Facultas in Chemie als Ziel gesetzt haben.

Von der Ausbildung in Physik, wenn man sie wie angegeben auffaßt, darf jedenfalls erhofft werden, daß sie dem Lehrerberuf einen brauchbaren und tüchtigen Nachwuchs schafft.

UNSER WISSEN UM JESUS

Eine Auseinandersetzung mit

R. Eisler, *Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας*. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt. Zwei Bände. XLIX, 542; 884 S. Heidelberg, Carl Winter, 1928/30. *RM* 114.

Von Hans Windisch

1.

Seit den Tagen der Deisten gibt es eine kritische Jesusforschung, und es ist ein Beweis für die Stabilität der wissenschaftlichen Problematik, zu beobachten, wie die Probleme und die Hypothesen, die im XVIII. Jahrh. die Gelehrten beschäftigten, auch heute immer wieder auftauchen und die Diskussion beleben. Das große Werk von *R. Eisler*, das in diesem Aufsatz zur Besprechung gelangt[1]), knüpft sogar direkt an einen der größten Namen der deistischen Evangelienforschung an: an Samuel *Reimarus*, und ist diesem großen Toten gewidmet. Hatte A. Schweitzer in der ersten Ausgabe seiner berühmten 'Geschichte der Leben-Jesu-Forschung' (1906) die Losung 'Von Reimarus bis Wrede' ausgegeben, so soll es von jetzt an heißen 'Von Reimarus zu Reimarus', d. i. zu Reimarus-Eisler: die Leben-Jesu-Forschung ist in der Tat mit Eisler zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt. Vertritt doch Eisler die These, daß das Urchristentum in die messianische Unabhängigkeitsbewegung der römischen Zeit hineingehört und daß die Messiasaspirationen Jesu von Nazareth durchaus auch politisch gefärbt waren. Hat er damit recht, dann muß 'unser Wissen um Jesus'[2]), den heute herrschenden

Anmerkung der Schriftleitung: Dem nachstehenden Aufsatz liegt das unter dem Titel angeführte Buch von Eisler zugrunde. Dieses hat wegen seiner Ergebnisse berechtigtes Aufsehen erregt. Sie würden, wenn sie haltbar sind, für die Leben-Jesu-Forschung ein umstürzendes Ereignis sein. Selbstverständlich bedeutet es für den Religionsunterricht auch an den Schulen ein Ereignis von unabsehbarer Tragweite, wenn wirklich Jesus aus politischen Gründen handelte und seine letzten Tage in Jerusalem von dem Versuch angefüllt waren, ein politisches Reich zu errichten. Auch für den Fachmann ist es nicht immer leicht, die Ausführungen von Eisler kritisch zu verfolgen, da sie sich zum guten Teil auf slavische Texte stützen. Die Schriftleitung hat daher den Verfasser gebeten, kritisch zu den Ergebnissen Eislers und den Grundlagen seiner wissenschaftlichen Arbeit Stellung zu nehmen.

1) Eine englische Übersetzung ist 1930 erschienen unter dem Titel: *The Messiah Jesus and John the Baptist,* according to Flavius Josephus' hitherto neglected 'Capture of Jerusalem' and other Jewish and Christian sources. Translated from the German by A. H. Krabbe.

2) 'Unser Wissen um Jesus' ist der Titel eines Werkes, von dem *Paul Thielscher* soeben einen ersten Band vorgelegt hat (442 S., L. Klotz, Gotha 1930, *RM* 12,—). Es nennt sich: Ein neuer Weg der Quellenuntersuchung und versucht in Bd. I 'die Selbstentfaltung des Stoffes in den vier Evangelien' darzulegen, d. i. eine scharfsinnig durchgeführte Analyse, die mit Marcus beginnt und an Marcus drei Schichten in parallelen Perikopen herausstellt, A, B, C, wobei B den A und C den B zur Vorlage und zum Anlaß seiner neuen Dichtung gehabt haben soll. Man wird Band II abwarten müssen, um ein Gesamturteil fällen zu können. Vorläufig macht Band I den Eindruck eines geistreichen Gedankenspiels, und man versteht leider vorläufig noch nicht, wie diese scharfsinnige, aber in einer irrealen Gedankenwelt sich bewegende Analytik 'Unserem Wissen um Jesus' dienen kann.

Auffassungen gegenüber[1]), in vielen entscheidenden Punkten eine Umgestaltung erfahren.

Die Frage nach der *Art des Messiasbewußtseins und der Messiasbetätigung Jesu* ist sonach durch Eisler in den Vordergrund der Auseinandersetzung gestellt. Ihm ist es aber zugleich auch um eine zentrale Vorfrage der Jesusforschung zu tun, die nach der *geschichtlichen Existenz Jesu* überhaupt, und um die endgültige Widerlegung der radikalen Skepsis, die die Geschichtlichkeit Jesu von Nazareth emphatisch verneint.[2]) Diese Position ist sogar, nach Ausweis der Einleitung, die über die grundlegende Bedeutung der außerchristlichen Quellen zur Urgeschichte des Christentums handelt (I, p. I—XXXIV), der Ausgangspunkt für seine ganzen Untersuchungen. Indem er stark übertreibend die Unzulänglichkeit der bisherigen Bemühungen um die Widerlegung der radikalen Skepsis behauptet, stellt er die These auf, nur durch die Aussagen der *Gegner* könne die Geschichtlichkeit Jesu streng bewiesen werden. Der 'Gegner', auf dessen Zeugnis er nun den Beweis für die Historizität wie vor allem für die Art des geschichtlichen Christus aufbaut, ist der jüdische Historiker *Josephus*. Nur nebenbei betont er, schon allein der eine *talmudische* Bericht von Jakob von Sechanja, dem Schüler Jesu, genannt hannoṣri, dies durch zweifellose Christenfeinde wohlbeglaubigte Zeugnis eines Augen- und Ohrenzeugen der Lehrwirksamkeit Jesu, genüge jedem unvoreingenommenen Forscher, um die Geschichtlichkeit Jesu als eines der damaligen Hierarchie feindlich gesinnten Rabbi für erwiesen zu halten.[3])

Im Vorbeigehen verweist E. auch noch auf einen bisher noch nie verwerteten griechischen Zeugen für die (relative) Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, den (sogenannten) Samaritaner *Thallus* (1. Jahrh. n. Chr.), der (nach Georg. Syncellus I 610 Dindorf) im 3. Buche seiner Historien die Finsternis der Passion als eine (gewöhnliche) Sonnenfinsternis bezeichnet haben soll (II 138ff.). Vgl. dazu F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker II D S. 836f.; H. Windisch in Theol. Rundsch. N. F. I S. 285f. II S. 214.

Der Kronzeuge ist für Eisler, wie gesagt, *Josephus*, und zwar zunächst mit seinem viel umstrittenen testimonium de Jesu Christo in den *Antiquitäten* (XVIII 3, 3), danach vor allem mit den merkwürdigen Sonderstücken der slavischen Übersetzung des Bellum. In der Bearbeitung dieser 'Quellen' offenbart sich Eisler als ein Philologe sehr eigentümlicher Art. Er nimmt die Quellen nicht wie sie lauten, sondern unterwirft sie erst einer sehr scharfsinnig, aber auch rücksichtlos eingreifenden Redaktion. Dabei verfährt er mit großer Strenge nach dem von ihm

---

1) Ich nenne etwa P. Wernle, Jesus, 1916; A. Schlatter, Die Geschichte des Christus, 1923; R. Bultmann, Jesus 1926; J. Klausner, Jesus von Nazareth, 1930 (s. u.); K. L. Schmidt, Jesus Christus (Relig. in Gesch. u. Gegenwart², III 110ff.).

2) Vgl. zur Orientierung meine zwei Aufsätze über: 'Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu' in der Theolog. Rundschau N. F. I (1929) H. 4 und II (1930) H. 4.

3) Vgl. hierzu noch das bisher nur hebräisch und englisch, jetzt auch in deutscher Übersetzung vorliegende Werk des jüdischen Zionisten *Jos. Klausner:* Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, 592 S. Jüdischer Verlag, Berlin 1930, bes. S. 17ff., dazu Theolog. Rundschau N. F. I 273ff. Die rabbinischen Texte findet man gesammelt bei *J. B. Aufhauser*, Antike Jesuszeugnisse (Lietzmanns kleine Texte 126), 2. Aufl. 1925.

aufgestellten Grundsatz, daß *alles Anti-christlich-Polemische für echt, alles Jesus- und Christenfreundliche für eingeschoben betrachtet wird* (I 187, vgl. II 291). Dazu kommt die Meinung, es seien auch Lücken vorhanden, die nun aber aus christlichen Apokryphen und aus verstreuten Notizen byzantinischer Kirchenväter ergänzt werden müssen. E. hat seine Methode zu einer Vollendung gebracht, die an die höchst entwickelte chirurgische Technik mit ihren wunderbaren Amputationen und Transplantationen erinnert, aber dabei das Wahrscheinlichkeitsmaß, das solchem Verfahren in der Philologie gesetzt ist, weithin überschreitet.[1])

Das berühmte Testimonium der 'Altertümer' hat in dieser Zeitschrift (1913) *Ed. Norden* in seinem viel beachteten Aufsatz: Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie (S. 637ff.) schlechthin für eine christliche Interpolation erklärt. Er wehrte damit die Annahme F. C. Burkitt's und A. v. Harnack's ab, der Text könne in seiner überlieferten Fassung durchaus von Josephus geschrieben sein, d. h. er könne durchaus jüdisch interpretiert werden. Eine dritte Meinung, die christliche Interpolation sei an die Stelle eines echten, die Christen verletzenden Josephuszeugnisses gesetzt worden, ist seitdem in neuen Fassungen von verschiedenen Forschern vorgetragen worden.[2]) Eisler vertritt die Meinung, durch Streichungen, durch einige Korrekturen, durch Ergänzungen und durch richtige Übersetzung sei ein Urtext zu gewinnen, wie er einem jüdischen Gegner durchaus zuzutrauen sei. Die 'Wiederherstellung' E.'s lautet dann (I 88):

Es wird aber um diese Zeit [zum Anlaß neuer Unruhen][a]) ein gewisser Jeŝu, ein weise (tuender) Mann[b]), wenn anders man ihn einen Mann nennen darf, — (den ungeheuerlichsten aller Menschen, den seine Schüler einen Gottessohn nennen, der Wunder getan habe, wie sie noch niemals je ein Mensch getan hat! [c])) . . . Er war nämlich ein Lehrer verblüffender Kunststücke[d]) für diejenigen Menschen, die mit Wonne das Ungewohnte[e]) aufnehmen . . . . Und er verführte[f]) viele Juden, aber auch viele vom Griechenvolk, und wurde von diesen für den 'Gesalbten' gehalten[g]), (der . . .). Auch nachdem ihn auf Anzeige der Ersten bei uns Pilatus zum Kreuz verurteilt hatte, hörten die, die ihn schon vorher geliebt (bewundert) hatten, nicht auf (Unruhe zu stiften[h])). (Sie meinten)[i]) nämlich, er (sei) ihnen nach dreitägiger Todesruhe lebend wieder erschienen, so wie die göttlichen Propheten dies und 1000 andre Wunder von ihm ge(weis)sagt hätten. Und auch jetzt noch ist die Sippschaft[k]) der nach ihm benannten 'Leute des Gesalbten' nicht erloschen.

a) Diesen Zusatz schöpft E. aus dem Kontext und aus zahlreichen Analogien.

b) Josephus schrieb *σοφιστής*, von Christen in *σοφός* korrigiert.

c) Diesen Zusatz entnimmt E. mit einigen Änderungen den Acta Pilati. Vgl. I 57ff.

d) E. konjiziert für das christliche *ποιητής* ein *διδάσκαλος* und versteht *παραδόξων ἔργων* in ungünstigem Sinne.

e) Für das überlieferte, in das Zeugnis eines Gegners nicht hinein passende *τἀληθῆ* konjiziert E. *τἀήθη*.

f) Für *ἐπηγάγετο* liest E. nach einer Variante in jüngeren Eusebiushdschr. *ἀπηγάγετο*.

1) Schon *M. Dibelius* hat solch Verfahren E.s treffend 'kombinatorische Magie' genannt (Theolog. Blätter Aug. 1927); E. hofft, daß er für seine Geduldsarbeit am ehesten bei den Papyrologen Verständnis finden wird (II 387). Deren Klebemethode scheint mir indes erheblich solider als das scharfsinnige Zusammensetzspiel, das E. uns vorlegt.

2) Vgl. Theolog. Rundsch. 1929, S. 267, 276ff.

g) Für das bei Josephus, trotz von Harnack, unmögliche *ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν* konjiziert E. *καὶ (ὑπὸ τούτων) ὁ Χριστὸς εἶναι ἐνομίζετο*, unter Berufung auf die Wiedergabe bei Hieronymus vir. inl. 13.

h) Hier postuliert E. als Ergänzung zu dem unbefriedigenden *οὐκ ἐπαύσαντο* noch *θορυβεῖν*.

i) Ähnlich wie zu g) wird hier als ursprünglich konjiziert *φανῆναι γὰρ αὐτοῖς ἔδοξε* (statt *ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς*).

k) E. betont, daß *φῦλον* feindseligen Klang habe.

Ohne Zweifel macht diese Textrekonstruktion den Eindruck großen philologischen Scharfsinns, aber auch großer Kühnheit und Willkür. Die Hypothese von einem zugrundeliegenden christusfeindlichen Bericht muß sich hauptsächlich auf die mit Punkten angedeuteten, leider nicht mehr rekonstruierbaren Streichungen stützen. Trotzdem halte ich die These für durchaus diskutierbar, daß zwischen XVIII 3, 2 und 3, 4 ein von Josephus stammender Bericht über Jesus gestanden habe, in dem einmal das Auftreten Jesu unter die Rubrik der *θόρυβοι* eingestellt, sodann vielleicht auch schon die christliche Behauptung göttlicher Geburt dieses Jesus angerührt war (vgl. die 2, 4 erzählte Geschichte von der vermeintlichen Vermählung der Paulina mit dem Gotte Anubis). Daß ein echter Bericht des Josephus manche Ausdrücke enthielt, die für Christen anstößig waren, ist sehr wahrscheinlich; daß der uns vorliegende Text durch christliche Hände hindurchgegangen ist, ist unbestreitbar; ob er in seinem ganzen Umfang christliche Schöpfung ist, ist schwer zu sagen, mir nicht wahrscheinlich. In seinem Stil erinnert er doch sehr an das sicher echte, weil von der evangelischen Überlieferung abweichende Zeugnis des Josephus über den Täufer Johannes (Ant. XVIII 5, 2). Eine wörtliche Rekonstruktion dieses Urtextes freilich zu versuchen, ist ein eitles Unternehmen. Zwar die Möglichkeit, daß der christliche Bearbeiter Wendungen des Josephus bewahrt hat, ist durchaus anzuerkennen; aber genau zu bestimmen, wie weit er gegangen ist und welche Sätze von Josephus übernommen sind, ist auch ausgebildetster Philologenkunst nicht mehr möglich.

Für Eisler ist mit dieser Textfindung ein recht schwieriges Teilproblem der Diskussion über die Geschichtlichkeit Jesu zur Erledigung gebracht, das vielberufene *Schweigen des Josephus über Jesus*. In übertreibender Weise bemängelt E. die verschiedenartigen Gründe, die man zur psychologischen Erklärung dieses (vielleicht vermeintlichen) Schweigens zusammengetragen hat. Es bleibt dabei, daß Josephus, trotzdem er ganz gewiß für seine Person als orthodoxer Jude, der er immer geblieben, auch an den messianischen Hoffnungen seines Volkes immer festgehalten hat, dennoch in seinen Geschichtswerken die verschiedenartigen messianischen Bewegungen entweder ganz verschwiegen oder ihres messianisch-religiösen Gehaltes entkleidet hat (so die Verkündigung des Täufers und die Bewegung der Zeloten). Es kann sein, daß er über Christus und das Christentum geschwiegen hat, weil diese Bewegung durchaus von messianischem Geist erfüllt war. Weiter zeigt er sich auch sonst in der Auswahl seiner Stoffe sehr willkürlich, abhängig wie er ist von seinen Quellen und Gewährsmännern und von zufälligen Assoziationen. Wenn wir auf das Zeugnis *dieses* Christentumsgegners verzichten müßten, dann läge durchaus ein argumentum e silentio ohne Beweiskraft vor. Dennoch erfordert der heutige Stand der Wissenschaft große Vorsicht: die Voraussetzung, daß Josephus wirklich geschwiegen, kann jedenfalls für die Altertümer nicht mehr als unumstößlich gelten, um so weniger, als ja noch eine zweite, kürzere Erwähnung in unserem griechischen Josephus vorliegt (Antiqu. XX 9, 1), die wohl

schon Origenes gelesen hat (vgl. c. Cels. I 47) und die keinesfalls so früh von Christen in den endgültigen Text eingefälscht sein kann. Hat er aber anläßlich der politischen Wirren, die dem großen Aufstand unmittelbar vorangingen, wirklich den von dem Hohenpriester Ananos zur Steinigung verurteilten Jakobus als 'den Bruder Jesu, des sogenannten Christus' bezeichnet, dann muß er schon vorher einmal von diesem Jesus geredet haben.[1])

Nach Eisler erstreckt sich indes das Zeugnis des Josephus für Johannes, Jesus und die älteste Gemeinde auch auf den *jüdischen Krieg*, d. h. auf die der *slavischen Übersetzung* zugrunde liegende Urausgabe, die den Titel 'Eroberung von Jerusalem' (Ἅλωσις) geführt habe. Die merkwürdigen Berichte über den Täufer, über Jesus und seine Jünger, die sich in den ersten Büchern dieser altrussischen Übersetzung finden, würden allerdings, wenn sie echt wären, unwiderlegliche Beweisstücke für die Geschichtlichkeit Jesu, allerdings auch, wenn man ihren Inhalt für glaubwürdig halten wollte, Zeugnisse für tiefgehende tendenziöse Entstellung der evangelischen Berichte, insbesondere im Passionsberichte, darstellen. Auf beide Gesichtspunkte ist die Untersuchung E.'s eingestellt. Mit einem umfassenden Beweismaterial sucht er die Echtheit des slavischen Sonderguts zu erweisen; danach verwendet er sie als Hauptbelegstücke für seine eigene, Reimarus erneuernde Auffassung vom Christentum als einer messianisch-politischen Unabhängigkeitsbewegung.[2])

Die slavischen Jesustexte sind schon viel diskutiert worden. Während die sehr verdienten baltischen Entdecker und Herausgeber von ihrer Echtheit überzeugt waren, erklärten die meisten deutschen Gelehrten sie für apokryph, d. h. für christliche Einschübe, die ihrer Herkunft nach den Acta Pilati und sonstiger christlicher Evangeliendichtung verwandt seien. Noch nie ist ein (vermeintlich) apokrypher Text mit Aufbietung von so viel verblüffender Gelehrsamkeit und staunenswertem Scharfsinn und Spürsinn erörtert und verteidigt worden wie der slavische Josephus von Eisler. Er rekonstruiert eine unglaublich komplizierte und z. T. hochinteressante Geschichte der slavischen Übersetzung und des ihr zugrunde gelegten griechischen Textes, weiß Spuren und Reflexe ihrer Texte im lateinischen Egesippus, im hebräischen Josippon, bei byzantinischen Schrift-

1) Diese Argumentation hält gewiß der entgegengesetzten Schlußfolgerung von *Ed. Meyer* (Ursprung u. Anfänge des Christentums I 206): weil Origenes c. Cels. I 47, II 13 nur die Angaben über den Täufer und über die Hinrichtung des Jakobus zitiere, könne er die große Christusstelle nicht gelesen haben — mindestens die Waage. — Daß die Stelle den Anhängern der radikalen Hypothese Schwierigkeiten macht, zeigt *G. A. van den Bergh van Eysinga*, der in seiner interessanten Kritik des Eislerschen Werkes (Nieuw theol. tijdschr. 1929, 363) die Vermutung äußert, der dort gemeinte Jesus, dessen Bruder Jakobus von Ananos hingerichtet wurde, sei der Jesus, der danach an Stelle von Ananos zum Hohenpriester eingesetzt worden sei (wie Josephus am Ende desselben Kapitels XX 9, 1 berichtet).

2) Man findet die Texte am besten bei *A. Berendts*, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen 'De bello Judaico' des Josephus (Texte u. Untersuch. N. F. XIV), 1906; in: Flavius Josephus vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen von *A. Berendts* und *K. Grass*. Dorpat 1924—1927 und in Lietzmanns kleinen Texten 11: Apocrypha III von *E. Klostermann*, 2. Aufl.

stellern und in einer rumänischen Bearbeitung der Acta Pilati aufzuweisen, muß freilich auch in diesen Bellum-Texten nach dem oben angeführten Kanon christliche Interpolationen postulieren (was für seine Beurteilung der Texte sehr bedenklich ist) und schafft sich mit diesen Operationen ein neues christentumsfeindliches, also absolut beweisendes Zeugnis für den historischen Christus und die von ihm hervorgerufene messianische 'Unabhängigkeitsbewegung'.

Diesen Textforschungen E.s wird man mit äußerster Skepsis, wenn nicht mit unbedingter Ablehnung entgegentreten müssen.[1]) Daß in dem slavischen Überschuß christlicher Einfluß vorliegt, ist unbestritten und wird im einzelnen auch von E. anerkannt. Aber auch in den Täufer- und Jesusstücken finden sich Motive, die aus den Evangelien und aus späterer apokrypher Literatur geschöpft sein werden. Freilich auf den ersten Blick machen die Texte durchaus den Eindruck unabhängiger, nichtchristlicher Überlieferung oder Erfindung. Nimmt man dazu die von E. aus verschiedensten Josippon-Handschriften zusammengestellte Notiz über die Nachfolger des Sohnes Josephs und ihren Zusammenhang mit den Räubern (Zeloten), sowie den merkwürdigen Tatbestand, daß in den rumänischen Pilatusakten die Josephusstücke auch ausdrücklich dem Josephus zugeschrieben werden, dann erhält man das Bild einer jüdischen Sonderüberlieferung, die sich in jüdischen und christlichen Texten erhalten hat. Erst bei genauerem Zusehen wird indes zunächst die Echtheit der slavischen Überschußpartien zweifelhaft, dann auch im ganzen ihr jüdischer Ursprung — an sich käme ja auch Interpolation von jüdischer Hand in Frage. Zunächst ist, wie *H. Lewy* (a. a. O.) einleuchtend gezeigt hat, E.s Rekonstruktion der Geschichte der Ausgaben nicht mit dem Tatbestand der griechischen Josephushandschriften zu reimen, da dieser die Hypothese einer doppelten Textrezension von der Hand des Josephus selbst ausschließt. Sodann spricht die Unbekanntschaft der älteren Kirchenväter mit den slavischen Texten gegen ihre Ursprünglichkeit.[2]) Dann bleibt nur die Frage, wann sie eingefügt worden sind und ob sie rein christlicher Herkunft sind. Ich bin der Meinung, daß die Texte, so wie sie vorliegen, Produkte apokrypher christlicher Dichtung darstellen. Eine leise Möglichkeit, daß die christliche Dichtung eine *jüdische Legende von Jesus* verwerte, möchte ich freilich offen lassen. Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß es seit dem II., vielleicht gar seit dem I. Jahrh. eine jüdische Überlieferung gab, wonach Jesus und seine Anhänger auch politischen Aufruhr geplant hätten.

---

1) Ich verweise auf die ausführlichen Kritiken von *H. Lewy* in der Deutsch. Lit.-Z. 1930, Heft 11; *M. Goguel*, Jesus et le messianisme politique (Revue hist. t. CLXII, 1929); *W. G. Kümmel*, Neue Bahnen in der Erforschung des Urchristentums? (Christl. Welt 1930, Nr. 18, Sp. 890ff.); *G. A. v. d. Bergh v. Eysinga* in Nieuw theolog. tijdschrift 1929, 321ff.; *W. Bauer* in Theolog. Lit.-Ztg. 1930, Nr. 24.

2) Genaueres s. bei H. Lewy. Sp. 488ff. Entscheidend ist, daß E.s Versuch, Anklänge an den slavischen Jesustext im lateinischen *Egesippus* nachzuweisen (I 410ff.), nicht geglückt erscheint. Der von ihm zitierte und interpretierte Jesustext des Josephus ist das Testimonium der Antiquitäten und die einzige Wendung, die als Anklang an das slavische Sondergut verstanden werden könnte, ist die Wendung: hic in potestate habebat, ut omnia quae fieri vellet, imperaret. Sie gehört aber genau genommen nicht mehr zum Zitat, sondern zur Widerlegung der Juden und ist christliche Theologie.

Diese Tradition könnte die christliche Legende beeinflußt haben. Auch den seltsamen Täuferstücken könnte nichtchristliche (legendarische) Überlieferung zugrunde liegen. Aber die Annahme jüdischer Unterlagen ist durchaus entbehrlich — daß der Talmud (s. o. S. 290) nichts derartiges anrührt, ist für die Hypothese bedenklich. Dann sind die slavischen Texte als selbständige, christentumsfeindliche Dokumente für die Geschichtlichkeit und die geschichtliche Art Jesu wieder auszuschalten.

2.

Diese in ihrer Glaubwürdigkeit somit höchst zweifelhaften Texte bilden nun aber bei Eisler die Grundlage für seinen *Neubau der Geschichte Jesu,* für seinen Rückgang auf Reimarus. Wenn er die von Johannes dem Täufer und von Jesus angefachte, von den Jüngern Jesu weitergetragene Bewegung zu einer *messianischen Aufruhrbewegung* stempelt, holt er sich die Belege in allererster Linie aus den nun freilich wiederum von ihm nach seiner oben schon gezeichneten Methode rezensierten Einfügungen im slavischen Bellum. Auch zu einer vollen Umstürzung der evangelischen Chronologie glaubt er sich durch ihre Angaben ermächtigt.

So sind wir genötigt, auf den Inhalt dieser slavischen 'Zeugnisse' etwas näher einzugehen. Es sind drei Texte über den Täufer, ein großes Stück 'von Jesus Christus' (wie es in einer der Handschriften am Rande bezeichnet ist), zwei Abschnitte über seine Jünger und noch zwei kürzere Erwähnungen.

Am stärksten politisch gefärbt erscheinen die in ihrer Art äußerst originellen Stücke über *Johannes.* Von diesem 'Wilden', wie er genannt wird, heißt es, er 'lockte' die Juden 'zur Freiheit', indem er sagte: 'Gott hat mich gesandt, daß ich euch den Weg des Gesetzes zeige, auf welchem ihr euch *befreien werdet von den vielen Tyrannen*', und bei der Bußtaufe verheißt er: 'So werde ihnen gegeben werden ein *König,* der sie befreien und alle Unbotmäßigen unterwerfen werde.' Dieser 'König' ist in der Tat der politische Messias der Juden, d. h. der König aus Davids Geschlecht, wie er im A. T. verheißen wird, und die Aktion des Täufers erscheint als eine messianische, nicht mehr im neutestamentlichen, sondern im alttestamentlichen Sinn. Seltsamerweise verlegt der Slave das erste Auftreten des Täufers in die Zeit des *Archelaos* (4 v.—6 n. Chr.), also in nächste Nähe der ersten Zelotenunruhen. Er wird in dem Bericht sogar zu Archelaos geführt, ohne daß dieser den revolutionären Propheten gefangen nimmt, und auch Herodes (Antipas) läßt den Wilden schließlich nur darum niederhauen, weil der ihn unaufhörlich des Ehebruchs bezichtigt, nicht, wie der griechische (echte) Josephus in den Altertümern angibt, weil er Unruhen im Volke befürchtete (XVIII 5, 2).

Nach dieser Überlieferung hätte sich also die religiöse und politische Tätigkeit des Johannes über mehrere Jahrzehnte ausgedehnt. Eisler übernimmt diese Chronologie und weiß die Geschichte des Täufers noch weiter auszuschmücken. Im hebräischen und im arabischen Josephus erhält Johannes den Titel '*Hoherpriester*'. Eisler kombiniert diese Angabe kühn mit dem Bericht des Josephus (Bellum II 1, 2 u. Ant. XVII 9, 1), das Volk habe von Archelaos die Absetzung des Hohenpriesters Joasar verlangt und die Wahl eines frömmeren und reineren Hohenpriesters beansprucht, und folgert, das Volk habe damals, da ja kaum ein

anderer in Betracht komme, den Täufer zu seinem Hohenpriester gewählt! Aber auch revolutionärer *Feldprediger* soll Johannes gewesen sein: die *στρατευόμενοι* Luc. 3, 14 waren Freiheitskämpfer aus den Tagen des Archelaos. Die große Sünde, die der Täufer dem jüdischen Volke vorhält und derentwegen er die Volksmassen Luc. 3, 7 als 'Schlangensöhne' beschimpft, ist denn auch nichts anderes als die Übertretung des Königsgesetzes (Dt. 17, 14f.), d. h. die Anerkennung des unjüdischen Königshauses des Herodes.

Schon an diesen Angaben ist zu ersehen, wie Eisler Geschichte produziert: es sind nichts als willkürliche Kombinationen und gewagte Interpretationen. Der 'Hohepriester' Johannes ist reine Legende, eine apokryphe Weiterspinnung aus Luc. 1. Damit fallen auch alle weiteren Kombinationen E.s dahin. Die *στρατευόμενοι* können nach Lucas nur Soldaten aus der Zeit des Antipas sein, die auf irgendeinem Marsch begriffen waren, und die sich unter die Hörer des Täufers gemischt hatten. Davon, daß Johannes das israelitische Königsgesetz zur Grundlage seiner politischen Bußpredigt gemacht habe, ist überhaupt nichts überliefert; auch in dem Text Micha 7, 15—20, aus dem E. die Invektive 'Otterngezüchte' ableitet, liegt keinerlei Anspielung auf Dt. 17 vor.

Es bleibt also für unseren Zusammenhang nur übrig der slavische Text mit seiner Chronologie und mit seiner politischen Freiheitspredigt. Auf erstere ist gar kein Verlaß. Die drei Johannesstücke konfrontieren den Täufer der Reihe nach mit den drei Söhnen des Herodes: Archelaos, Philippus und Antipas. Archelaos ist lediglich Statist. Seine Aufführung hat nichts mit Geschichte oder Chronologie zu tun, sondern ist rein legendarische Stilisierung.

Das einzige greifbare Datum ist also schließlich die Verheißung der politischen Befreiung und des politischen Befreiers, also nur Verheißung, kein Aufruf zur politischen Aktion. Das ist offenbar nichts anderes als politische Ausdeutung der synoptischen Weissagung vom Stärkeren, der kommen soll (Marc. 1, 7 u. Parall.). Diese Politisierung der christlichen Überlieferung ist in der Tat etwas Originelles. Ob sie in christlichen Kreisen vorgenommen sein kann oder ob hier eine jüdische Meinung von der Tendenz der Predigt des Täufers vorliegt, ist schwer zu sagen. Man vergesse nicht, daß die Figur des politischen Befreiers keineswegs bloß 'jüdisch' ist, sondern durchaus alttestamentlich-prophetisch. Das Wahrscheinlichste ist indes, daß die Geschichte der Zelotenaufstände, in die das Johannesstück eingeschoben ist, auf dieses abgefärbt hat.[1])

Nach der slavischen Version der Täuferpredigt erwartet man nun, daß *Jesus* als der bereits von Johannes angekündigte politische Befreier geschildert wird. Dem ist überraschenderweise nicht so, wenigstens nach dem, was in dem slavischen Texte wirklich dasteht! Da sind es nämlich lediglich die Hörer, die ihn zum politischen Messias machen wollen. 'Und viele Seelen gerieten in Bewegung, meinend, daß *dadurch sich befreien könnten die jüdischen Stämme aus den römischen Händen*. Es war aber seine Gewohnheit, vor der Stadt auf dem Ölberge sich mehr aufzuhalten. Dort spendete er auch die Heilungen dem Volke. Und es versammelten sich bei ihm von Anhängern 150, aber vom Volk eine Menge. Da sie aber seine Kraft sahen, daß er alles, soviel er wolle,

---

1) Vgl. hierzu auch *M. Goguel*, Au seuil de l'Évangile: Jean-Baptiste, Paris 1928, p. 297ff.

durch(s) Wort vollbringe, und da sie ihm *ihren Willen* kundtaten, daß er *in die Stadt einziehe und niedermache die römischen Truppen und den Pilatus und herrsche über uns, verachtete er uns nicht* (?).' Es wird dann erzählt, wie die jüdischen Führer den Anschlag dem Pilatus in kluger Voraussicht verraten. Pilatus läßt 'viele von der Volksmasse' umbringen.

'Und jenen Wundertäter führte er herbei und, nachdem er in betreff seiner eine Untersuchung angestellt hatte, so erkannte er: *ein Wohltäter ist er, aber nicht ein Übeltäter, noch ein Aufrührer, noch ein nach der Herrschaft Begieriger.* Und er *entließ* ihn; denn sein sterbendes Weib hatte er geheilt.

Und nachdem er an den gewohnten Ort gegangen, tat er die gewohnten Werke. Und da wiederum mehr Volk sich um ihn versammelte, so verherrlichte er sich durch sein Tun mehr als alle.

Von Neid wurden verwundet die Gesetzesgelehrten und gaben dem Pilatus 30 Talente, damit er ihn töte. Und jener nahm (es) und gab ihnen Freiheit, damit sie selbst ihren Willen ausführen möchten. Und jene ergriffen ihn und kreuzigten ihn gegen das väterliche Gesetz.'

Ein seltsamer, auf den ersten Blick nicht völlig durchsichtiger Bericht. Die Anhänger drängen zu einem Handstreich auf die Stadt, die jüdischen Führer zeigen in kluger politischer Berechnung den Plan dem Pilatus an. Pilatus richtet ein Blutbad an, aber läßt Jesus wieder frei. Dann läßt er sich bestechen, und die Juden kreuzigen Jesus. Das seltsamste ist die erstmalige Freilassung, unklar aber auch die Haltung Jesu. Eisler übersetzt: 'verachtete er uns nicht'[1]) und erklärt die Wendung dahin: er verschmähte die ihm angetragene Königsherrschaft über uns nicht (II, S. 441). Genauer wäre die Umschreibung: er weigerte sich nicht. Aber diese Reaktion Jesu auf das Ansinnen seiner Freunde hat keine Folgen. Weder Jesus noch seine Leute gehen zur Aktion über — obwohl man doch nun den sofortigen 'Einzug' erwartet. Statt dessen Verrat, Überfall, Gefangennahme und Freilassung Jesu, weil kein Revolutionär.

Nehmen wir den Text, wie er überliefert ist (und lassen wir dabei offen, ob von Nichtverachtung oder Nichtbeachtung ursprünglich die Rede war), dann sind drei charakteristische Daten festzustellen. 1) Jesus ist umgeben von Anhängern, die ihn, den gottgesandten Wundertäter, zur messianisch-politischen Aktion drängen wollen. Dieser Zug hat seine Parallele schon im N. T.: nach Joh. 6, 14f. wollen die Zeugen der Wunderspeisung Jesus an sich reißen und zum Könige machen, *aber Jesus,* der diese Absichten merkt, zieht sich ganz allein auf den Berg zurück; und nach Luc. 19, 11 hat er eine Parabel (die von den Talenten) erzählt, weil er *nahe bei Jerusalem* war und sie meinten, daß das *Reich Gottes mit einem Male erscheinen werde.* Die Erzählung des Slaven sieht wie die apokryphe Ausspinnung dieser Notizen aus. Auch das johanneische Wort zu Pilatus über die jenseitige Art seines Reiches (Joh. 18, 36) kann den Hagiographen mitbeeinflußt haben. 2) ist die Haltung der jüdischen Führer von Bedeutung, einmal ihre klug vorausschauende Anzeige, die ihre neutestamentliche Analogie an der Beratung der Hohenpriester und Pharisäer und an dem hellsichtigen Rate des Kaiphas hat, Joh. 11, 47ff.,

1) Nach Mitteilung meines hiesigen Kollegen, des Slavisten Prof. E. Fraenkel, kann man auch übersetzen: er verschmähte, vernachlässigte uns nicht.

sodann die Zuschiebung der Schuld an der Kreuzigung auf sie, ein Motiv, das schon in den kanonischen Evangelien anklingt, dann aber in den apokryphen Evangelien und bei den kirchlichen Schriftstellern sich stark auswirkt.[1]) 3) tritt hervor das Urteil des Pilatus, das wie eine Umschreibung seiner in den Evangelien vorkommenden Unschuldsbezeugungen aussieht.

Dann ist aber die Möglichkeit sehr nahegelegt, daß auch dieser (slavische) Text eine Schöpfung der Legende ist und kein von den Evangelien unabhängiges historisches Dokument. Hier wäre kaum Anlaß, an jüdische Erfindung zu denken. Nur wenn jener eine Satz eine Bejahung des Ansinnens der Anhänger enthalten hätte und wenn dementsprechend, wie E. meint, ursprünglich erzählt war, daß Pilatus Jesum wirklich als Übeltäter und Aufrührer verurteilt hat, wäre auch hier der Möglichkeit Raum zu geben, daß der Text eine selbständige jüdische Tradition wiedergebe. Die Tradition wäre dann die jüdische Version vom Prozeß und Untergang Jesu; sie entspräche den Beschuldigungen, die schon die Evangelisten die Juden erheben lassen (Luc. 23, 5, Joh. 18, 30; 19, 12) und hätte denselben Geschichtswert wie das Urteil der Schriftgelehrten (bei Marc. 3, 22 und Parall.), daß er den Beelzebub habe, und das des Talmud, daß Jesus wegen Zauberei verurteilt sei.

Eisler sieht in der Unklarheit des Berichts den Beweis einer christlichen Umarbeitung. Aus den Evangelien wissen wir ja, daß Jesus mit den Seinen den 'Einzug' vollzogen hat. Also muß Pilatus erkannt haben, daß Jesus doch 'Übeltäter', 'Aufrührer', ein 'nach der Herrschaft Begieriger' war: die Negationen sind interpoliert, dazu die ganze Folge: Freilassung und erneute Festnehmung. Im Urtext hieß es also: Pilatus erkannte usw. Und jene ergriffen ihn und kreuzigten ihn.

Daß ein Christ die ärgerliche Feststellung des Pilatus in ihr Gegenteil umkehrte, ist verständlich. Aber daß er — gegen die evangelische Tradition — eine erstmalige Freilassung ausdrücklich hineininterpolierte, erscheint höchst bedenklich. Nun ist zweierlei festzustellen. Erstens ist der Text 'verachtete uns nicht' nicht sicher. Eine (Kasaner) Handschrift hat: 'aber dieser beachtete (es) nicht', ebenso der Rumäne: 'sein Sinn war aber nicht darauf gerichtet'. Nach Eisler wäre das christliche Korrektur. Diese 'Korrektur' hat nur den großen Vorteil, daß sie sehr viel besser in den Text hineinpaßt. Sie erklärt 1), daß die Juden den Plänen der Anhänger zuvorkommen, und 2) daß Jesus als Nichtrevolutionär entlassen wird. Dazu kommt, daß das Urteil des Pilatus im vorliegenden Text ganz dem Tenor der Beschreibung im Eingang der Interpolation entspricht: 'doch wiederum tat er nichts Schändliches usw.' Und vom 'Einzug' redet der Slave eben gerade nicht; der Einzug kann in seine Darstellung überhaupt nicht eingetragen werden, da Pilatus die Jesusanhänger ja überrascht. Eislers Annahme christlicher Überarbeitung des slavischen Stücks steht also auf ganz schwachen Füßen.

Doch wir müssen zunächst noch die anderen slavischen Texte ins Auge fassen. Der nächste Einschub (zu Bell. II 220) erzählt von einer Aktion der Landpfleger Cuspius Fadus und Tiberius Alexander gegen die 'Knechte des vorher beschriebenen Wundertäters', die den Leuten von ihrem Lehrer sagten, daß er lebendig sei und daß

1) Die Belege s. bei *W. Bauer*, Leben Jesu im Zeitalter der Apokryphen (1909), S. 198ff.

jener sie *befreien werde von der Knechtschaft.* Die Juden erscheinen etwas verwirrt über die Zeichen — was sie sagen, erinnert an die Losung des Gamaliel Act 5, 37 —, der Ausgang wird in unklaren Wendungen beschrieben. Wieder zeigt sich der Autor der Zufügungen an der politischen Seite der messianischen Bewegung interessiert: die Leute vom Ölberg scheinen ihre politische Hoffnung noch nicht aufgegeben, sondern nun in die Eschatologie umgesetzt zu haben, wozu in Act 1, 6 ein Beleg steht. Daß die Judenchristen oder ein Teil von ihnen von der Erscheinung ihres Christus die Errichtung seiner Herrschaft in Jerusalem erwartet haben, bezeugt und bejaht ja auch Justin (Dialog m. Trypho c. 80).

Das sechste Stück ist eine kurze Notiz über eine Tempelinschrift — sie hat Eisler in eigener griechischer Übersetzung zum Titel seines Buchs gemacht: *Jesus habe als König nicht regiert*[1]), *er sei gekreuzigt von den Juden, weil er verkündigte die Zerstörung der Stadt und die Verödung des Tempels* (II 530ff.). Eisler hält Überlieferung (bis auf das 'von den Juden') und Inschrift für echt und charakterisiert die Inschrift, die über der *θύρα τοῦ Ἰησοῦ*[2]), durch die Jesus seinen Einzug gehalten, angebracht gewesen sein soll, für eine diplomatische Meisterleistung der jüdischen Hierarchie: sie erwähnt daß Jesus zum Könige ausgerufen war, und betont zugleich, daß die *πρωτεύοντες* seine Herrschaft nie anerkannt hätten (II S. 543). Auch dieser Text hat großes Interesse. Zunächst die Negierung des Königtums Jesu. Ob sie mit den vorangehenden Überlieferungen vom politischen Messianismus Jesu und seiner Jünger zusammenhängt, ist schwer zu sagen. Jedenfalls erinnert sie stark an den johanneischen Christusausspruch Joh. 18, 36. Dann die merkwürdige und singuläre *αἰτία* für die Kreuzigung, die wohl die Geschichte vom Propheten Jeremia zum Vorbild hat, der dem Tempel den Untergang weissagte und dafür zum Tode verurteilt werden sollte (Jer. 26). Der politische Messianismus ist als Ursache der Kreuzigung hier offenbar ausgeschaltet. Wie die 'Inschrift' entstanden, ist schwer zu sagen. Christliche Erfindung ist m. E. auch hier das Wahrscheinlichste.

Das letzte größere Stück handelt vom *Tempelvorhang.* An dessen Beschreibung knüpft der Slave den Bericht an, er sei plötzlich zerrissen, 'als sie den Wohltäter der Menschen und den, der durch sein Tun kein Mensch war, durch Bestechung dem Tode auslieferten'. Hier kann zunächst der christliche Ursprung nicht bezweifelt werden; der Satz bezieht sich auf den großen Jesustext zurück, und zwar in seiner vorliegenden, nach E. christlich interpolierten Fassung; auch beruht er auf der völlig falschen Vorstellung, der Vorhang sei nie erneuert worden, wogegen die Mischna bezeugt, daß jährlich ein neuer aufgehängt wurde. Hier tritt auch E. für christliche Interpolation ein (I 160ff.).

Dagegen macht die Fortsetzung, eine Erörterung über die leere Grabstätte Jesu und ihre Deutungen, zunächst einen neutralen Eindruck. Bei näherem Zusehen ist aber auch hier die christliche Hand unverkennbar.[3]) Es mag eine 'Einschiebung in eine Einschiebung' sein, wofür auch spricht, daß die rumänische Bearbeitung dies Mittelstück nicht mit enthält!

---

1) Slavisch: Isusa cěsare ne carstvovavša. Wie mir H. Prof. E. Fraenkel mitteilt, kann die Übersetzung nur lauten: Der Herrscher Jesus, der nicht geherrscht hat.

2) Vgl. Hegesipp bei Euseb. hist. eccl. II 23, 12! Der slavische Text spricht freilich nur von *στῆλαι* und die 'Tür' ist eine Konstruktion Eislers.

3) II 370ff. E.s Interpretation des Abschnittes scheint mir irrig. Es liegt keine antimarkionitische Polemik vor, und die letzte Möglichkeit, die aufgeführt wird ('oder wenn Gott selbst erscheint und vollbringt, was er will, und wandelt mit den Menschen usw.') ist durchaus die Überzeugung des Verfassers; vgl. Baruch 3, 38.

Endlich findet sich in der Besprechung jenes verhängnisvollen Orakelspruchs, der die Juden in den Krieg hineingetrieben haben soll[1]) (Bell. VI 5, 2) der Zusatz: 'Die einen verstanden darunter Herodes, die anderen den gekreuzigten Wundertäter Jesus, andere aber Vespasian.' Wenn Josephus im Bellum über Jesus geschwiegen hat, liegt auch hier ein christlicher Einschub vor, vgl. Euseb. hist. eccl. III 8, 10f.

Wir fassen die Ergebnisse unserer kritischen Analyse der slavischen Zusätze zusammen. Ihr geschichtlicher Wert ist sehr gering. Der Inhalt ist im wesentlichen apokryphe Legende. Verehrung des Täufers und Verehrung Jesu ist die Haltung, die hinter allen Aussagen steht; kein Gedanke an die feindselige Beurteilung Jesu im Talmud und in dem von Eisler rekonstruierten Jesuszeugnis der Antiquitäten. Zu einer Umstürzung der evangelischen Chronologie liegt kein Anlaß vor, ebensowenig zu einer wesentlichen Korrektur der neutestamentlichen Jesusüberlieferung. Allerdings läuft ein den Evangelien (wie es zunächst scheint) fremdes Motiv durch die Texte, die Erwartung einer *politischen Befreiung des Judenvolkes:* der Täufer kündigt den Befreier an, in der Umgebung Jesu kommt es nur zu einem plötzlich auftauchenden Plan, der, ehe an seine Ausführung gedacht wird, in Blut erstickt wird. Später erwarten die Anhänger Jesu von der künftigen Wiederkehr des Lebendiggewordenen die Befreiung von der Römerherrschaft. Das ist eine sehr bescheidene Verwendung des aus dem A. T. geschöpften Messiasgedankens. Es fehlt jede Verknüpfung dieser Messiasbewegung mit dem kriegerischen Aktivismus der Zeloten. Vor allem hat Jesus in der politischen Bewegung keine Initiative.

Das ist alles außerordentlich farblos und gibt auch nicht das mindeste Recht, um nun auf Grund der slavischen Zusätze eine vom Auftreten Johannes des Täufers über Jesus bis in die Tage des Untergangs reichende messianisch-politische Unabhängigkeitsbewegung christlicher Herkunft zu konstruieren und auf Grund dieser Konstruktion die christlichen Berichte in dieser Hinsicht als gefälscht und als übermalt hinzustellen. Eislers Deutung der Texte ist als hinfällig erwiesen. Jenes Motiv ist entweder aus Einzelüberlieferungen der kanonischen und apokryphen Überlieferung geschöpft oder sekundärer jüdischer Interpretation der christlichen Tradition von Johannes, Jesus und der Urgemeinde entnommen. Ersteres ist das Wahrscheinlichere.

Unser Befund ist aber auch eine Widerlegung der ganzen von E. konstruierten Textgeschichte des Josephus. In ihrer vorliegenden Textgestalt geben die slavischen Täufer- und Jesusabschnitte dem antik-christlichen Empfinden wenig Anstoß. Kleinere Anstöße hätten durch Retuschierung leicht beseitigt werden können. Daß die Kirchenbehörde ihre radikale Streichung verfügt haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. Ganz abgesehen davon, daß E.s These von einer kirchlichen Aktion gegen sogenannte 'unechte' Josephustexte, die im Kampf gegen die Paulikianer stattgefunden haben soll, hauptsächlich auf einer ganz unmöglichen Interpretation einer späten häresiologischen Notiz von einem 'Josephus Epaphroditus, den einige für unehelich geboren erklären', beruht. E. macht daraus einen unechten Text des Josephus, des Freundes des Epaphroditos (I 395ff.)!

1) Vgl. H. Windisch, Die Orakel des Hystaspes, 1929 S. 65ff.; Ed. Norden a. a. O.

3.

Der (gereinigte) slavische Josephus ist die Hauptquelle für Eislers Geschichtskonstruktion. Hinzu kommen nun aber zunächst verstreute Mitteilungen der *Kirchenväter*, späte *apokryphe* und sonstige Texte, die, auch ihrerseits von Interpolationen befreit und durch Konjekturen zurechtgemacht, die neue Geschichtsüberlieferung des Josephus ergänzen müssen. Ich kann hier nur auf *zwei* Beispiele hinweisen. Ein großes Kapitel, passend *Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος* überschrieben (II 321—390), schafft wahrhaftig die richtige *Personalbeschreibung Jesu* hervor, wie sie in dem noch rekonstruierbaren 'Signalement' des Pilatus niedergelegt war! Dieses Signalement soll aus den echten 'Acta Pilati' stammen, den amtlichen Berichten des Statthalters über die Verhaftung und Verurteilung Jesu, die noch zur Zeit des Kaisers Maximinus Daja (311) vorhanden waren. Die Umstände sind hier dem Gelehrten insofern günstig, als in einer zweifach überlieferten Notiz der Kirchenväter (aus dem Streit um die Bilderverehrung) eine Beschreibung der Gestalt Jesu ('zusammengewachsene Augenbrauen, längliches Gesicht, bucklig, gutgewachsen') ausdrücklich auf den Juden Josephus zurückgeführt wird. Damit kombiniert E. die Angaben des apokryphen *Lentulusbriefes* und folgert aus der kaum bedeutsamen Gleichheit oder Ähnlichkeit der Anfangswendung in diesem 'Brief' und in dem Stück des slavischen Josephus — apparuit temporibus illis und 'damals erschien ein Mann': die von christlichen Interpolationen befreite und anderweitig ergänzte Personalbeschreibung dieses Apokryphons gehe auf Josephus zurück; sie sei das offizielle, von Pilatus nach Rom gesandte Signalement Jesu! Mit zauberhafter Kunst fügt E. den von ihm erfundenen Urtext in die slavischen Abschnitte ein (II 382ff.). Besonderen Wert legt er auf die Angabe, daß Jesus kleinwüchsig und bucklig gewesen sei. Nicht nur kann er nun die prophetischen 'Wunschbilder', an denen Jesus seinen Geist genährt hat, psychoanalytisch mit den Träumen und Wunschbildern der Verkrüppelten erklären und manches Eigentümliche in der Haltung und in der Lehre Jesu aus dem auch von ihm durchkosteten Kindheitsmartyrium der Verwachsenen ableiten; es ist ihm auch gelungen, den Zuruf 'Arzt, heile dich selbst', Luc. 4, 23, endlich befriedigend zu erklären: Jesus hatte selbst ein körperliches Gebrechen. Das letzte ist das einzige diskutierbare Stück in dem ganzen Hypothesenbau. In keinem anderen Abschnitt wimmelt es so von leicht hingeworfenen, scheinbar schwer gelehrt begründeten und doch unbeweisbaren Postulaten. Daß es je echte acta Pilati gegeben, ist auch von E. nicht erwiesen. Warum hat erst Maximinus Daja diese 'Akten' zur Verbreitung gebracht, warum haben sich nicht schon frühere Kaiser, die gleich jenem die Vernichtung des Christentums betrieben, ihrer bedient? Der Brief des Lentulus hat nach wie vor als eine freie Dichtung zu gelten, die einem in weiten Kreisen empfundenen Bedürfnis nach genauerem Wissen um Jesus dienen sollte. Daß eine bestimmte 'Überlieferung' derart auf den Juden Josephus zurückgeführt wurde, wird zur Technik der apokryphen Sagenbildung gehören. Vollends die Einschiebung des Lentulusbriefes in den slavischen Josephustext, die E. vornimmt, ist durchaus künstlich und willkürlich.

Das andere Beispiel. Eisler weiß, daß der *Leichnam Jesu* nicht begraben, sondern irgendwo hingeworfen worden ist. Woher? Aus einer ephesischen Inschrift aus dem VI. Jahrh. (!), die über das christliche Begräbniswesen handelt und in diesem Zusammenhang die 'Paradosis der Evangelien' erwähnt, wonach der gestorbene Jesus Christus 'nackt und unbegraben weggeworfen' worden sei.[1]) E. folgert nämlich, daß

1) H. Grégoire, Recueil des inscr. grecques chrét. d'Asie Mineure 1922, Nr. 108.

noch im VI. Jahrh. 'die Evangelien' zwischen Marc. 15, 42 und 43, vor Matth. 27, 57, Luc. 23, 50, Joh. 19, 38 einen oder zwei Verse enthielten, die seither (!) getilgt worden sind, weil man die furchtbare Wahrheit nicht mehr ertrug (II 692f.). Die Stelle ist in der Tat sehr merkwürdig und der Beachtung wert.[1]) Man muß freilich auch ihre Fortsetzung kennen: 'und bei Joseph wird er begraben und in dessen Grab niedergelegt, bis dahin in allen Dingen uns, Elenden, gleich geworden, doch ohne Sünde.' Die Paradosis sagt also nichts Endgültiges über das Schicksal des Leichnams Jesu, sondern gibt nur eine haggadaartige Ergänzung zu dem Bericht der Evangelien. Daß der Einzelzug irgendwann in unseren Evangelien gestanden haben sollte, ist nach dem Befund unserer Handschriften ausgeschlossen. Es fragt sich nur, wie dieser apokryphe Zug entstanden und wie die Wendung jener Inschrift zu erklären ist. E. selbst verweist auf Jes. 53, 9 (und Josua 8, 29), Bakhuyzen vor allem auf Marc 12, 8.[2]) Der Ausdruck *ὡς ἡ τῶν εὐαγγελίων ὑφηγεῖται παράδοσις* aber meint gewiß den kanonischen Evangelientext, der im VI. Jahrh. mit unserem Koine-Text identisch gewesen sein wird, nur eben in der Anwendung haggadisch erweitert. Die Art, wie E. diesen obskuren Text herausholt und gleich älteste, vorkanonische Überlieferung daraus nachweist, ist für seinen gelehrten Spürsinn wie für seine historisch-kritische Methode, außerordentlich bezeichnend.

4.

Doch wir sind noch nicht zu Ende. Eisler stellt in seinem Riesenwerk ja auch die These auf, daß die als echt zu betrachtenden Angaben des slavischen Josephus über eine *politisch-revolutionäre* Strömung im Jüngerkreise Jesu auch in der *evangelischen Überlieferung selbst,* d. h. in ihrem ältesten, als geschichtlich anerkannten Kern, ihre volle Bestätigung finden.

Wir skizzieren zunächst die neue Gesamtanschauung, die er vorlegt.

Jesus entstammte einer Sippe wandernder Zimmerleute aus dem Hause Davids. Er hielt sich für den Auserwählten der Endzeit, und die ihm gegebene Heilkraft bestärkte ihn in diesem Glauben. Als wandernder Zimmerer und Heiler lehnte Jesus das Geld radikal ab; damit kam das Steuerzahlen für ihn wie für seine Jünger praktisch nicht in Frage. Als Glied der Wanderhandwerkersippen predigte er die grundsätzliche Friedfertigkeit und Widerstandslosigkeit; dies war ein Hauptstück in seiner antinomistischen Verkündigung der besseren Gerechtigkeit. Die Verwirklichung der Gottesherrschaft, die er predigte, war für ihn nichts anderes als die Erfüllung der Gottesgebote durch die Menschen: die apokalyptische Vorstellung von einem Gottesreich im Himmel lehnte er ausdrücklich ab, vgl. Luc. 17, 21.[3]) Für die Herbeiführung des messianischen Heilszustandes gab es nur zwei Möglichkeiten: den Aufstand, wie ihn die Zeloten predigten, oder die secessio

1) Vgl. J. N. Bakhuyzen van den Brink, De oudchristelijke Monumenten van Ephesus 1923 (Leidener Dissertation), p. 129ff., ders. in Z. f. neut. Wiss. 1927, 213ff.

2) Ich möchte noch an Evang. Nicod. (Gesta Pilat.) 12 erinnern (Tischendorf, Evang. apocr. S. 236), wo die Juden dem Joseph von Arimathia androhen: Wisse, daß du auch keines Grabes gewürdigt werden wirst, sondern wir werden dein Fleisch den Vögeln des Himmels überlassen.

3) Für E.s Auslegung dieses berühmten Ausspruches ist die Ergänzung und Erklärung eines bekannten Oxyrhynchos-Logions (IV 654) maßgebend, in das er die Gedanken von Dt. 30, 11—14 (vgl. Röm. 10, 4ff.) hineindeutet.

plebis, den friedfertigen Auszug in die Wüste und die Wiederaufnahme des entbehrungsreichen, aber freien Nomadenlebens in der Wüste. Er entschied sich für letzteres und schickte seine Jünger, die 12 und die 72 und die 4 'Menschenfischer' in alle Welt — die 4 z. B. in die Diaspora (wegen Jer. 16, 14ff!) —, um zur großen *ἔξοδος* aufzufordern, die eine Art non-cooperation-Bewegung, volle Ackerbau- und Arbeitseinstellung, bedeutete. Aber dieser Ruf, den Jesus ins Volk hinauszusenden versucht hatte, verhallte fast ungehört. Die Enttäuschung verursachte einen entscheidenden Wandel: jetzt ruft Jesus, unter Verleugnung seiner bisherigen pazifistischen Haltung, zum Kampfe auf. Die kriegerischen Worte vom Schwert und vom Feuer, das er bringen muß (Matth. 10, 34, Luc. 12, 49—51), das Wort vom Schwert, das jeder sich kaufen soll (Luc. 22, 36) — die Jünger haben bereits, und zwar jeder zwei Schwerter sich angeschafft —, bezeugen den verhängnisvollen Umschwung (vgl. das *ἀλλὰ νῦν* Luc. 22, 36!). In dieser neuen Haltung zieht er mit den Seinen nach Jerusalem, um sich dort zum Messias proklamieren zu lassen. Jesus in Jerusalem — hier liefert nun der slavische Josephus den Rahmen für das neue Bild des Ausganges Jesu, das Eisler zeichnet und dem er die Unterschrift setzt *στάσις καὶ πάθος*! Dem demonstrativen Einzug folgt der 'Angriff auf die Tempelbanken'. Das ist 'die' *στάσις*, auf die Marc. 15, 7 angespielt wird. Nachdem der Tempel eingenommen ist, besetzt ein Teil seiner Anhänger den starken Turm Siloah. Aber Pilatus, der nun eingreift, erstürmt den Turm und richtet im Tempel ein Blutbad an (Luc. 13, 1—6!). Jesus selbst wird in der Nacht, nachdem er mit den Seinen jenes Abschiedsmahl gefeiert hat, das dem Auszug in die Wüste und den von ihm erwarteten Nachhutskämpfen vorangehen sollte, inmitten seiner bewaffneten Anhänger, die blutigen Widerstand geleistet hatten, verhaftet, sofort gerichtet und als *βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας* ans Kreuz geschlagen. Simon und die galiläischen Frauen hörten noch den letzten Verzweiflungsschrei des einsam Sterbenden.

Die kurze Skizze, die soeben gegeben wurde, gibt keinen Eindruck von der Darstellungsweise Eislers und von dem Gang seiner Untersuchung. Die Gedanken und Sätze sind von uns zusammengesucht aus einer Unmenge lose aneinandergereihter, schwer gelehrter, mit Anmerkungen unterkellerter Einzeluntersuchungen, die viel Wertvolles und Fesselndes enthalten, aber dem Verständnis und der kritischen Durcharbeitung große Schwierigkeiten entgegenstellen. Eisler verbindet auch hier erstaunliche Gelehrsamkeit mit bedenklich gelenkiger Kombinationsgabe und bedenklich fruchtbarer Phantasie. Seine Darstellung macht es aber dem Leser nicht leicht, hinter den geistreichen Kombinationen und Deutungen das Gegebene in seiner richtigen Urgestalt herauszufinden.

Die Gesamtkonstruktion erinnert in vielem an A. Schweitzer und — an K. Kautsky: an *Schweitzer* mit seinem realistischen Eschatologismus und seiner These, daß die Aussendung und ihr Mißerfolg eine Wende in der Haltung Jesu herbeigeführt habe, und an *Karl Kautsky*, der in seinem 'Ursprung des Christentums' (1908) die materialistisch-soziologisch begründete These aufstellte: die vorliegende Überlieferung vom lammfrommen leidenden Messias sei eine politisch bedingte Retusche: ursprünglich sei Jesus ein politisch-kriegerischer Messias gewesen.[1])

1) Vgl. hierzu Theol. Rundsch. 1910, 199ff.

Eisler stellt sozusagen eine *Synthese* der beiden Konzeptionen dar: er streicht das apokalyptische Element — ein Gewaltstreich, für den er keine hinreichende Begründung gibt — und setzt an die Stelle des dilettantischen Entwurfes Kautskys eine gelehrt und scharfsinnig durchgeführte Konstruktion. Vor allem verwertet er mit großem Geschick die 'neuen Quellen', von denen Kautsky noch nichts ahnte.

Über Einzelheiten kann hier nicht viel geredet werden. Ich weise nur auf die willkürlichen Umdeutungen der *βασιλεία*-Predigt und der Aussendungsrede hin. Es ist bezeichnend für E., daß er den problematischsten *βασιλεία*-Spruch, Luc. 17, 21, zu seinem Ausgangspunkt wählt — seine Deutung ist geistreich, aber unannehmbar. Aller philosophischen Interpretationslogik spottet seine Verwendung, besser Mißhandlung der ganz eindeutigen Geschichte Luc. 13, 1—6: der von E. konstruierte Zusammenhang der zwei Ereignisse, Blutbad im Tempel und Einsturz des Siloahturmes, mit einer von Jesu Anhängern ausgeführten militärischen Aktion ist frei erfunden. Wenn E. die dort von Jesus gegebene Lehre — die beiden Ereignisse seien Vorboten des göttlichen Strafgerichts, das alle ereilen werde, die die Buße verweigern — als platte und verächtliche, tief unter Hiob stehende Weisheit ablehnt, so ist das kein Grund, um den Text zu vergewaltigen. Die Perikope bezeugt, freilich nur in ihrem ersten Teile, politische Unruhen, von denen wir sonst nichts wissen; sicher ist, daß Jesus und seine Jünger auch nicht den geringsten Anteil daran hatten, und daß der Einsturz des Turmes von Siloah der Erfolg einer militärischen Aktion gewesen sei, ist im Text nicht angedeutet und ganz unwahrscheinlich.

Wie steht es nun mit dem angeblichen Wandel bei Jesus, seinem Übergang zum Aktivismus? Die gewaltigen Aufrufe zur Nachfolge gehören stimmungsmäßig durchaus mit den scharf pointierten, auf non-resistance eingestellten Geboten und Seligpreisungen der Bergpredigt zusammen — *hier* liegt keinerlei Enttäuschung und keinerlei Umschwung dazwischen. Auch der Schwertspruch Matth. 10, 34, der isoliert gewiß wie ein Aufruf zum messianischen Aufstand sich ausnimmt, muß nach dem Zusammenhang, in den ihn schon die von Matth. und Lucas benutzte, alte Spruchquelle hineingefügt hat, symbolisch auf die Konflikte mit ihren Familienangehörigen gedeutet werden, in die Jesus seine Anhänger stoßen muß. Anders steht es mit dem *Schwertgespräch* Luc. 22, 36—38. Ob es wirklich in die letzte Nacht gehört, mag fraglich bleiben. Aber hier ist jede symbolhafte Interpretation vom Übel. Jesus hat irgendeinmal seinen Anhängern den dringenden Rat gegeben, sich jetzt ein Schwert zu kaufen: das bedeutet nicht Vorbereitung eines großen messianischen Putsches, aber doch Verzicht auf völlige Wehrlosigkeit, Erlaubnis der Notwehr bei künftigen Wanderungen und Reisen im Dienste der messianischen Verkündigung. Vorbilder sind nicht die Zeloten und Sikarier, wie Kautsky und Eisler meinen, sondern die sonst so friedfertigen Essener.[1])

Der wichtigste Problemkomplex, der auch die zentrale Frage nach dem etwaigen 'politischen' Einschlag der Messiasgedanken Jesu und seiner Jünger zur

1) S. meine Schrift 'Der messian. Krieg u. d. Urchrist.', 1909 S. 47ff.; A. Schlatter, Die beiden Schwerter (Beiträge z. Förd. christl. Theol. 1916).

Entscheidung bringt, ist die Überlieferung über das Auftreten Jesu in Jerusalem und über den Prozeß.

Es ist ein Verdienst Eislers, daß er zunächst einmal auf den politischen Hintergrund, den die Geschichten vom *Einzug* und von der *Tempelreinigung* offensichtlich haben, mit Nachdruck, gewiß auch mit einigen Übertreibungen, hingewiesen hat. Nach der synoptischen Darstellung, am deutlichsten bei Markus, ist der Einzug eine öffentliche Messiasproklamation, obschon bei den Evangelisten ein gewisses Streben wahrzunehmen ist, das Messianische auch wieder zu verwischen, vgl. die Akklamationen bei Matth. und Lukas und die Matth. 21, 11 ausgegebene Parole. Ob man die '*Tempelreinigung*' mit E. als einen Einmarsch in den Tempel, einen Angriff auf die Tempelbanken charakterisieren kann, steht dahin. Daß die Aktion einen unerhörten Eingriff in die Rechte der Hohenpriester und der von ihnen instruierten Tempelpolizei bedeutet, ist zweifellos. Es ist auch entschieden eine politische Aktion. Hier verläßt Jesus die Sphäre der rein geistigen Einwirkung auf die Seelen, und greift in das Gebiet der öffentlichen Kultusorganisation ein. Er vollzieht formell einen Akt, wie ihn die jüdische Messiashoffnung vom Messias erwartete (vgl. Ps. Sal. 17, 23ff.). Nur den Aufruhr gegen Rom hat Jesus nie gepredigt. Gegen solche Auffassung protestieren die Sprüche der Bergpredigt wie die Streitgespräche in Jerusalem, protestiert insbesondere seine Lösung der Steuerfrage im sog. Zinsgroschengespräch. Der Zweck des Tempelangriffs ist ja auch nur die Wiederherstellung des 'Bethauses'. Immerhin muß diese Aktion eine größere Bedeutung und eine stärkere Nachwirkung gehabt haben, als die evangelische Überlieferung ahnen läßt. Diese hat aus der Geschichte eine 'Perikope', eine 'Einzelgeschichte' gemacht, in der nur ein, allerdings großer Einzelmoment aufgenommen ist. Dadurch ist der Aktion Jesu ihre pragmatische Bedeutung genommen. In Wahrheit muß sich damals ein viel bewegteres Geschehen abgespielt haben, und man könnte es verstehen, wenn die jüdische wie die römische Obrigkeit von einer *στάσις*, von einem 'Aufruhr' geredet hätten. Wenn Eisler die merkwürdige Angabe bei Markus *ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος, οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν* (15, 7) in diesen Zusammenhang einbezieht, so liegt hier eine wirklich diskutierbare Kombination vor. Vor allem muß die Tempelreinigung auf das Vorgehen des Hohenrates, der doch von den Hohenpriestern geleitet wurde, bestimmenden Einfluß gehabt haben. Daß die Evangelisten diesen Zusammenhang gänzlich verwischt haben — vielleicht eine Folge ihres Perikopensystems und ein Zeichen dafür, daß sie über den Gang des Prozesses nur ungenügend unterrichtet waren —, bedeutet eine schwerwiegende Lücke in ihrem Geschichtsbericht.

Unsere Analyse hat zu dem Postulat geführt, daß die evangelische Darstellung vom Prozesse Jesu allerdings doch einige wichtige Momente fallen gelassen hat. Der erhabene Charakter des Geschehens wird durch diese Annahme nicht wesentlich berührt. Konnte und mußte sich doch Jesus (wenn er für das, was die Feinde vielleicht eine *στάσις* nannten, zur Verantwortung gezogen wurde), wie es in dem Gespräch mit den Hohenpriestern Marc. 11, 27ff vorausgesetzt ist, auf seine messianische 'Vollmacht' berufen, zu der eben auch ein aktivistischer, nur nicht blutiger,

nur nicht mit dem 'Schwerte' durchzuführender Eingriff in den Kultus gehörte. Die wichtigste Frage, zu der uns unsere Auffassung von den Geschehnissen in Jerusalem und von der lückenhaften Art der evangelischen Passionsüberlieferung nötigt, ist die, ob sich mit unserer Einsicht in den kultpolitischen Charakter des Auftretens Jesu in Jerusalem noch die sympathische Haltung des *Pilatus* verträgt, wie sie in den Evangelien gezeichnet wird. Haben ihm die Hohenpriester die Tempelaktion Jesu als einen *θόρυβος* oder als eine *στάσις* dargestellt, dann müßte Pilatus nicht Pilatus gewesen sein, wenn er auf diese Anklage nicht bereitwillig eingegangen wäre. Es müßten denn Motive gewesen sein, die ihn veranlaßt hätten, zunächst dem Eifern des Hohenpriester gegenüber etwas zurückhaltend zu sein, vgl. Marc. 15, 10. Ist Jesus schließlich als 'König der Juden' verurteilt und gekreuzigt, dann wird aller Wahrscheinlichkeit nach auch die *στάσις*, die dieser Rabbi und Thaumaturg mit dem Königsanspruch erregt hatte, unter die *αἰτίαι* der Verurteilung zu rechnen sein. Die ganze Geschichte vom Ausgang des Lebens Jesu wird für uns greifbarer, wenn wir dies Moment mit hineinnehmen. Seinen Messias-, seinen Königsanspruch hat Jesus dann auch dadurch erwiesen und betätigt, daß er einen 'Aufruhr' erregt hat. Nur daß der *θόρυβος τοῦ Ἰησοῦ* sich in einer anderen Höhenlage befindet als die messianisch-militärischen *θόρυβοι* der Zelotenführer, nämlich in der alles umfassenden Vollmacht des Christus, der den Willen Gottes ausführt. Das Tragische ist dann, daß es bei einer *στάσις* blieb, die die Priester und Rabbinen zu dämpfen vermochten. So faßt sich wirklich die Tragik der Geschichte Jesu Christi in dem (apokryphen oder nicht-apokryphen) *titulus* zusammen: *Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας* — ein rechtmäßiger König, ein König, der Anspruch erhob auf den Gehorsam seines Volkes und der an dem Widerstande seiner geistigen und politischen Führer äußerlich scheiterte: ein gekreuzigter König und doch der 'König Messias' des jüdischen Volkes.

* * *

Es hat wohl noch niemand ein so gelehrtes, so anspruchvolles, so hypothesenreiches Leben Jesu geschrieben, wie es Eisler in seinem *Ἰησοῦς βασιλεὺς* vorlegt; wohl selten jemand ein 'Leben Jesu', das so viel verspricht und schließlich so wenig gibt. Gewiß steckt in dem Riesenwerk viel wertvolles überlieferungsgeschichtliches und religionsgeschichtliches Material — letzteres vor allem in dem letzten Kapitel: *Προσδοκία ἐθνῶν* eine Geschichte des Messiasmythos — dieses Material sichert dem Buch einen bleibenden Wert, aber mehr für unser Wissen um Mythos, Legende und Apokryphendichtung, als für unser Wissen um Jesus und seine Geschichte. Eine Reihe von Problemen der Evangelienforschung erhalten durch E. starke Förderung und neue Beleuchtung, aber ganz gewiß keine Lösung, geschweige eine umstürzende und endgültige Lösung. Unsere Ablehnung der Gesamtanschauung Eislers und der kritischen Arbeitsmethoden hat nun freilich nicht die Bedeutung, daß die von ihm herangezogenen Texte und die von ihm aufgerollten Probleme nun einfach wieder sämtlich im Sinn der bisherigen Forschung zu erklären und zu lösen seien. Es gibt noch manchen Text, im slavischen Josephus wie in anderen, von E. aufgeführten griechischen Fragmenten, die E. gewiß nicht, aber auch die Kritik

E.'s noch nicht endgültig geklärt hat; hier muß weitergearbeitet werden, und wir haben E. dafür zu danken, daß er neue Aufgaben gestellt hat. Immerhin, als letztes über E. muß gesagt werden: im Blick auf das Ziel, das er sich gesetzt, ist sein Riesenwerk ein Fehlschlag. Unser Wissen um Jesus ist durch E. im ganzen nur wenig gefördert. Eislers Rückkehr zu Reimarus wird in der Geschichte der Leben-Jesu-Forschung kein Endpunkt, kein Höhepunkt, sondern ähnlich wie der Versuch von Kautsky, nur eine Episode sein, aus der die Forschung sich weiter findet, indem sie die zahlreichen Irrwege, die hier gegangen werden, als solche kennzeichnet und die Anregungen, die geboten werden, weiter verfolgt.

INTELLEKTUALISMUS

Von Martin Havenstein

Man glaubt heute meist, wir hätten die Krankheit des geistigen Lebens, die das Wort Intellektualismus bezeichnet, überwunden; sie gehöre einer Epoche an, die gänzlich abgetan sei, nämlich der der 'Aufklärung' und ihres Nachfahren, des 'Positivismus', und wer also heute noch den Intellektualismus bekämpft, der kämpfe gegen Schatten und Gespenster.

Daß diese Anschauung irrig und der Intellektualismus keineswegs ausgestorben sei, sondern kräftig fortlebe, wenn auch zum Teil in verwandelter Gestalt, das wollen die nachfolgenden Zeilen zu erweisen versuchen.

Nach der heute herrschenden Auffassung ist Intellektualismus eine Überwertung des Intellekts, die zur Kehrseite eine Unterwertung der nicht-intellektuellen Faktoren oder Momente des geistigen Lebens hat. Der Intellektualist in diesem Sinne ist blind oder doch nicht sehend genug für die Macht und das Recht, die im Reiche des Geistes Gefühl und Wille besitzen. Deshalb sieht er auch da nur oder überwiegend intellektuelle Kräfte am Werke, wo in Wahrheit emotionale Faktoren bestimmend sind, z. B. beim Aufbau oder Ausbau einer religiösen Weltanschauung. Deshalb glaubt er ferner durch Belehrungen und Vorschriften, also auf intellektuellem Wege, etwas hervorrufen und gestalten zu können, was nur aus den irrationalen Tiefen der Seele hervorwachsen und sich nach eigenem Gesetz bilden kann. Jenes tat z. B. noch kürzlich die sogenannte Assoziationspsychologie, wenn sie die ganze geistige Welt des individuellen Subjekts aus gesetzmäßig verknüpften 'Vorstellungen' zustande kommen ließ, ohne die Rolle, die das Gefühls- und Triebleben dabei spielt, gewahr zu werden. Dieses taten die Professoren der Barockzeit, wenn sie ihre Schüler 'Moral' lehrten oder ihnen beibrachten, wie man eine Ode auf den Tod eines Freundes 'machen' müsse. Der Intellektualismus ist also zwar zunächst eine theoretische Angelegenheit — eine einseitig intellektuelle Weltdeutung oder Welterklärung — aber er kann auch *praktisch* werden, indem er die Welt mit einseitig intellektuellen Mitteln zu *gestalten* sucht. Zu einem solchen Verfahren sind wir offenbar überall da berechtigt, wo wir es nicht mit fühlenden und wollenden Wesen zu tun haben, und hier wird daher auch kein Verständiger von Intellektualismus reden. *Die* Teile oder Ausschnitte der Wirklichkeit, die wir rein verstandes-

mäßig *begreifen* können, weil ihr Verhalten sich auf allgemeingültige Regeln bringen läßt, sie dürfen wir auch rein verstandesmäßig, unter Anwendung eben jener Regeln, *behandeln*; das eine besorgt die Naturwissenschaft, das andere die Technik. Von Intellektualismus kann und darf erst dann gesprochen werden, wenn der Intellekt sich etwas anmaßt, was ihm nicht zukommt, indem er auch dort herrschen will oder sich zu sehr vordrängt, wo die irrationalen Mächte des geistigen Lebens, Gefühl und Wille, zur Herrschaft berufen sind, in der Welt der Werte.

Man glaubt nun, wenn solche Übergriffe des Intellekts noch vorkämen, so seien sie lediglich als Überbleibsel und Nachwirkungen einer im wesentlichen völlig überlebten und widerlegten Denkweise anzusehen. Und gewiß, die einstige Blindheit für die nicht-intellektuellen Faktoren des geistigen Lebens findet sich heute nur noch bei geistig Zurückgebliebenen, kann sich nur noch bei ihnen finden. Die Einfalt früherer Geschlechter, die nur für *das* Augen hatten, was im hellen Lichte des Bewußtseins und gleichsam *über* dem dunklen Boden steht, in dem es wurzelt, sie ist dahin. Wir lächeln heute über die 'Aufklärer' von damals, die an die 'Vernünftigkeit' aller nicht vom finsteren Wahne des Aberglaubens entstellten Dinge glaubten und nichts ahnten von der Irrationalität dieses ihres Glaubens. Wir haben jenen dunklen Boden, aus dem unser bewußtes, geklärtes geistiges Sein herauswächst, längst bis in die Tiefen des Unbewußten aufgegraben und die irrationalen Wurzeln des Rationalen freigelegt. Wir kennen die 'Struktur' unseres geistigen Lebens und wissen, wie sehr es durchwoben und durchwirkt ist von Elementen, die einer rationalen, streng begrifflichen Nachzeichnung und Regelung spotten. Wir wissen Bescheid in der 'Genealogie' der Moral, der Religion, der Kunst und kommen daher nicht leicht in die Versuchung, mit diesen Bezirken des geistigen Lebens überhaupt oder einzelnen ihrer Hervorbringungen theoretisch oder praktisch so umzugehen, als hätten wir es mit Gegenständen der 'exakten' Wissenschaft zu tun. In der Tat, wir könnten oder sollten gegen das gefeit sein, was man heute gewöhnlich unter Intellektualismus versteht und als eine abgetane, kaum noch verständliche Oberflächlichkeit weit von sich zu weisen pflegt.

Zunächst: wir sind *nicht* gefeit gegen diese Gefahr, all unserer Einsicht zum Trotz. Immer wieder wächst aus dem Streben, einem Wert Geltung zu verschaffen, der Wahn heraus, man könne dies mit rationalen, intellektuellen Mitteln — durch Belehrungen also und Regelungen — erreichen. Wir erleben es alle Tage, womöglich an uns selbst: man braucht als Erzieher nur etwas recht kräftig zu *wollen*, und man verliert alsbald die volle Sehschärfe für die irrationalen seelischen Bedingungen, unter denen dieser Wille einzig zu verwirklichen ist. Es ist vor allem Karl Beyers Verdienst, mit Nachdruck darauf hingewiesen zu haben, daß die neuen preußischen Richtlinien und Lehrpläne häufig in den von der heutigen Geisteswissenschaft verpönten Intellektualismus verfallen, nämlich überall da, wo sie dem Lehrer hinsichtlich seiner Gesinnung und Denkweise sowie der Beeinflussung seiner Schüler bestimmte Vorschriften machen. Wenn diese Vorschriften auch fast immer in abgeschwächter Form — nicht imperativisch, sondern als Erwartungen — ausgesprochen sind, so bleiben sie darum doch Vorschriften und können daher, wenn sie

überhaupt wirken, nur die Wirkung haben, daß sie den Geist mechanisieren, ihm das rauben, was sein eigentliches Wesen und seinen Wert ausmacht: die Spontaneität und die Echtheit.

Intellektualismus in diesem Sinne ist es ferner, wenn die Wortführer der sogenannten Deutschkunde immer wieder (ich erspare den Lesern Zitate, die reichlich zur Verfügung stehen) behaupten, es sei von größter Wichtigkeit, daß den Schülern das deutsche Wesen in seinen Grundzügen *bewußt* gemacht werde; denn dies kann doch nur dann so überaus wichtig erscheinen, wenn vorausgesetzt wird, daß sich das deutsche Wesen, also etwas gänzlich Irrationales, schon wegen seiner ewigen Wandlung jeder begrifflichen Festlegung Widerstrebendes, durch Bewußtmachung verwirklichen lasse, daß man also Deutschtum durch bloßen Unterricht, und zwar durch seine intellektuellen Faktoren, 'machen' könne.

Ein weiteres Beispiel entnehme ich dem Buche '*Grundfragen der Kunstbetrachtung im kulturkundlichen Unterricht der höheren Schule*' von Paul Ueding (M. Diesterweg 1929), das zwar im großen und ganzen ein tieferes Verständnis für das irrationale, überintellektuelle Wesen der Kunst verrät als andere Bücher dieser Art, das aber im entscheidenden Punkte leider auch dem hier üblichen Intellektualismus huldigt, indem es ausführt (S. 7/8 und 34ff.), daß der Lehrer den Schülern die Ausdruckswerte der Architekturwerke und ihrer Teile 'darlegen', d. h. ihnen sagen müsse, was sie beim Anblick einer klassischen Horizontale oder einer gotischen Vertikale, einer dorischen Säule oder eines barocken Portals zu fühlen haben. Aus dieser verbreiteten Meinung spricht ein Zutrauen zur Macht des benennenden Wortes, welches sich nur aus der jederzeit so natürlichen Überwertung des Intellekts erklärt. Wie könnte man sonst dem Wahne verfallen, der Gefühlseindruck, den ein Bauwerk selbst nicht macht, lasse sich durch die Worte erzeugen, die ihn bezeichnen! Jeder, der auf diesem Gebiet echte Erlebnisse besitzt, weiß doch, wie ungeheuer und unüberhörbar stark die Sprache ist, die ein großes Architekturwerk zur Seele des Empfänglichen spricht. Wer diese gewaltige Sprache nicht vernimmt, wie sollte der ihre armselige Übersetzung in die Wortsprache verstehen! Ebenso gut beinahe müßte es möglich sein, einem Kinde, das die Geschlechtsliebe noch nicht kennt, ihr Wesen durch Worte verständlich und erlebbar zu machen. In Wahrheit kann man durch solche unzeitigen Belehrungen nur eine *Einbildung* von Gefühlen hervorrufen, die der Entwicklung des inneren Lebens nicht zuträglich ist. An die Stelle des echten, zu seiner Zeit von selbst hervorquellenden, das ganze Seelenland befruchtenden Erlebens wird vorzeitig ein intellektueller Wechselbalg gesetzt, der ebenso geschwätzig wie unfruchtbar ist und vermutlich nur die eine tiefere Wirkung ausübt: das Hervorbrechen jenes echten, befruchtenden Quells zu hindern. Mir scheint, das Kunstgeschwätz unserer Tage ist zu einem großen Teil dir häßliche Frucht solch intellektualistischer Kunsterziehung. Es ist gewiß gut, wenn man den Kindern und Heranwachsenden heute gehaltvolle Kunstwerke zeigt und — nach ihrer intellektuell faßlichen Seite — erläutert, die sie früher nicht zu sehen bekamen. Aber man sollte sich bei solchen Vorführungen viel gewissenhafter als heute fragen, ob die Schüler die nötige Reife haben, um die Formensprache der dargebotenen Schöpfungen zu verstehen und ihren seelischen Gehalt zu

erfühlen: denn diesen in Worte zu bringen und in Worten aussprechen, nachsprechen zu lassen wie irgendeine erlernbare Sache ist, wie gesagt — Intellektualismus.

Eine gewisse Überwertung des Intellektuellen im bisher umschriebenen Sinne findet sich nach meinen Eindrücken vielfach sogar in unserer heutigen Geisteswissenschaft, so grundsätzlich sie den Positivismus zu bekämpfen pflegt: an diesen erinnern die Erwartungen, die sie manchmal hinsichtlich der 'Ergebnisse' ihrer Arbeit zu hegen scheint. Jedenfalls redet sie von diesen bisweilen so, als handle es sich um Dinge, die sich 'feststellen' und 'lehren' ließen, auf denen man fußen und bauen könnte wie die exakte Wissenschaft auf den 'Resultaten' ihrer 'Forschung'. So gewiß es nun in ihrem Bezirk auch Forschungen mit gesicherten Ergebnissen gibt, so gewiß bilden diese nicht den eigentlichen Inhalt der geisteswissenschaftlichen Arbeit: sie schaffen ihr gleichsam nur das Material herbei, das sie zu ihren Gestaltungen braucht. Diese selbst sind und bleiben meist so irrational, so erlebnishaft und persönlich, daß aus einem Werke der Geisteswissenschaft wie Gundolfs 'Goethe' nicht einmal die abstrakten Grundbegriffe und Formulierungen ohne Einschränkung übertragbar sind, geschweige denn die konkreten, erlebnishaltigeren Bestandteile des Ganzen oder dieses selbst. Wer solche Wendungen wie 'Bildungserlebnis' übernimmt, der setzt sie in Anführungsstriche, und wenn sie von aller Welt gebraucht werden, so werden sie zur Phrase, während eine entsprechende Prägung eines Naturwissenschaftlers stets und anstandslos alsbald zum Allgemeinbesitz der Wissenschaft wird. Wer gar Gundolfs Charakteristik des Goetheschen Tasso oder Goethes selbst wie ein 'Forschungsresultat' glatt übernehmen wollte, der würde uns entweder geistig oder moralisch minderwertig erscheinen. Das Wesen der Geisteswissenschaft verlangt eben, daß in ihren Werken nicht bloß der dargestellte Gegenstand zum Ausdruck kommt, sondern auch die Persönlichkeit des Verfassers.

Wir sagten vorhin, die theoretische und praktische Herrschaft des Intellekts innerhalb der Verstandeswelt sei kein Intellektualismus. Wir müssen nun aber hinzufügen, daß uns der Imperialismus des Intellekts auch innerhalb dieser Grenzen heute doch erschreckend weit zu gehen scheint. Gewiß, man *kann* die technische Arbeit, die Wirtschaft, den Städtebau und vieles andere, was sich früher im wesentlichen ohne Gesamtplan und wie von selbst regelte und entwickelte, man kann es 'rationalisieren', nach einem Plane regeln, wie es heute — besonders in Nordamerika — geschieht: diese Dinge *sind* verstandesmäßig zu begreifen und zu berechnen, und man tut ihnen also keine Gewalt an, wenn man sie auch verstandesmäßig, nach reinen Zweckgesichtspunkten, *behandelt*. Aber wer noch genug 'Natur' in sich hat und die Natur (im weitesten Sinne) liebt, den packt doch bisweilen ein Schauder, wenn er sieht, wie der 'Zweckrationalismus' *alles* ergreift, was sich von ihm ergreifen läßt, und so die ganze Welt um uns her umgestaltet und sie der Naturhaftigkeit beraubt.[1]) Und diese Angst ist ja auch insofern tief berechtigt,

1) Den stärksten, überzeugendsten Ausdruck hat dieses Empfinden in den letzten Kapiteln eines geistvollen Buches von Julius Schultz gefunden: *Philosophie am Scheidewege* (Felix Meiner 1922).

als der Mensch, und zuletzt auch die Kultur, eine 'Totalität', ein Lebensganzes bildet und also zu befürchten ist, daß die Rationalisierung oder Mechanisierung eines Teiles dieses Ganzen auf andere Teile übergreifen und schließlich das Ganze entnatürlichen und entseelen werde. Der 'Amerikanismus', der ja keineswegs ein Wahnbild romantischer 'Kulturangst' ist, sondern fürchterliche Wirklichkeit, bestätigt diese Besorgnisse aufs stärkste. Und haben wir noch nicht mit Grausen erleben müssen, wie man zweihundert Meilen östlich von Berlin ein ganzes jahrhundertealtes Staatswesen bis auf den Grund zerstört und auf seinen blutbesprengten Trümmern eine gänzlich neue Staats- und Gesellschaftsordnung nach einem Plane konstruiert hat? Ist das nicht ein praktisch gewordener Intellektualismus, mit dem verglichen die ähnlichen Versuche der Aufklärer in der französischen Revolution nur wie anfängerhafte Vorübungen erscheinen?

Indessen, so gewiß dies richtig ist und so ernst es ist, es ist nicht die eigentliche Absicht dieses Aufsatzes, darauf hinzuweisen. Es gibt genug Menschen unter uns, die für *diesen* Intellektualismus und seine Gefahren ein offenes Auge haben und vor seinen beiden stärksten Manifestationen, dem Amerikanismus und dem russischen Kommunismus, warnen. Was dagegen wenige sehen, ist, daß der Intellektualismus auch da sein Wesen treibt, wo man über ihn weit hinaus zu sein glaubt: in unserer Geisteswissenschaft und ihren Auswirkungen. Dies sichtbar oder fühlbar zu machen werde ich im folgenden bemüht sein.

Zunächst müssen wir den Begriff des Intellektualismus noch einmal bestimmen. Nicht anders freilich, als wir es vorhin taten, aber genauer. Die Unterwertung des Nicht-Intellektuellen, die Blindheit gegen seine Rechte, die wir als wesentliches Merkmal des Intellektualismus hinstellten, sie kann sich auf zwei verschiedenen Ebenen oder Höhenlagen des geistigen Lebens offenbaren, von denen wir bisher, der gewöhnlichen Auffassung gemäß, nur die eine in Betracht gezogen haben, nämlich die der Wissenschaft, die das geistige Leben betrachtet, erforscht, nachzeichnet und deutet. Hier, im wissenschaftlichen Umgang mit den Schöpfungen des geistigen Lebens, die man heute im besonderen Sinn als *Kultur*schöpfungen anzusehen pflegt, haben wir, wie gezeigt, den Intellektualismus im großen und ganzen überwunden. Hier geben wir im allgemeinen dem Gefühl und Willen, die in der Erlebnis- und Wertwelt das Sein und Werden bestimmen, die Rechte, die ihnen zukommen. Aber — das ist die große Frage — *tun wir das auch in dieser Erlebnis- und Wertwelt selbst,* die die Geisteswissenschaft zum Gegenstand hat?

Es gibt heute kaum jemand, der diese Frage aufwirft. Ja, man ist vielfach bemüht, sie nicht laut werden zu lassen, indem man erklärt, sie sei sinnlos und abwegig, da die Kultur (im engeren Sinne) und die sie bearbeitende Geisteswissenschaft nicht zu trennen seien. Das wissenschaftliche Verständnis überlieferter Kulturschöpfungen setze eine innere Anteilnahme, ein Nacherleben des darin gestalteten Lebens voraus, welches wiederum nicht möglich sei ohne eigenes, dem Leben der Gegenwart angehörendes, es ausdrückendes Fühlen und Wollen, so daß also der Geisteswissenschaftler, während er beispielsweise die Religiosität einer abgelaufenen Epoche verstehend nachzeichne, unbewußt und ungewollt, aber um so wahrer und echter, zugleich seine eigene Religiosität und die seiner Zeit

zum Ausdruck bringe. Es fällt mir auch nicht ein, diesen strukturpsychologischen Zusammenhang, den am klarsten und überzeugendsten Theodor Litt aufgezeigt hat, in Abrede zu stellen. Aber ich stelle durchaus in Abrede, daß man wegen dieser Wechselbeziehung Kultur und Kulturwissenschaft überhaupt nicht trennen und gegeneinander ausspielen dürfe. Diese Behauptung ist nämlich selbst ein Ausdruck des Intellektualismus, auf den wir es hier abgesehen haben, und gilt nur, solange als wir uns auf seinen Boden stellen und also die Welt, auch die der Werte, zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung und Nachgestaltung machen. Auf den Unterschied von Theorie und Praxis, von Betrachtung und Tat oder Gestaltung läuft es nämlich zuletzt hinaus, wenn wir den Intellektualismus, den wir meinen, von seinem Widerpart einigermaßen deutlich abgrenzen wollen. Der Theoretiker fühlt sich begreiflicherweise weder veranlaßt noch berechtigt, die scharfen Grenzlinien, die in der Körperwelt die Gegenstände und Gegenstandsgebiete scheiden, auch in der Geisteswelt zu ziehen, in der nun einmal alles mit allem verknüpft und verschränkt und also — in irgendeinem Ausmaß — alles in allem enthalten ist. Für den rein betrachtenden Blick verschwimmt auch die Grenze zwischen Theorie und Praxis überhaupt — dem Psychologen ist selbst das tatfernste Träumen noch ein geistiger 'Akt', also Tätigkeit — erst recht also die zwischen Leben und Nacherleben, Religion und Theologie, Philosophie und Philosophiegeschichte, Kultur und Kulturwissenschaft. Dem praktisch eingestellten, zu Entscheidungen genötigten Menschen dagegen erscheint es im allgemeinen weder schwierig noch bedenklich, diese Grenzen zu ziehen. Ihm werden die Unterschiede im *Ausmaß* der seelischen Momente, wenn sie nur groß genug sind, zu *Wesensunterschieden*. Je nach dem Stärkegrade des religiösen und des wissenschaftlichen Momentes scheiden sich ihm z. B. in der Religionswissenschaft die Geister in solche, die die Religion, und solche, die die Wissenschaft vertreten. So gewiß er die Theologie des Apostels Paulus der Religion zurechnet, so gewiß gehört für ihn eine moderne Religionspsychologie, wie etwa die von Müller-Freienfels, zur Wissenschaft. Auf der langen Stufenleiter, die von dem einen Pol — dem ganz überwiegend Religiösen — zum andern — dem ganz überwiegend Wissenschaftlichen — führt, gibt es eine freilich nicht allgemeingültig zu bestimmende Stelle, von der ab das Erkenntnisinteresse derartig überwiegt, daß daneben das religiöse Moment kaum noch zu spüren ist, und so wird hier für die Praxis der Gradunterschied zum Wesensunterschied, die Religion zur Religionswissenschaft.

Vielleicht ist für die geistige Haltung des modernen Intellektualisten, den wir meinen, nichts so bezeichnend wie das Wort, mit dem er seine Anteilnahme an den Gegenständen der inneren Welt auszudrücken pflegt und das er daher unablässig im Munde führt: '*interessant*'. Dieser Ausdruck ist gänzlich unpassend, solange es sich um eine Stellungnahme zu diesen Gegenständen handelt, die nicht intellektualistisch ist. Einem Luther, einem Zinzendorf, ja, auch einem Schleiermacher, das leuchtet ein, war nichts Religiöses oder mit der Religion Zusammenhängendes 'interessant', und wer sich noch einen Rest echter Religiosität bewahrt hat, der spürt noch heute die Unangemessenheit, ja Ungehörigkeit dieses Wortes zur Bezeichnung der inneren Anteilnahme an Dingen der religiösen Welt.

Der moderne Intellektualist spürt sie nicht mehr; ihm ist die Religion, die eigene wie die fremde, jede fremde, ebenso 'interessant' wie alle 'Kulturerscheinungen', zu denen sie ja für ihn gehört. In seinem Munde ist dieser Ausdruck durchaus am Platze: er bezeichnet treffend den Anteil, den er im Unterschiede von dem 'Frommen' an den religiösen Dingen nimmt, einen Anteil nämlich, der nur noch zum 'Verstehen' religiöser 'Erscheinungen' ausreicht, aber nicht mehr die Kraft hat, zum Willen und zur Tat zu werden und so das Leben — im Vollsinne des Wortes — zu bestimmen und zu gestalten. Hierin aber, *in der zum Handeln drängenden, sich in Handlungen umsetzenden, das Leben bindenden und gestaltenden Kraft liegt m. E. das Merkmal, das Religion und Religionswissenschaft unterscheidet.* Für den 'Frommen' versteht und verstand sich das immer von selbst: für ihn galt es stets nur die *echten* Wirkungen oder 'Früchte' des Glaubens von den falschen, heuchlerischen, bloß angelernten zu unterscheiden. Eine Religion oder Religiosität, die überhaupt keine Wirkungen, jedenfalls keine nachweisbaren, mehr hat, noch als Religiosität anzusehen und anzuerkennen, das blieb einer Zeit vorbehalten, die das Leben zum 'Nacherleben', den Tatwillen zum 'Interesse', den Glauben zum 'Verständnis' verdünnt und damit den rechten Maßstab zur Unterscheidung von Religion und Religionswissenschaft, von Kultur und Kulturwissenschaft überhaupt verloren hat, eben einer intellektualisierten Zeit.

Wir sind so stolz auf unsere Kulturwissenschaft, die ja neben der Naturwissenschaft und Technik die eigenste Schöpfung unserer Zeit ist, und wir sind es insofern mit Recht, als sie als das, was sie ist, als Wissenschaft, dem zweifellos weit überlegen ist, was frühere Zeiten in dieser Art leisteten. Wie sind seit 150 Jahren, und ganz besonders in den letzten Jahrzehnten, die Anregungen verwertet und ausgeführt worden, die Herder, der Hauptbegründer dieser Wissenschaft, gegeben hat! Wahrlich, zu einem ganzen Walde haben sich die Keime ausgewachsen, die in seinen Schriften hervorsproßten! Es fragt sich nur eben, ob diese Blüte der Kultur*wissenschaft* auch eine Blüte der *Kultur selbst* sei, unsere hochentwickelte Religions- und Moralwissenschaft also einem Hochstand des religiösen und sittlichen Lebens entsprechen, ihn voraussetzend oder begründend. Nur wenn diese Frage zu bejahen ist, darf nach meiner Ansicht unsere heutige Geisteswissenschaft und die ihr entsprechende geistige Haltung unserer 'Gebildeten' den Vorwurf, sie sei intellektualistisch, von sich weisen. Ist sie dagegen zu verneinen, so besteht dieser Vorwurf zu Recht. Wir geben dann eben dem Nicht-Intellektuellen, den Werten, und zwar den höchsten Werten, ihr Recht nur in der Religions- und Moralwissenschaft, nicht aber in der Religion und Moral selber, und erst wer dies tut, ist hinsichtlich dieser höchsten Wertgebiete nicht Intellektualist. Als Beispiel des Rechten mögen die spätgriechischen Philosophenschulen der Stoiker und Epikureer dienen, die nach ihren Grundsätzen *lebten*, und die Pietisten des XVII. und XVIII. Jahrh., die den Intellektualismus der Aufklärer nicht mit einer voluntaristischen Religionspsychologie bekämpften, sondern durch eine Erneuerung des christlichen Lebens.

Kann irgendein Urteilsfähiger auch nur einen Augenblick zweifeln, wie es um uns und unsere Kultur steht und wie also jene entscheidende Frage zu beant-

worten ist? Ist es nicht offenbar, daß das Verhältnis unserer Kulturwissenschaft zur lebendigen Kultur ein Konkurrenzverhältnis ist, in dem die Kultur als der unterliegende, zurückgedrängte Teil erscheint? Und gleicht daher unsere bewunderte Kulturwissenschaft nicht einer gewaltig wuchernden Schmarotzerpflanze, die die alten, mächtigen Bäume im Garten unserer tausendjährigen Kultur, z. B. den Lebensbaum der Religion, mehr und mehr überwächst und schließlich ganz zu ersticken droht?

Sicherlich, wir *sind* Intellektualisten, obwohl wir nicht mehr blind sind für den emotionalen, überintellektuellen, irrationalen Charakter des höheren geistigen Lebens wie die Aufklärer des XVIII. Jahrh. Wir sind, recht betrachtet, insofern sogar viel intellektualistischer als sie, als wir ja viel, sehr viel aufgeklärter, wissender sind als sie, ohne darum an religiöser und sittlicher, überhaupt an 'höherer', Kraft gewachsen zu sein. Das Übermaß an 'Verständnis', das wir im Vergleich mit ihnen besitzen, steht in so schreiendem Mißverhältnis zu unserem religiösen und sittlichen *Sein*, daß man auf den Gedanken kommen könnte und auch gekommen ist, die neuerliche verständnisvolle voluntaristische Aufklärung sei der lebendigen Religion und Moral ebenso gefährlich, ja, noch gefährlicher als die alte intellektualistische, weil die Frömmigkeit zu *den* Gewächsen im Lande der Seele gehöre, die, wie die Demut, die Unschuld, die Güte, das Licht des Bewußtseins überhaupt nicht oder doch sehr schlecht vertragen. Es wäre nicht unmöglich, daß das rationalistische *Miß*verständnis der lebendigen Religion weniger geschadet hätte als unser tiefes nacherlebendes Verständnis; daß sie im Dunkel des Nicht- oder Halbverstandenseins besser gediehen sei als in der grellen Belichtung, die sie von seiten unserer heutigen Religionspsychologie und Religionsgeschichte erfährt. Das Menschentum unserer deutschen Rationalisten, wenn wir es mit dem unserer Geisteswissenschaftler von heute vergleichen, scheint diese Vermutung zu bestätigen: ihre Einfalt in den Dingen der geistigen Welt war frommer, gläubiger, echter als unsere alles bis auf den Grund verstehende seelische Vielfältigkeit. Was sie nicht *sahen* oder *begriffen*, konnte darum doch in ihnen, in den unbewußten Tiefen ihres Wesens, *vorhanden* und *mächtig* sein, und vielleicht beherrschte es sie um so gewisser und ungestörter, als es ihnen unbekannt blieb und sie darüber nicht aufgeklärt waren.

Wie dem sein mag, das Mißverhältnis zwischen Wissen und Sein, zwischen Verstehen und Leben ist vorhanden: einem Riesenmaß des Wissens und Verstehens steht ein kümmerliches Sein und Leben gegenüber und bezeugt den Intellektualismus unserer Denkweise aufs gewisseste.

Denn, wie gesagt, auf das Sein und Leben kommt es an, nicht auf das Wissen und Verstehen. *Werte sind nicht dazu da, verstanden, sondern gewollt, erstrebt, verwirklicht zu werden.* Die höchsten Werte, um die es sich ja vornehmlich handelt, wollen *gelten.* Sie fordern vom Menschen, daß er sie *in seinen Willen* aufnehme, nicht bloß ins Gefühl; in das geheimnisvolle, schöpferische Zentrum seines Wesens, wo seine *Entscheidungen* zustande kommen, wo er selbst und sein Leben sich formt. Daß dies nicht bloß *mehr* ist als das heute so geschätzte und gepflegte 'Verstehen', sondern etwas ganz anderes, von ihm Verschiedenes, mit ihm sich schlecht Ver-

tragendes, erscheint zunächst vielleicht paradox, leuchtet aber bei tieferer Betrachtung ein. Das 'Verstehen' hat ja mit dem Erkennen zuletzt jene herrschaftliche Haltung gemein, die dem 'Geiste' überhaupt eigen ist: wenn es seinen Gegenstand auch zunächst liebevoll in sich aufnimmt, ihm gleichsam das Herz öffnet und sich von ihm erfüllen und beherrschen läßt, so erhebt es sich dann doch über ihn, indem es ihn mit anderen ähnlichen Gegenständen vergleicht, ihn kategorial formt, in Begriffe faßt, gleichsam abstempelt und in seinen Gesamtbesitz einordnet.[1]) Daß diese geistige Haltung nicht die religiöse ist, daß sie ihr vielmehr widerspricht, sie im gleichen Seelenaugenblick sogar ausschließt, wird nur der leugnen, der die echte Religiosität überhaupt nicht mehr kennt. Solange wir 'religiös eingestellt' sind (man entschuldige den schauderhaften, der modernen Religionspsychologie entnommenen Ausdruck, der ihre ganze Gottesferne und Irreligiosität spüren läßt, mit dem Streben nach Deutlichkeit), sind wir außerstande, jene überlegene Haltung der Religion gegenüber einzunehmen, durch die sie mit Notwendigkeit zur 'Kulturerscheinung' wird. Und so ist es begreiflich, daß wir bei den Heroen der Frömmigkeit, z. B. bei Luther, so wenig wie bei irgendeinem schlicht-frommen Menschen das finden, was man heute als religiöses 'Verständnis' bezeichnet. Der wirklich Fromme, in seinem Glauben tätig Lebende hat ebensowenig 'Verständnis' für Religion, wie ihm die religiösen Erscheinungen 'interessant' sind. Beides, das 'Interesse' und 'Verständnis' für Religion, das unsere Geisteswissenschaft voraussetzt und vermehrt, gehört zusammen und kennzeichnet eben jene Geisteshaltung, die wir intellektualistisch nennen, weil sie das, was *gewollt, getan, gelebt* werden soll, zum Gegenstande einer geistigen Tätigkeit macht, die zwar ein inneres Nacherleben erfordert, sich aber mit der Erfüllung dieser leichten Forderung über die eigentliche, viel schwerere Forderung hinwegsetzt, die jener Gegenstand an den ganzen Menschen stellt.

Man wird sagen, es gebe doch aber ein Wertgebiet, das diese schwere Forderung nicht stelle, sondern sich mit dem nacherlebenden Verständnis begnüge, und dieses große und wichtige Wertgebiet erfahre durch die moderne Einstellung zur Wertwelt überhaupt eine außerordentliche Bereicherung und Erweiterung. Das ist richtig: die ästhetische Welt — um die handelt es sich — ist mit der Entwicklung der Kulturwissenschaft, auf die wir so stolz sind, ungeheuer gewachsen, und zwar eben deshalb, weil sie alle anderen Bezirke der Wertwelt, die sich an unseren Tatwillen wenden, in sich aufgenommen hat. Die Kulturwissenschaft ist ja ein Mittleres zwischen Wissenschaft und Kunst: sie verlangt von ihrem Jünger und Liebhaber dasselbe Vermögen der Einfühlung und inneren Nachgestaltung, das — in der Hauptsache — den Dichter macht. Und so leistet sie auch im wesentlichen dasselbe wie die Dichtung: sie zeigt uns das Menschensein und Menschenleben in seiner ganzen Fülle und Bedeutsamkeit, sie läßt es uns erleben, mit- und nacherleben, ohne jene schwere Forderung an uns zu stellen und uns irgend mit Verantwortung zu belasten. Ihre Werke stellen wie die der Kunst überhaupt keine Forderungen an den, der sie in sich aufnimmt, sondern sie teilen sich ihm nur eben

1) Man vergleiche Sprangers Kennzeichnung des Verstehens im ersten Abschnitt seiner *Psychologie des Jugendalters* (S. 3f.).

mit und bereichern ihn innerlich. Die Kulturwissenschaft erhebt die ganze Vergangenheit der Menschheit, auch ihr schweres Ringen und Sichmühen um die höchsten Werte, empor in jenes 'Reich der Schatten', in dem das Schwerste leicht, das Schmerzlichste angenehm wird, weil es nicht *gelebt*, sondern nur *betrachtet* und genossen wird.

Wir sagen damit natürlich nichts gegen die Kunst selber. Wir brauchen diesen reinsten, reichsten und edelsten Genuß, den sie spendet, — daran ist kein Zweifel. Auch der strenge Schiller, dem die Kunst ein Erziehungsmittel war, sah eben darin das Wesen und den Wert der Kunst, daß sie den schweren Ernst des wirklichen Lebens zum heiteren Spiel, den verantwortungsbelasteten, handelnden Menschen zum unbeteiligten Zuschauer macht. Das ist ja der Sinn des Verses: 'Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst.' Gerade der ernste, tapfere Mensch, der sich um die Entscheidungen, die das Leben von ihm fordert, nicht herumdrückt, gerade er braucht diese gehaltvollen Erholungs- und Feierstunden, in denen das Gefühl nicht, wie im Leben, zum Willen zu werden braucht, sondern Gefühl bleiben darf, so daß der Wille sich ausruhen kann. Aber wenn diese Ferien vom Ernst des Lebens sich ungebührlich ausdehnen, wenn sie dazu dienen, daß man sich der höchsten Verantwortung überhaupt entschlägt, indem man die religiösen und sittlichen Werte ganz in jene stille, heitere Welt der reinen Betrachtung verweist, sie 'ästhetisiert', wie der Kunstausdruck lautet, so findet das ganz und gar nicht die Billigung Schillers: 'nicht vom Kampf die Glieder zu entstricken', sagt er, sondern 'den' (vom Kampfe natürlich) 'Erschöpften zu erquicken, wehet hier des Sieges duft'ger Kranz'. Die 'Ästhetisierung' der höchsten Werte ist vielmehr eben das, was wir bisher als ihre Intellektualisierung gekennzeichnet haben. Das eine wie das andere besorgt die Kulturwissenschaft, da ja ihre Arbeit, wie gesagt, sowohl als künstlerische wie als wissenschaftliche Geistestätigkeit angesehen werden kann. Und das eine wie das andere muß jedem verwerflich oder jedenfalls fragwürdig erscheinen, der die Kultur (im engeren, Spenglerschen Sinne) noch liebt und den Glauben an sie noch nicht gänzlich verloren hat.

Es gibt heute in Europa und Amerika Menschen genug, die diesen Glauben verloren, nein, die ihn weggeworfen haben, weil sie ihn für einen Aberglauben halten, während sie unbeirrt an den 'Fortschritt' glauben. Ihnen erscheint unsere besorgnisvolle Beurteilung der Gegenwart als romantisch reaktionäre Kulturangst. Sie meinen, unser Weg gehe nun einmal vom Dunklen ins Helle, von der Unwissenheit zum Wissen, von der Triebhaftigkeit zur Intelligenz, und wenn dabei wirklich in einer Hinsicht etwas verloren gehe, so werde es in anderer Hinsicht reichlich wieder eingebracht. Unser Wille sei durch die 'Intellektualisierung' keineswegs zersetzt und geschwächt, sondern vielmehr geklärt und gefestigt: er wende sich nur eben von den alten, zu Trugbildern gewordenen Zielen ab und neuen Zielen zu, denen er mit höchst gesammelter Energie zustrebe.

So wenig wir nun die Energie des modernen Menschen leugnen, so fragwürdig sind uns die neuen Ziele, denen er mit so starker Konzentration zugewandt ist. Es scheint uns, daß sie mit dem, was wir 'Geist' nennen und was den eigentlichen Gegenstand der Geisteswissenschaft bildet, so gut wie nichts mehr zu tun

haben, und so macht uns gerade die Einmütigkeit und Gesammeltheit, mit der die in allem übrigen so zerspaltene und unsichere Menschheit heute diesen Zielen zustrebt, eine nimmer ruhende Sorge. Wir können daher auch nicht aufhören zu fragen, wie es komme und ob es kommen *müsse,* daß — um es in faßlichen Symbolen zu sagen — unsere Dome zerfallen und unsere Bankhäuser immer höher emporwachsen. Das Nachdenken hierüber aber führt uns auf die Frage, ob nicht die heutige Geisteswissenschaft, die die Kultur zu erhalten gemeint ist, ungewollt mit an ihrer Zerstörung arbeite, indem sie das 'Eine, was not ist', zum schönen Überfluß, den heiligen Ernst zur edlen Unterhaltung, den Dom zum Museum macht.

Daß sie dies tut, daran ist für mich kein Zweifel. Die religiöse und die ästhetische Welt stehen heute in einem ganz anderen Verhältnis zueinander als früher. Es gab Zeiten, wo die Kunst fast ganz im Dienste der Religion stand. Im Grunde war es so noch zur Zeit unserer klassischen Dichter, denn diese maßen noch, teils bewußt, teils unbewußt, die Kunst an der Moral und forderten von ihrer eigenen wie von aller Kunst, daß sie das sittliche Ideal, also das 'Göttliche' (im Sinne des Goetheschen Gedichts), darstelle und verherrliche und so den Menschen 'erhebe'. Heute ist, wie gesagt, das Verhältnis umgekehrt, wenn auch natürlich nicht bei allen, sondern eben nur bei den 'Intellektuellen': die ästhetische Welt hat die der religiösen und moralischen Werte fast ganz in sich aufgenommen und diese damit ihrer Absolutheit und Heiligkeit, ihrer bindenden und festigenden, Halt und Richtung gebenden Kraft beraubt. An der Ästhetisierung oder Historisierung (beides ist dasselbe) der höchsten Werte liegt es, daß uns, den 'Intellektuellen', heute im Höchsten und Wichtigsten der *Ernst* fehlt; daß wir viele Weltanschauungen kennen, verstehen und darüber zu reden wissen, selber aber keine haben. Solange aber und soweit es so mit uns steht, sind wir Intellektualisten.

Wir sind es vielfach auch in unserem Verhältnis zur ästhetischen Welt, und zwar zunächst eben schon insofern, als die Kunst bei uns aufgehört hat, Religion zu sein oder zur Religion zu gehören; denn damit hat sie sich innerhalb ihrer Zone, der des reinen Erlebens, von dem irrationalen Kern und Zentrum des Menschen, dem Willen, entfernt und sich seiner Peripherie angenähert. Wie sollte es anders sein, da doch die Kunst ein Spiegel des Lebens, vor allem des inneren, ist und also seine Wandlungen mitmacht und anzeigt! Es fehlt freilich auch heute nicht völlig an einer Kunst, die von der alten hohen Art ist und also den Willen stählt und stärkt, statt ihn zu zerlösen, weil sie selber Ausdruck eines ungelösten Willens zum Höchsten ist. Als Beispiel eines solchen Künstlertums sei Stefan George genannt: seine ernste und strenge Kunst ist heute Trost und Hoffnung für viele, die tief an der Kultur der Gegenwart zweifeln und doch nicht an ihr verzweifeln und sich dem Amerikanismus ergeben möchten. Denn die Kunst, die heute von den allermeisten produziert, gesucht und genossen wird, ist fern davon, jenes wahre Ethos zu haben, das die innere Kraft spannt und strafft, indem sie das Ideal sichtbar macht: sie erweicht und zerlöst vielmehr die ethische Energie, weil sie selbst aus der Zerflossenheit stammt, die viele Ideale hat und daher keines. In dieser Kunst ist nicht mehr der Wille die schöpferische, gestaltende Kraft, sondern das

Gefühl. Dies klingt mißverständlich und widerspruchsvoll, als redeten wir der Tendenzkunst das Wort und hätten vergessen, was wir schon zugegeben haben, daß in der 'ästhetischen Welt der Wille feiere und sich vom Gefühl 'vertreten' lasse. Aber man bedenke, daß die Gefühle je nach ihrem Verhältnis zum Willen verschieden sind: es gibt solche, die im Dienste des Willens stehen und also geeignet und berufen sind, ihn zu 'vertreten', wenn er von der Arbeit ruht, und es gibt andere, die hierzu gänzlich außerstande sind, weil sie sich von seinem Dienste gelöst haben und ein anarchisches und vagabundierendes Dasein im Seelenstaate führen. Dieses emanzipierte, führer- und ziellos schweifende Fühlen spricht sehr vernehmlich aus unserem heutigen Kunstschaffen und Kunstgenießen, und schon deshalb, meine ich, kann man von einer Intellektualisierung unserer ästhetischen Welt reden.

Hand in Hand mit der Loslösung der Kunst von der Religion geht ihre Befreiung aus der Gebundenheit durch die Zeit und ihren Geist. Der Ästhetisierung der religiösen und ethischen Werte entspricht die Historisierung der ästhetischen Werte. Frühere Zeitalter kannten nur *eine* Schönheit, wie sie nur *eine* Wahrheit kannten; die ästhetische Welt war für sie in einer Weise, die wir kaum noch nachfühlen können, mit der gegenwärtigen Wirklichkeit verknüpft und an sie gebunden; es war eine Welt, die die Zeit geschaffen hatte und in der sie *lebte*, die ganz mit ihren Säften und Kräften erfüllt oder daraus hervorgewachsen war, die Blüte gleichsam, in die der Baum ihres Daseins ausschlug, nichts Fremdes und Fernes also, in das man sich aus der Wirklichkeit flüchtete, sondern ebendiese Wirklichkeit in geschmückter, gesteigerter, verklärter Gestalt. Einzig die Poesie unter den Künsten kannte damals schon das Traumland, das für uns heute die eigentliche Heimat der Kunst, aller Kunst, ist, eine ätherische Welt, die hoch über der Wirklichkeit schwebt und von ihr gänzlich gelöst ist. Freilich ist auch hier zu sagen, daß es an dem Alten und Rechten bei uns nicht gänzlich fehlt: es gibt zum mindesten Ansätze zur Schaffung einer neuen, lebendigen Kunst, die unsere heutige, nicht eine fremde, tote Sprache spricht. Aber daß wir auch als ästhetische Menschen noch immer wesentlich Historiker sind und eine Museumskultur haben, daß wir ästhetisch weniger in unserer Zeit leben als in irgendwelchen blauen Fernen und Vergangenheiten und also eigentlich nicht unser eigenes wirkliches, sondern eine Art intellektuelles Gespensterdasein führen, das wird man zugeben müssen und also auch nicht leugnen können, daß auch in dieser Hinsicht von einer Intellektualisierung der ästhetischen Werte geredet werden darf.

Man kann endlich davon noch in einer anderen, dritten Beziehung sprechen, Die Intellektualisierung der Wertwelt schreitet in der Weise fort, daß sie die Werte in immer weiteren Kreisen von dem schöpferischen, gestaltenden Zentrum der Seele weg nach seiner Peripherie, dem Intellekt, hindrängt: was Willenssache ist oder sein sollte, das macht sie zur Gefühlssache; was aber wesentlich Gefühlssache ist, eben das Ästhetische, das nähert sie der wertneutralen Intellektualität, und zwar nicht nur, indem sie es, wie gezeigt, aus dem Dienste des Willens und des Lebens entläßt, sondern auch dadurch, daß sie ihm möglichst vieles beimischt, was nicht Gefühl und Anschauung ist, sondern Gedanke, Reflexion, Wissen, womit

sie es zwar nicht zur Verstandessache, aber, wenn ich mich so ausdrücken darf, zur Verständnissache macht. Dies zeigt sich schon darin, daß wir soviel von ästhetischem Verständnis und so wenig von ästhetischem Genuß reden. Es ist, als ob wir uns des bloßen, nicht irgendwie intellektualisierten ästhetischen Genusses schämten, so bemüht sind wir, es so hinzustellen, als ob wir ihn nur um des intellektuellen Gewinnes willen suchten, den er einbringt. Freilich, dies gilt nur von den 'oberen Zehntausend' des Volkes: die große Masse verhält sich der Kunst gegenüber heute so naiv sinnlich und unreflektiert wie vermutlich zu allen Zeiten. Die ist ja aber eben deshalb auch 'ungebildet'. Der 'Gebildete' besucht bei uns die Opern und Konzerte, Theater und Kunstsammlungen, wie es scheint, vorwiegend, um zu lernen, um sein Wissen und Verstehen zu erweitern. Es ist manchmal, als schrieben wir im stillen alle an einer Geschichte der Kunst oder Musik: so sehr betonen wir die intellektuelle Seite des ästhetischen Erlebnisses. Häufig artet diese Haltung zum ästhetischen Snobismus aus, der zwar, wie aller Snobismus, im Grunde Eitelkeit, aber eben insofern intellektualistisch ist, als er auf einer Überwertung des Intellektuellen beruht: wenn die Kunstwissenschaft und das Kunstgerede bei uns nicht so über Gebühr geschätzt und gepflegt würden, so würden die Kunstsnobs bei uns nicht so zahlreich sein.

Dieser ästhetische Intellektualismus treibt bei uns die sonderbarsten Auswüchse, und zwar keineswegs nur in der Schule, in der er systematisch gezüchtet wird: Er macht sich bei allen möglichen Gelegenheiten breit, z. B. auch im Rundfunk, der ja ein unvergleichliches Volksbildungsmittel darstellt. Hier zeigt er sich z. B. bei den musikalischen Darbietungen mit einer ebenso lästigen wie lächerlichen Aufdringlichkeit. Die Überwertung des Intellektuellen steckt schon in dem Begriff 'Unterhaltungsmusik'; denn damit ist weniger eine Musik gemeint, die nicht 'erhebt', als eine solche, die nicht irgendwie belehrt, die sich nur ans Ohr und ans Gefühl wendet und nicht auch an den Intellekt. Erst die intellektuelle, 'bildende' Bedeutung scheint nach dem Rundfunk einem Werke der Musik höheren Rang zu verleihen. Wie eifrig man bemüht ist, das Volk nach diesen Grundsätzen musikalisch zu 'bilden', das zeigt vor allem die Art, wie im Rundfunk die Musikstücke zusammengestellt werden. Als Beispiel diene das Berliner Rundfunk-Programm der Woche, in der ich dies schreibe, welches folgende Zusammenstellungen enthält: 'Spanische Stunde — Dialekte und populäre Musik — Geistliche und weltliche Frauenchöre — Tasteninstrumente — Charakterstücke und Gesänge — Spanien echt, Spanien imitiert — Tannhäuser und die Jockeys (Theaterskandal in Paris, also ein Stück Musikgeschichte) — Äußerst heiter, äußerst sentimental — Das Gedicht in der Musik — Kleinkunst'. — Man sieht, hinter allem steckt eine lehrhafte Absicht: man zwingt das Publikum, eine ganze Stunde lang oder mehr Musik von einer bestimmten Art und Herkunft zu hören, damit es einen Begriff von ihrem Charakter bekomme. Musik zu hören nur einfach um ihrer selbst, um ihrer belebenden, beschwingenden Gefühlswirkung willen, das ist, wie es scheint, eines Gebildeten unwürdig. In Wahrheit aber ist es das Rechte, Natürliche und Unverbildete, und der Rundfunk sollte aufhören, das Millionenheer seiner Hörer auf die angedeutete Weise zu 'bilden' und zu — langweilen.

Die Hauptschuld an derartigen Sünden trägt natürlich die höhere Schule mit ihrem immer noch viel zu gelehrtenhaften, alexandrinischen Bildungsideal. Man glaubt das alte Übel mit der preußischen Reform überwunden zu haben, aber man hat ihm nur eine neue Form gegeben. An die Stelle des 'Philologismus', der einst unsere Bildung positivistisch entstellte, ist der Kultur-Historismus getreten, der sie zum Geschwätz zu machen droht. Früher 'erklärte' man die Dichter 'tot', heute raubt man ihnen (und nicht nur ihnen, sondern der ganzen Kunst) das wahre Leben, indem man sie aus ihrer überzeitlichen Sternenhöhe herabzieht in den Strom des geschichtlichen Lebens. Früher mißbrauchte man ihre Werke zu philologischen Zwecken — man lehrte an ihnen Grammatik und Musik — heute macht man sie zum 'Material' der Kulturgeschichte: man liest sie, um aus ihnen das 'Gesicht' der Zeit zu erkennen, die sie hervorgebracht hat. Dies Verfahren ist nicht weniger 'intellektualistisch' als jenes. Hier wie dort wird das Erlebnis verwissenschaftlicht, nur ist's eine andere Art Wissenschaft, die man dem Erlebnis überordnet. Und das Übel ist jetzt um so schlimmer, als die kulturwissenschaftliche Bildung, die man heute erstrebt, viel schwerer zu erringen ist als die grammatischlogische Schulung, auf die es einst vor allem abgesehen war: in dieser brachte es der normale Schüler immerhin zu einem achtbaren Können, dagegen ist von den Kritikern der 'Richtlinien und Lehrpläne' (an erster Stelle ist Theodor Litt zu nennen) wiederholt aufs überzeugendste gezeigt worden, daß die Ziele, die die Reform dem geisteswissenschaftlichen Unterricht steckt, an der Schule nicht zu erreichen sind, solange man ihnen nicht etwas unterschiebt, was keinem geistig Rechtschaffenen erstrebenswert erscheinen kann. Um sich ein eigenes, echtes Verständnis auch nur eines Zeitalters selbsttätig zu erarbeiten — das ist ja das eigentliche Ziel —, dazu fehlt es dem Schüler, auch dem besten, unausbleiblich an den notwendigen Voraussetzungen, und so tritt, wenn man an dem kulturkundlichen Programm festhält, an die Stelle jenes echten, unerreichbaren Verständnisses notwendigerweise ein hohles intellektualistisches Etwas, zu dem ein ganz geringes Erleben durch den Hauch zahlreicher Worte aufgeblasen worden ist.

Man sieht, es läuft auf eine Attacke gegen die Kulturkunde hinaus. Sie ist um so unerläßlicher, als man heute dem verhängnisvollen Wahne huldigt, daß man mit diesem neuen Unterrichtsprogramm den Intellektualismus überwinden und die hinsterbende Kultur neu beleben könne. Man traut der Kulturkunde diese Wirkung zu, weil sie ja einer Reaktion auf den positivistischen Intellektualismus entsprossen ist und also zu dessen Bekämpfung geeignet scheinen muß. In Wahrheit aber treibt man auf diese Weise den Teufel mit Beelzebub aus. Denn die Kulturkunde ist ja nichts anderes als die in die Schule verpflanzte und für ihre Zwecke zurechtgemachte Kulturwissenschaft und also (nach unserer Auffassung) selbst eine Form und Ausgeburt des Intellektualismus, den wir überwinden müssen, um wieder zu echter, lebendiger Kultur zu gelangen. Wenn das neue kulturkundliche Bildungsprogramm auf unseren höheren Schulen wirklich auch nur einigermaßen durchgeführt wird, so kann und wird dabei nur etwas herauskommen, was, gemessen am Maßstabe echter Kultur und Bildung, vielleicht noch schlimmer, jedenfalls aber nicht besser ist als die positivistische Afterkultur, die wir als Ame-

rikanismus zu bezeichnen pflegen, nämlich jenes Bildungsphilistertum, das Nietzsche so treffend geschildert und so beißend verspottet hat. Seltsamer-, ja unbegreiflicherweise bilden sich die Freunde und Wortführer des kulturkundlichen Unterrichtsprogramms ein, mit diesem neuen Verfahren auf Nietzsches Spuren zu wandeln. In Wahrheit aber ziehen sie damit gar nichts anderes groß, als was der große Voluntarist und Antiphilister in den unzeitgemäßen Betrachtungen mit folgenden Worten an den Pranger gestellt hat: 'Ihr Resultat, recht empirisch-gemein angeschaut, ist der historisch-ästhetische Bildungsphilister, der altkluge und neuweise Schwätzer über Staat, Kirche und Kunst, das Sensorium für tausenderlei Anempfindungen, der unersättliche Magen, der doch nicht weiß, was ein rechtschaffener Hunger und Durst ist'. Er wendet sich damit gegen *seine* Zeit, aber wahrhaftig, seine Schilderung ist eine Prophezeiung, die sich erst jetzt recht erfüllt hat. Es ist mir unbegreiflich und schwerlich ein gutes Zeichen, daß es wenige zu geben scheint, die dies empfinden. Ich wollte, es gäbe Hunderttausende, die es empfänden. Denn das steht für mich fest: ehe wir nicht das kulturkundliche Geschwätz über gotisches Raumgefühl, Barockpolitik usw., das heute in hundert und aberhundert Büchern und Heften gedruckt und von den Schülern gelesen und nachgeschwätzt wird, ehe wir es nicht in seiner ganzen Nichtswürdigkeit erkennen, stecken wir tief in einem Intellektualismus, der weitab ist von aller lebendigen Kultur.

Zum Schlusse sei noch darauf hingewiesen, daß sich der Intellektualismus der Zeit auch im Heraufkommen und Anwachsen dessen verrät, was E. Spranger in einem schönen Aufsatz ('Die Erziehung', 1928, Februarheft) die 'Verschulung Deutschlands' genannt hat. Wenn heute nun schon fast von jedem, der nicht nur körperlich arbeiten soll, das Reifezeugnis gefordert wird, so ist das eine Überwertung dessen, was gelehrt und gelernt werden kann, also Intellektualismus. Aus derselben Wurzel erwächst das unheilvolle Bestreben, das Schulnetz immer dichter und enger zu knüpfen, auf daß ihm keine noch so besondere oder noch so geringe Begabung entgehe. Es ist, als hätte man aller Ursprünglichkeit und Eigenwüchsigkeit den Untergang geschworen: so eifrig ist man bemüht, jede Anlage in schulmäßige Behandlung und Pflege zu nehmen, alles Unbewußte bewußt, jedes Stücklein Welt zum 'Lehrgegenstand', jede Art Tätigkeit zum Unterrichtsfach zu machen und so unser gesamtes Dasein zu 'verschulen'.

PROBLEME DER FRANKREICHKUNDE

Von Eduard Schön

Durch die *Preußische Schulreform* ist dem französischen Unterricht *ein* Ziel gesetzt worden: Frankreich. Französische Kultur als ein Ganzes, französische Kultur auch in nicht-literarisch-sprachlichen Gebilden, französische Kultur als Ausdruck und Schaffensweise französischer Menschen, französische Kultur in ihrer Entstehung, französische Kultur in ihren Beziehungen zu nicht-französischer Kultur, besonders zur deutschen.

Damit sind Aufgaben gestellt worden, die den Lehrern der höheren Schule vielfach ein ganz neues Bildungsideal bedeuteten, und die in dem wissenschaftlichen Frankreichstudium zur stofflichen Ausweitung wie zur Besinnung und Klärung im Grundsätzlichen führten. Wir stehen heute in einer Situation spannungsreicher *Problematik der Frankreichkunde.* Der Englandkunde, der Amerikakunde, der Deutschkunde — könnte man gleich hinzufügen und damit auch gleich andeuten, auf welchem Boden letztlich die Lösung gefunden werden kann: da es sich um eine Krise in den Auffassungen und Methoden des Studiums von Nationalkulturen handelt, so kann nur ein Vordringen zu den grundsätzlichen Fragen der Kulturphilosophie aus der widerspruchsvollen Verworrenheit der heutigen Lage herausführen.

Soweit sind wir indessen heute noch nicht. Wenn wir die Problematik der Frankreichkunde auf Grund einiger führender Werke der letzten Jahre anzudeuten versuchen, so ergibt sich zunächst noch als *Kennzeichen der Lage:* Methodenunsicherheit, Unklarheit in den wissenschaftstheoretischen Grundfragen, Nebeneinander verschiedener Forschungsweisen, deren Recht und Grenzen nicht feststehen, Schwanken der geistigen Grundhaltung.

Das Ziel des Studiums: Frankreich als ein Kulturganzes zwingt zu einer gewaltigen *Erweiterung* der *Studiengegenstände.* Sie ist großzügig unternommen in dem zweibändigen *Handbuch der Frankreichkunde.*[1]) Über die Gebiete der Sprache und Literaturgeschichte hinaus dehnt sich die neue Kunde von Frankreich auf Gegenstände wie: Musik, Staatsleben, religiöses Leben, Gesellschaftsleben, Recht, bildende Kunst, Philosophie und Wissenschaft, Wirtschaft, Vorgeschichte, das Land Frankreich, die volkskundliche Struktur Frankreichs. Ein stattlicher enzyklopädischer Neubau, aber als Enzyklopädie immer noch nicht stattlich genug, um rein auf das Quantitative gerichtete Wünsche zu befriedigen. Verwaltung, Heereswesen, Presse, Kolonien sind gar nicht oder nur ganz dürftig in dieser Kunde von Frankreich bedacht. Doch was da steht, ist reichlich, für manchen schon allzu reichlich, als bloße Menge schier bedrückend.

Das eigentliche Problem der Frankreichkunde liegt aber natürlich nicht im Bewältigen einer sich ausdehnenden Masse von wissenswerten oder wissensnötigen Dingen, sondern in all den Schwierigkeiten, die mit dem Begriff der *Ganzheit einer Volkskultur* gegeben sind. Die Herausgeber der Frankreichkunde meinen,

1) Handbuch der Frankreichkunde, 2 Bände, M. Diesterweg, 1928 u. 1930.

zu einer Synthese sei es noch zu früh, vorerst sei die Grundlage in einer Fülle analytischer Arbeiten und Teilsynthesen zu legen. Eine Einheit soll demnach dadurch zustande kommen, daß 'innerhalb der einzelnen Gebiete die volksheitliche Sonderart als die lebendige Grundkraft und gestaltende Lebensmacht sichtbar wird.'

Praktisch kommt aber durch die Addition der einzelnen Beiträge die erstrebte *Einheit volkspsychologischer Art* nicht zustande. Es ergibt sich vielmehr eine für die Wissenschaftstheorie interessante Feststellung: alle Einzeldisziplinen der Frankreichkunde sind ausgerichtet auf das eine Ziel: Erfassen eines Gegenstandes oder eines rein gegenständlich bestimmten Sachgebietes der Kultur. Gegenstand und Gegenstandsgebiet haben ihre eigene Gesetzlichkeit, ihre eigenen Aufbauprinzipien, und daraus folgend entwickeln sich *sach*bestimmte Forschungsmethoden. Tatsächlich sind die einzelnen Beiträge der 'Frankreichkunde' vorwiegend *sachkundlicher* Art, und nur nebenher, anhangsweise: volkspsychologisch. Nicht nur ist die sachkundliche Forschungsweise praktisch ausgeübt, in ihrem Recht theoretisch anerkannt, sie wird auch als das methodisch Sichere empfunden, ja, hier und da glaubt man das Unbehagen der Verfasser zu spüren, wenn sie den Schritt, richtiger: den Sprung zu volkspsychologischen Deutungen wagen. Wieviele Einschränkungen, Verklausulierungen grenzen die volkspsychologischen Feststellungen wieder ein: sie gelten *nur* für eine bestimmte Zeit, oder nur für eine bestimmte soziale Schicht, oder *auch* für ein anderes Volk oder *auch* für den europäischen Kulturkreis, oder sie sind nur Unterschiede des Grades, nicht des Wesens. Wer die in den einzelnen Teilgebieten gewonnenen volkspsychologischen Resultate zu einem System der Psychologie der Franzosen, zu einer Psychologie des französischen Menschen zusammenfügen wollte, würde schwerlich zu einer inneren Einheit gelangen. Es ist unmöglich zu sagen: Die Franzosen sind: erstens, zweitens, drittens ... Sind sie z. B. Individualisten? Ja und Nein. Ja, denn sie haben ein durchaus individualistisches Recht, sie hassen alle polizeiliche Reglementierung, alles, was nach Obrigkeitsstaat und Kasernengeist aussieht, sie sind stolz, freie citoyens zu sein und leicht empört über alle bureaukratische Schikane. Und nein, sie sind nicht Individualisten, denn sie beugen sich dem Zwang der Gesellschaft, der Mode der überlieferten Sitte, der überlieferten ästhetischen Norm, der überlieferten Verwaltungsform, der überlieferten öffentlichen Meinung.

Aus dem *Vergleich der Einzelbeiträge* ergibt sich, daß eine völkerpsychologische Betrachtung hier ein in der Fachwissenschaft bereits geübter Brauch ist, dort ein ziemlich neues Unterfangen. So hat offenbar die Kunstbetrachtung schon längst in französischer Kunst seelischen Ausdruck französischer Menschen erblickt, während französische Volkswirtschaft und französisches Recht vorwiegend in rein sachlicher Fragestellung bearbeitet werden. Das ist gewiß kein Zufall, sondern scheint darauf hinzudeuten, daß der Faktor Volkspsychologisches in Recht und Wirtschaft unwesentlich ist gegenüber dem sachgegründeten Forschungsergebnis. Und würde man diesen Gedanken weiter verfolgen, was hier nicht möglich ist, so würde man wohl feststellen müssen: die Suche nach seelischem *Ausdruck* ist nicht zugleich auch ein Suchen nach *Werten*. Ob und inwieweit Bergsons Philosophie französisch ist, ist belanglos gegenüber der Frage, ob und inwieweit sie

'Philosophie' ist. Und das stellt nicht der Völkerpsychologe fest, sondern der Philosoph, der in der Philosophie ein Gebilde von eigener, in aller Arbeitsweise durch ein besonderes Forschungsprinzip vorbestimmter Art erkennt. Die Preußische Schulreform *kann* dazu verleiten, das Studium der Fremdkultur zu psychologisieren und zu relativieren. Da sie französische Kultur zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend als Wesensausdruck französischer Menschen deutet, da sie ferner französische Kultur in ihren Beziehungen zu anderen Kulturen, vor allem der deutschen, erfaßt, so führt sie leicht dahin, Frankreichkunde in Franzosenkunde aufgehen zu lassen und danach zu trachten, französische Kultur nicht in ihrem Sein, sondern in ihren Wirkungen und Beziehungen, in Ausstrahlungen und Spiegelungen, durch Zusammensehen und Vergleichen zu erkennen.

Kulturverstehen ist nicht nur Verstehen der *Kulturschaffenden*, sondern auch der *geschaffenen Kultur*, zielt nicht nur auf seelische Art, sondern auch auf objektiven Geist. Dieser in aller Kulturphilosophie so wichtige Unterschied zwischen Seele und Geist ist eine in dem Handbuch der Frankreichkunde ungeklärt gebliebene Voraussetzung aller frankreichkundlichen Arbeit. Es herrscht bei den verschiedenen Mitarbeitern eine verschiedene Auffassung von Kulturverstehen. Prinzipiell am klarsten ist der Standpunkt herausgearbeitet bei Müller-Freienfels, der sich scharf und eindeutig auf kulturpsychologisches Verstehen einengt, dabei andere Verstehensmöglichkeiten offen lassend. Ganz anders ist der grundsätzliche Standpunkt etwa Groethuysens, der in seiner ausgezeichneten, leider allzu gedrängten und verdichteten Studie die französische Gesellschaft als eine Erscheinungsform einer in ihren Grundelementen sich gleichbleibenden *europäischen* Geistesverfassung auffaßt, womit er den Standpunkt aufgibt: Französische Kultur ist seelischer Ausdruck französischer Menschen.

Eine größere Geschlossenheit und Einheitlichkeit gewinnt der Begriff der Frankreichkunde in dem Werk '*Frankreich*' von *Ernst Robert Curtius* und *Arnold Bergsträsser*.[1]) Das Mißliche einer Arbeitsverteilung auf 'viele Köpfe, viele Sinne' ist hier dadurch verringert, daß nur zwei Verfasser das Gesamtgebiet bearbeiten und in die Teile zerlegen: die französische Kultur und: Staat und Wirtschaft Frankreichs. Da ferner das Grundsätzliche nicht stillschweigend übergangen, sondern klar erörtert wird, so ist diesem Werk eine innere Einheit, ein bestimmter Standort, eine methodische Sicherheit gegeben, die das Handbuch der Frankreichkunde vermissen läßt. Eine enge Berührung mit dem Handbuch besteht insofern, als auch Curtius und Bergsträsser, freilich der eine ein wenig anders als der andere, bei allem Kulturstudium den Blick auf das kulturschaffende Volksganze gerichtet haben. Die grundsätzlichen Erörterungen hierzu stammen von Curtius. Sie sollen, als ein wesentliches Problem der heutigen Frankreichkunde, aufgezeigt und besprochen werden. *Wo fassen wir den französischen Geist?* Gewiß in den Werken der französischen Kultur. Aber den objektiven Sachinhalten ist Curtius' Forschen in diesem Buch nicht eigentlich zugewandt, sondern eher dem subjektiven Bewußtsein von Kultur. Französische Menschen haben von sich selbst und

1) Frankreich, von Ernst Robert Curtius und Arnold Bergsträsser, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1930.

ihrem Kulturschaffen eine bestimmte Auffassung. Französischer Geist ist kenntlich und deutbar geworden in einer Fülle von Selbstdarstellungen und Selbstdeutungen. Französisches Kulturbewußtsein ist zwar nichts unwandelbar Festes, aber die Wertungen und Ideologien werden aus einer gleichen Grundstruktur heraus verständlich. Gewiß fehlt den Selbstdeutungen und -auffassungen Wichtiges: ihre unbewußten Voraussetzungen. Aber diese enthüllen sich wieder gut dem fremden Blick, der von außen kommt: auch das Frankreicherlebnis der Nichtfranzosen ist volkspsychologisch aufschlußreich, und ähnlich bedeutsam kann das Frankreicherlebnis der Franzosen werden, die im Durchgang durch eine nichtfranzösische Kultur Distanz zu sich selber gewannen.

Nicht von allen hier angedeuteten Möglichkeiten macht Curtius praktisch Gebrauch. Reichlich ist die Methode verwandt, das Frankreicherlebnis von Nichtfranzosen, und zwar: Frankreich auf das deutsche Kulturbewußtsein projiziert, darzustellen. Spärlicher kommt zur Geltung, wie Franzosen nicht-französische Kultur erleben und bewerten. Kräftig abgewehrt wird das Verfahren eines statischen Kulturverstehens. 'Der Franzose' ist nicht eine Summe von vielen durch abstrahierendes Denken zu gewinnenden Merkmalen. Französische Kultur ist Fließendes, aber nicht regellos Fließendes, sie ist als funktionelle Einheit zu begreifen. 'Auch die Psychologie der Nationen müßte die Funktionsweisen, die Formeigentümlichkeiten, die Ablaufgesetze zu erfassen suchen, statt künstlich isolierte Eigenschaften' (S. 176).

Nach diesem Grundsatz verfährt denn nun Curtius in der Praxis seines Forschens. So zeigt er etwa die lateinische Kultur innerhalb der französischen nicht als Substanz, sondern als *formendes Element.* Auch in der deutschen Kultur ist lateinische Substanz, aber in anderer *Funktion* als in der französischen. Beide Völker haben lateinische Kultur in sich aufgenommen, haben aber von ihr ein verschiedenes Bewußtsein, erleben sie verschieden, verarbeiten sie verschieden. So ist französische Erziehung etwas anderes als deutsche Erziehung, weil französische Bildungs- und Forschungsideale sich mit deutschen nicht genau decken, weil der Aufbau der nationalen Kultur hüben und drüben verschieden ist, weil das System der nationalen Bildung und ihre letzten Absichten aufs engste zusammengehören mit der Auffassung, die man von nationaler Kultur überhaupt hat. Curtius neigt dazu, die Gegenstände nicht in ihrem schlichten Sosein aufzuweisen, sondern in Beziehungen und in Funktionen darzustellen. So wird aus den Gestalten der französischen Geschichte das Bewußtsein von ihnen innerhalb des nationalen Gesamtbewußtseins, so wird die französische Literatur daraufhin untersucht, welche Funktion sie im geistigen Leben der Nation einnimmt, so wird französische Religiosität im Gefüge der französischen Kultur bestimmt, so bekommen alle Dinge ihren Platz im nationalen Wertsystem, in der nationalen Ideologie, so heißt Verstehen der französischen Kultur *Verstehen des französischen Kulturbegriffs in seiner einmaligen Besonderheit.*

Diese eindeutig bestimmte und mit großer Folgerichtigkeit geübte Verstehensweise hat fraglos ihren Nutzen schon gezeigt. Ich sehe ihn vor allem darin, daß für das *Werterleben* der französischen Kultur das Ausgehen vom besonderen

Wertsystem dieser Kultur gefordert wird. Wir tragen alle naiv Formkategorien und Wertungsweisen unserer Nationalkultur an den Sachverhalt einer fremden Kultur heran. Curtius zeigt uns immer wieder, wie die verschiedenen Wertmaßstäbe der Nationen der fremdnationalen Wertwelt gegenüber versagen. Die einfachsten Lebensformen wie Grüßen, ein Essen auftischen, Sichunterhalten bis zu den Reaktionen auf komplizierte Gesamteindrücke, bis zu Lebensgefühl und Lebenswertung sind Kundgebungen einer bestimmten Kulturauffassung und eines bestimmten Kulturwillens. Die in der französischen Welt gewonnenen Wertmaßstäbe gelten für die französiche Welt, sie sind hier adäquat, aber auch nur hier und nicht etwa in der deutschen Welt. Die französische Kultur erscheint nach Curtius als ein durchgegliederter Kosmos; sie verstehen heißt soviel wie den Aufbau dieses Kosmos, das Walten seiner inneren Gesetzlichkeit, die Funktion eines Einzelnen in seinem in stetiger Entwicklung befindlichen Ganzen verstehen.

Dies ist *ein* Aspekt der französischen Kultur, der gewiß sein Recht hat, der immer wieder neu geschaffen werden wird, wie er so oft schon geschaffen worden ist. Aber die Vorstellung vom französischen Kulturkosmos mit seiner besonderen Kulturidee ist nur ein Bild, ein Gleichnis, das uns helfen soll, ein überaus kompliziertes Ganzes in der Anschauung zu beherrschen. Ein anderes Bild von einem anderen Kosmos drängt sich immer wieder daneben: das Bild von *der* Kultur, von der Kultur mindestens der großen europäischen Kulturvölker, von einer einheitlichen europäischen Geistesverfassung. Von Curtius selbst stammt das Bild von der Symphonie der europäischen Kultur; niemand aber hat beredter vom Einklang *der* Kultur gesprochen als Voßler.[1]) Von anderen Romanisten dürften Platz[2]) und Groethuysen[2]) als diejenigen zu nennen sein, die das Besondere der französischen Kultur auf der gemeinsamen Basis der geistigen Einheit: Europa abgrenzen.

Mit diesem Problem, das ich kurz als die Frage *Kultur und Kulturen* bezeichne, ist eine der größten Schwierigkeiten des Frankreichstudiums gestreift. Die verschiedenen Sehweisen: die französische Kultur als Kultur der Franzosen und: die französische Kultur als eine Lösung der Aufgabe: Kultur haben nicht, wie es scheinen könnte, lediglich die Bedeutung von Akzentverschiebungen. Sie setzen vielmehr verschiedene Bezugsysteme, verschiedene Kulturbegriffe, verschiedene Wertungsweisen voraus. Wenn ich z. B. die französische Literatur in das Bezugsystem: französische Geistigkeit einfüge, so ergibt das ganz andere Resultate, als wenn ich das Bezugsystem: *die* Literatur wähle. Im ersteren Fall erkenne ich: So sind die Franzosen, *auch* in ihrer Literatur. Oder: Um französische Literatur gut zu verstehen, muß man Franzosen gut verstehen, besser noch: gut verstanden *haben*. Man findet französischen Geist in der französischen Literatur — *wieder*. Vom Kulturbegriff aus formuliert, heißt das: Französische Literatur ist das objektive Außen eines *seelischen* Innern, des kollektiven Subjekts der fran-

1) K. Voßler, Die romanischen Kulturen und der deutsche Geist, Verlag der Bremer Presse. München 1926.

2) Groethuysen, im Handbuch der Frankreichkunde II; Platz, in dem nachfolgend besprochenen Buch.

zösischen Kultur. In der Wertsphäre heißt das: Französische Literatur ist von der Lebensauffassung und Lebensbewertung der Franzosen aus zu bewerten. Dagegen ergibt ein Beziehen der französischen Literatur auf das Gebiet des objektiven Geistes, das wir *die* Literatur nennen, folgende Ergebnisse: In der französischen Literatur haben wir es mit *den* Problemen der Literatur zu tun, etwa mit dem Aufbau des Dramas, der Form des Romans, der Kunst des Charakterisierens, der künstlerisch geformten Sprache, u. s. f. Ein Werk der französischen Literatur, etwa ein Drama, verstehe ich dann gut, wenn ich *das* Drama gut kenne, seine sachbedingten Möglichkeiten, seine sachgegebenen Probleme. Wiederum vom Kulturbegriff aus formuliert, heißt das: die französische Literatur ist ein objektiv Gegebenes, das funktionell bestimmt wird durch das in sich ruhende objektiv gegebene Ganze: *die* Literatur. Und in der Wertsphäre verschieben sich wiederum die Dinge: die französische Literatur ist zu bewerten nach Maßstäben, die das Sachgebiet: *die* Literatur liefert; gut und groß ist, was innerhalb *der* Literatur gut und groß ist.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß französische Kultur ganz anders aussieht, wenn man anstatt der von Curtius geübten *strukturpsychologischen* Betrachtungsweise die *objektiv geisteswissenschaftliche* Forschungsart anwendet. Die große Frage scheint darin zu liegen, ob es auf einem anderen als dem Curtiusschen Wege gelingen kann, französische Kultur als einheitliches *Ganzes* zu fassen, ob es durchführbar ist, französische Kultur nicht bloß vom Erlebenssubjekt des französischen Menschen aus zu verstehen, sondern als Sonderfall der in den großen Einzelgebilden wie Staat, Recht, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft sich aufspaltenden und objektiv darstellenden Kultur. Diese Frage auch für das Verstehen der französischen Kultur als einer Ganzheit zu bejahen, wäre kühn. Aber einer Einzelerscheinung der Kultur gegenüber ist es nicht nur möglich, sondern nötig, beide Betrachtungsweisen, die kulturpsychologische und die objektiv-geistige zu pflegen. Ein Einzelwerk wie der Misanthrope, ein großes Werkgefüge wie die französische Staatsverwaltung sind sowohl in den seelischen Kosmos der französischen Wesensart hineinzustellen als in die Bezirke der objektiven Kultur: das Drama, der Staat. Bleibt ein gut Teil des Werks Le Misanthrope unverstanden, wenn sein Schöpfer Molière und die französische Kulturwelt, in der er sich bewegte, nicht verstanden werden, so wird das Wichtigste, ja das allein Unentbehrliche versäumt, wenn das Kunstwerk Le Misanthrope nicht in den Sachzusammenhang gleichgearteter Kunstwerke, der Dramen von Franzosen wie Nichtfranzosen, eingereiht und verstanden wird. Ein einseitig kulturpsychologisches Betrachten sucht in Molière Ausdruck und Spiegelung französischen Kulturgefühls, sucht Molière auf im französischen Kulturbewußtsein, macht aus der geschichtlichen Gestalt einen nationalen Mythos. Ein sachgebundenes Verstehen kann natürlich den Standort des Verstehenden nicht aufgeben, kommt aber dem eigenartigen und eigentümlichen 'Ist' näher als alles Aufsuchen des 'Ist' im 'Bewußtsein von'.

Auf einer ganz anderen Ebene bewegen wir uns, wenn wir mit *H. Platz*[1]) die Probleme der Frankreichkunde durchdenken. Unter uns liegen die schulmetho-

1) H. Platz, Deutschland und Frankreich, M. Diesterweg, 1930.

dischen, die wissenschaftstheoretischen Fragen. Platz nötigt uns zur *Besinnung auf letzte sittliche Verpflichtungen*, zur Prüfung unserer Grundhaltung gegenüber der französischen Geisteswelt. Der Neusprachler wird von ihm mit einer hohen Sendung betraut und mit neuer Würde umkleidet: er soll der wahre Mittler zwischen Volk und Volk sein, die wahren Werte der fremden Kultur erkennen und weitergeben. Das Problem: Frankreich erscheint hier nicht so sehr in erkenntniskritischer oder unterrichtsmethodischer Beleuchtung; wir fragen also nicht etwa: Gibt es eine Konstanz des französischen Volkscharakters, oder: Können wir einen französischen Wesenszug in der französischen Sprache aufzuweisen methodisch möglich machen? Es taucht in viel tieferer Schicht auf als ein ernstes, ja *das* ernsteste Problem geisteswissenschaftlicher Besinnung des Neusprachlers. Es heißt etwa: Ist französische, ist deutsche Kultur zu zeigen als eine der anderen fremd? Oder gibt es neben und über aller Besonderheit der französischen und der deutschen Kultur das Gemeinsame *der* Kultur? Platz ruft immer wieder auf zu der Solidarität der Völker. Er weist nach, wieviel gemeinsame Substanz in ihnen vorhanden ist, und vor allem, welche Geisteshaltungen und Philosophielehren die Aufspaltung des abendländischen Bewußtseins in verschiedenes Volksbewußtsein begünstigten, das sich dann als eigenartig und einzigartig, als in sich ruhend und selbst sich schaffend empfand. Wir sind in der deutschen höheren Schule gewöhnt, die Zeit des klassischen Idealismus als die Blütezeit des deutschen Geistes anzusehen. Platz legt dar, daß es nicht unbedenklich ist, allein in dem klassischen Idealismus die erfüllte Norm deutschen Wesens zu sehen, und von ihr aus französisches Wesen zu bewerten. Seine philosophisch und religiös begründete Kulturkritik zielt auf die Abwehrhaltungen des deutschen Geistes, vor allem Fichtes (in den 'Reden an die deutsche Nation') und Wechßlers (in dem Buche 'Esprit und Geist'). Er betont immer wieder einerseits die Freiheit des Geistigen, die von Blut und Rasse nicht bestimmt werde, andererseits die Notwendigkeit einer 'realistischen' Schau der fremden Kulturwelt. Der *ganzen* unverkürzten, unverfälschten *Wirklichkeit* der französischen Kultur gilt es sich zu eröffnen; nur dann wird sie verstanden, wenn man ihr das Recht auf ihr Sosein beläßt, wenn man sie nicht, wie auch sonst die Welt, aus der 'selbstschöpferischen' Tiefe des eigenen Wesens bestimmen will. Französische Kulturkunde kann, nach Platz, recht verstanden, d. h. in realistisch-solidaristischem Sinn, eine große und wichtige Aufgabe erfüllen, die mehr ist als sprachlehrende Berufsausübung. Freilich ist sie, mindestens im Anfang, in ihrer grundsätzlichen Haltung, eine Abwehrhaltung gewesen. Und Platz fügt zu den bekannten erkenntniskritischen Argumenten und methodologischen Bedenken gegen die Kulturkunde den noch schwerer drückenden Einspruch aus der sittlich religiösen Welt.[1])

Die Probleme, die Platz aufrührt, sind zwar auch Fragen des wissenschaftlichen Frankreicherkennens, aber Wissenschaft ist hier die *letzte Grundhaltung* des Geistes, von der aus die Einzelwege des Erkennens bestimmt werden. Platz macht

1) Da Platz auf meine früheren Ausführungen zur französischen Kulturkunde eingeht, so sei hier kurz vermerkt, daß ich alle hierher gehörenden Fragen ausführlich erörtere in dem jetzt erscheinenden Buch: Bildungsaufgaben des französischen Unterrichts, B. G. Teubner, 1931.

es uns zur Gewißheit, daß unser Frankreichbild nicht nur von dem wissenschaftlichen Wert unserer philologischen Forschungsmethoden abhängt, sondern von dem Geiste, in dem wir sie treiben. Um diesen Geist vor allem ist ihm zu tun. Er will ihn als einen Geist des Aufgeschlossenseins, hingegeben an die strenge Sachlichkeit, getragen von hohem Verantwortungsgefühl dem eigenen Volk gegenüber wie der abendländischen Kultur. In der Lage des heutigen Neuphilologen liegt etwas Tragisches: Er mag sich bemühen, alle Mittel wissenschaftlichen Erkennens zu handhaben; wenn er dem Gegenstand seines Erkennens: Frankreich gegenüber sich zu innerer Abwehr verpflichtet glaubt, so wird er trotz aller Wissenschaftlichkeit nicht zur Erkenntnis gelangen. Weder Altphilologen noch Germanisten kennen eine ähnliche Lage, in der man Wissenschaftler und Pädagoge glaubt sein zu können, ohne zugleich den wissenschaftlichen Gegenstand und das Bildungsgut voll zu bejahen. Platz rührt hier an ein peinliches und schwieriges Problem. Es scheint nach ihm so zu sein, daß das Erkennen Frankreichs mehr als wir gewöhnlich annehmen, abhängt von gänzlich unvoreingenommenem Erkennen*wollen*, daß die letzten Probleme der Frankreichkunde besonders schwierige *ethische* Probleme sind. Seitdem man nicht mehr in ruhiger Beschaulichkeit französische Sprache und einzelne Werke der französischen Literatur studiert, sondern in die Breite und Tiefe einer umfassenden Kulturkunde geht, ist es sehr schwer geworden, die immer wieder vorbrechende Frage: Wie stelle ich mich zu Frankreich mit dem höchsten Gefühl für Verantwortung gegenüber den von ganz verschiedenen Seiten kommenden sittlichen Forderungen zu beantworten. Wir können hier nicht mehr sagen: das Moralische versteht sich von selbst. Denn wenn wir die Grundhaltungen der Romanisten Wechßler und Platz vergleichen, so ist es gerade das Moralische, das sich nicht mehr von selbst versteht. Und wir können ebensowenig sagen, daß das Moralische die Wissenschaft nicht angeht. Denn wir haben soeben gesehen, daß zweierlei Kunde von Frankreich aus zweierlei sittlicher Haltung gegenüber der Kultur von Frankreich entspringen kann.

In *drei Schichten* lagern sich die *Probleme* der Frankreichkunde, die den Lehrer von heute angehen: es sind schulmethodische, wissenschaftstheoretische und kulturphilosophische und ethische Fragen, alle ineinander verwoben und darum auch nicht isoliert zu lösen. So beunruhigend für den Lehrer des Französischen die Lage ist, in der er sich heute befindet, so wenig er einfach dadurch sich einen Ausweg bahnen kann, daß er einem allgemein anerkannten Führer folgt, so mitreißend ist es andererseits zu sehen, wie die Probleme unseres Faches die großen Fragen immer weiterer Kreise der Völker werden. Die letzte Zeit hat uns eine Fülle von Erörterungen der großen Frage Deutschland—Frankreich gebracht, und noch längst nicht scheint eine Klärung oder Beruhigung erreicht. Das Buch von *Friedrich Sieburg, Gott in Frankreich?* [1]) und die Auseinandersetzung damit, die *Bernard Grasset* im Anhang der französischen Übersetzung *Dieu est-il Français?* [2]) gab, mögen aus einer Reihe ähnlicher Darstellungen und Zwiegespräche herausgehoben

1) Friedrich Sieburg, Gott in Frankreich? Frankfurter Sozietätsdruckerei 1929.

2) Dieu est-il Français? Suivi d'une lettre de Bernard Grasset à Fr. Sieburg. Grasset, 1930.

werden. Sieburg hat den großen Versuch gewagt, das *Gesamterlebnis eines Landes und seiner Kultur* aufzuzeichnen, entscheidende Züge im Bilde Frankreichs festzulegen und die Stellung Frankreichs und Deutschlands zueinander und innerhalb der gesamten Kulturentwicklung zu bestimmen. Und Grasset hat darauf geantwortet, indem er von Sieburgs Position fortschreitend seinerseits die französische Kulturidee entwirft. Was den Neuphilologen an diesem Zwiegespräch fesseln kann, ist nichts Wissenschaftliches, ist nicht die Erwartung, Gesichertes über Frankreich heimzutragen. Aber Sieburgs Frankreichschau und Grassets französische These sind hier Literatur geworden, in einem französischen Sinne freilich, als ein Anliegen aller Geistigen und in einer Kunstform, die voller Reize ist. Sieburg schreibt gut, gescheit, anziehend, sieht großzügig, weiträumig, ist aufgeschlossen, verständnisvoll, dringt immer auf Zusammenhänge, Quellgründe, auf Einheit, Sinn, Ziele des französischen Kulturwirkens. Er hat mit scharfem Auge beobachtet, mit heißem Herzen erlebt, mit einem Sinn für geistige Ordnung und letzte Bedeutung der Erscheinungen gewertet. Sein Buch ist sicherlich reicher, gehaltvoller, tiefer und wahrer als das manch anderer Frankreichfahrer. Und doch, es zeigt, wie unbefriedigend jede Darstellung eines so umfassenden Gesamterlebnisses wie das der französischen Kultur ist. Warum so unbefriedigend? Weil der einzelne angewiesen ist auf eine Menge fester Begriffe, weil er sich schwer loslöst von den Kategorien nationaler Wertbegriffe, weil er eine ganze festgewordene Kulturideologie mit sich herumträgt. Sieburg hat bei aller Offenheit und allem Feingefühl starr gewordene Schemata des Kulturverstehens, verhärtete Grundideen. Und weit mehr noch ist Grasset völlig eingefangen in eine verkrampfte und unlebendig gewordene These von der französischen Kultur und ihrer Beziehung zu der deutschen. Was Grasset schreibt, ist gewiß lauter und aufrichtig gemeint, ist sehr wahrscheinlich auch für viele Franzosen von heute repräsentativ, ist aber manchmal bitterböse für deutsche Ohren zu hören. Es ist im Grunde das alte Spiel, das wir vor dem Kriege, im Krieg und nach dem Kriege haben treiben sehen, das Spiel mit den Antithesen der nationalen Kulturideologien. Sieburg steckt im antithetischen Kulturverstehen, aber er hat Frankreich offen und gründlich und mit Zuneigung studiert, und dadurch sind seine Antithesen etwas gemildert; Grasset kennt viel mehr die fixe Kulturidee der Franzosen über Deutschland als die reiche deutsche Wirklichkeit. Man kann aus solchen Büchern immer wieder dies als Richtschnur eigener Studien entnehmen: Studieren wir, soweit als möglich, die *Wirklichkeit* der fremden Kultur. Sie als Ganzes lediglich von der nationalen Kulturidee aus einzufangen, hat seine großen Bedenken.

DIE GEOPOLITIK UND DIE SCHULE DER GEGENWART

Von Otto Graf

I

Das Interesse, das man der wissenschaftlichen Geographie in der Öffentlichkeit entgegenbringt, ist im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte stark gestiegen. Dies hat seinen Grund ohne Zweifel im Erleben der Kriegs- und Nachkriegszeit, die jeden Menschen mit geographischen Fragen in Berührung brachte. Man hätte das Interesse zum Beginn des Krieges mehr als topographisch oder kosmographisch (mehr dem Wissen als der Wissenschaft der Geographie zugewandt) bezeichnen können, solange es sich zunächst um das Bestreben handelte, die Vorgänge auf den Schlachtfeldern an Hand der Karte zu verfolgen oder durch entsprechende Darstellungen ein Bild des Gegners und seiner Kräfte und Hilfsquellen zu gewinnen. Doch vertiefte sich mit der längeren Dauer des Völkerringens auch das Interesse immer mehr, und gerade in Deutschland traf dies zu, weil der Deutsche die Ungunst der geographischen Lage zu stark am eigenen Leibe verspüren mußte. Die Anstrengungen des deutschen Volkes waren zu gewaltig und heldenhaft, die Entbehrungen zu groß, fast übermenschlich groß, als daß nicht all diese Vorgänge: Umzingelung, Kampf nach allen Fronten und Unterliegen als erd- und raumgebundenes Schicksal hätten gedeutet werden müssen. Auch die Nachkriegszeit brachte die Erkenntnis geographischer Tatsachen, Kräfte und Mächte. Die Zerstückelung des deutschen Landes, die Loslösung deutscher Volksteile und Wirtschaftsgebiete vom Mutterlande, die Fortnahme der Kolonien und andere Bestimmungen des Versailler Vertrages erschütterten den deutschen Volksorganismus so gewaltsam, daß unter der Wucht dieses gemeinsamen Schicksals die Gedanken der Volksgenossen sich stärker denn je den Daseinsgrundlagen des Staates, den Grundgesetzen seiner Entwicklung zuwandten.

Diese Einwirkungen der Kriegs- und Nachkriegszeit bedingen ohne Zweifel zu einem guten Teil die Belebung des geographischen Interesses. Sie erklären gleichzeitig die Tatsache, daß dieses Interesse keineswegs dem gesamten Umfang der geographischen Forschung gilt, daß es sich vielmehr auf den Teil unserer Wissenschaft richtet, der das Geschick des Menschen innerhalb seines Lebensraumes betrachtet. Es handelt sich also um eine bestimmte Ausprägung der Geographie, wie sie sich etwa in der Landschaftskunde oder in der Staatenkunde offenbart. Landschafts- und Staatenkunde sind für den Deutschen der Gegenwart Eingangspforten in das Gebäude der wissenschaftlichen Geographie, weil sich in ihnen und besonders in der letzten am unmittelbarsten und offensichtlichsten 'Erkenntnis und Leben' berühren, weil in der politischen Geographie und in der durch praktische Rücksichten von ihr abgelösten Geopolitik die Geographie Belehrungen gibt über den Staat, über das Gebilde also, das gerade in der Zeit eines ausgeprägten Nationalismus (wie er das gegenwärtige Europa beherrscht) mehr denn je als die Daseins- und Schaffensgrundlage des Individuums erkannt wird.

Dem durch die Gegenwart zu einer Sonderform geprägten Interesse an der Geographie entspricht nun auch eine innere Wandlung unserer Wissenschaft selbst. In den Blickpunkt der geographischen Forschung sind in derselben Zeit gerade diejenigen Teilgebiete der Geographie getreten, von denen im voranstehenden die Rede gewesen ist. Mag nun dieser Richtungswandel in der geographischen Forschung auf denselben Gründen beruhen, die das Interesse an ihren Ergebnissen in eine bestimmte Richtung geführt haben, oder mag dieser neue Geist aufgestiegen sein aus noch tieferen Schichten, jedenfalls ist es ein Wandel, der Parallelerscheinungen im ganzen, weiten Bereiche der Wissenschaft, ja des gesamten kulturellen Lebens zeigt. Die hier für die Geographie aufgewiesenen Entwicklungen sind in der Tat nur ein kleiner Ausschnitt aus dem Ganzen jenes Wechselspiels zwischen 'Erkenntnis und Leben'[1]), das *Theodor Litt* in dem gleichnamigen Buche zur Darstellung gebracht hat: Das 'Leben' wendet sich mit seinem Hoffen und Wünschen der Wissenschaft zu, und diese selbst sucht in ihren Arbeiten die Berührung mit den Forderungen und Notwendigkeiten der unmittelbaren Gegenwart. Und wenn Litt im Zusammenhang mit diesen Betrachtungen eine Reihe von Gedankenschöpfungen als typisch für die Gegenwart nennt, so könnte man unschwer die vorerwähnten Sonderauffassungen der Geographie: die Landschafts- und Staatenkunde der Reihe dieser typischen Gegenwartswerke eingliedern. Denn wenn diese sich kennzeichnen als abhold einer positivistischen Spezialisierung, wenn sie ihren Blick ganzheitlichen Zusammenhängen der Welt zuwenden, so trifft das für diese Sonderdisziplinen der Geographie in hohem Maße zu. Was diese nämlich kennzeichnet, ist die Auffassung von Einheiten und Ganzheiten (Landschaft, Staat), die Auffassung von Gebilden, die in sich Gegenstände der verschiedensten Wissenschaften enthalten. Und was die Geographie in der Betrachtung dieser Gebilde zusammenschließend und vereinheitlichend als mannigfach verschlungene Struktur erfaßt, offenbart sich als 'Zusammenschau' im höchsten Sinne; denn hier treten Natur und Kultur, Notwendigkeit und Freiheit in engste Berührung.

Wenn wir also Landschafts- und Staatenkunde für die Gegenwart als Eingangspforten in das Gebäude der wissenschaftlichen Geographie bezeichnet haben, so trifft das auch in einem anderen Sinne zu. Wir sagten vorhin, daß die Not der Zeit ihre Hilfe fordere, nunmehr erkennen wir ihre Probleme, ihre Arbeit, ihre Erkenntnisse als getragen von dem besonderen, in metaphysische Untergründe eintauchenden Denken der Gegenwart, parallel aufwachsend mit anderen Zeitschöpfungen und mit ihnen sich zusammenschließend zu einem der deutlichsten Merkmale unserer Zeit.

II

Von den beiden Teilgebieten der Geographie, der Landschafts- und Staatenkunde, läßt sich die letztere in weit geringerem Maße als etwa die erste für eine unmittelbare Fortbildung der Vorkriegsgeographie ansprechen. Allerdings reicht die Wurzel der politischen Geographie und Geopolitik mit dem Begründer dieser Denkrichtung, *Friedrich Ratzel*, in eine frühere Zeit zurück (seine 'Politische

---

1) Litt, Theodor, Erkenntnis und Leben, Leipzig und Berlin (B. G. Teubner) 1923.

Geographie' erschien im Jahre 1897). Der Aufstieg und die Ausbreitung dieser Wissenszweige gehören jedoch mit dem Schöpfer des Wortes 'Geopolitik' und unermüdlichen Verfechter des 'planetarischen' Denkens, mit dem schwedischen Gelehrten *Rudolf Kjellén* zum werdenden und schaffenden Leben der Gegenwart. Darum läßt sich die beispiellose Entwicklung, die die politische Geographie und die Geopolitik seit dem Weltkriege genommen haben, nur aus dem Verhältnis begreifen, in denen diese beiden Denkrichtungen zur Gegenwart stehen.

Wie schnell und stark diese Entwicklung sich vollzogen hat, kommt uns lebhaft zum Bewußtsein bei der Neuausgabe eines Werkes, dessen Verfasser jene Entwicklung eingeleitet hat. Rudolf Kjellén hatte, seine vierbändige 'Empirische Staatslehre' zu einem Bande zusammenfassend, von diesem Abriß im Jahre 1914 unter dem Titel 'Die Großmächte und der Weltkrieg' eine deutsche Übersetzung erscheinen lassen, die bis zum Jahre 1918 nicht weniger als 19 Auflagen und nach dem Weltkriege unter dem veränderten Titel 'Die Großmächte und die Weltkrise' noch zwei weitere Auflagen erlebt hatte. Dieses Werk, das — unterstützt durch desselben Verfassers Buch 'Der Staat als Lebensform' — die geopolitische Denkweise in weite Kreise des deutschen Volkes hineingetragen und zu einem guten Teil heimisch gemacht hat, hat jetzt durch *Karl Haushofer* in Verbindung mit *Hugo Hassinger, Otto Maull* und *Erich Obst,* durch Männer also, die in der geopolitischen Bewegung in vorderster Front kämpfen, eine Neubearbeitung gefunden. 'Die Großmächte vor und nach dem Weltkriege'[1]) — so nennt sich das von den Bearbeitern geschaffene Werk — zeichnen ein Bild der Welt, dessen Linien zu folgen und mit dem älteren Gemälde Kjelléns zu vergleichen von außerordentlichem Reiz ist. Ja, das Vergleichen dieser Bilder vermag bis zu einem gewissen Grade einen Prüfstein abzugeben für die Methode, mit der Kjellén das Weltgeschehen betrachtete. Es mag sich dabei erweisen, wieweit die Geopolitik befähigt ist, auf Grund ihrer Blickeinstellung richtige Entwicklungslinien für die Zukunft aufzuweisen, und wieweit sie somit zu einem Anspruch auf Beachtung ihrer Erkenntnisse berechtigt ist.

So vermag also das Neuerscheinen dieses Werkes, das unseren Blick rückwärts lenkt zu einer Überschau über die Entwicklung der Geopolitik, zugleich zu der ernsteren Frage sich zu erweitern, wieweit man diesem 'planetarischen' Denken in sich Raum gewähren darf und Raum gewähren soll. Ist aber diese Frage einmal gestellt, handelt es sich um den Einfluß, den die Geopolitik für die Gestaltung der Zukunft gewinnen soll, so ist von ihr die andere Frage unablösbar, ob und wie dem Gestalter der Zukunft selbst, der Jugend, dieses neue Denken bereitgestellt werden soll, ob und wie es seiner Bildung dienen kann. Auch zu dieser Frage bietet die Neubearbeitung besonderen Anlaß; denn hier ist dem Erzieher nicht nur ein Bild der Welt gegeben, das er der Jugend übermitteln kann, hier ist nicht nur eine neue wissenschaftliche Methode überliefert, die der Lehrer als Bereicherung des Arbeitsunterrichts annehmen könnte, vielmehr erfolgt hiermit auch

1) Kjellén-Haushofer, Die Großmächte vor und nach dem Weltkriege. 22. Aufl. der Großmächte Rudolf Kjelléns. Hrsg. von Karl Haushofer in Verbindung mit Hugo Hassinger, Otto Maull und Erich Obst. Leipzig und Berlin (B. G. Teubner) 1930.

jener schon erwähnte Anruf zu einer Überschau über die (noch so kurze) Geschichte der Geopolitik. Das Buch bedeutet also nicht nur eine Verlockung, in der Schule den Denkrichtungen der Geopolitik zu folgen, sondern auch den Aufruf zu der ernsten und kritischen Erwägung, ob diese junge Wissenschaft auch reif genug, ob ihre Begriffe auch genugsam durchdacht und geklärt seien, daß sie ohne Schaden der Schule anempfohlen oder gar von ihr gefordert werden könnte.

Bekanntermaßen ist man sich in den Kreisen, die die geographische Bildung der Jugend sich angelegen sein lassen, über diese Frage keineswegs einig, die Äußerungen für und wider die Geopolitik werden vielmehr mit Lebhaftigkeit und Leidenschaft vorgetragen.

III

Über die Frage, ob eine besondere Wissenschaft in der Schule zu pflegen sei, kann man nur entscheiden, wenn man auf das Ganze der Schulwissenschaft Bezug nimmt. Eine hervorragende Berücksichtigung findet in der Schule — so könnte man den Sachverhalt wohl am kürzesten bezeichnen — all das Wissen, das sich in der natürlichen und geistigen Heimat des Schülers als lebendig und wirksam erweist. Fragt man also, ob die Geopolitik in der Schule zu berücksichtigen sei, so müßte die Antwort zunächst von der Bedeutung abhängen, welche die Geopolitik im gegenwärtigen Deutschland besitzt. Man könnte ohne weiteres auf ihre Pflege verzichten, wenn sie im Erlebniskreise des Schülers ein Heimatrecht nicht besäße. Umgekehrt aber erwüchse der Schule die Verpflichtung, geopolitisches Denken zu pflegen, wenn solches Denken dem Schüler in der ihn umgebenden Welt auf Schritt und Tritt begegnete.

Das ist ohne Zweifel nicht zu allen Zeiten der Fall gewesen. Den Bürger eines verflossenen Jahrhunderts konnte Goethe kennzeichnen mit den Worten:

'Nichts Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen
Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei,
Wenn hinten, weit, in der Türkei,
Die Völker aufeinanderschlagen.'

Die Welt begrenzte sich für diesen Bürger mit den Schranken, die um sein enges Land gezogen waren. Das Geschehen, das sich andernorts auf der Erdoberfläche vollzog, machte sich in diesem Bezirke nicht bemerkbar, und daher waren alle jene fern sich abspielenden Ereignisse nichts anderes als unterhaltsame Merkwürdigkeiten. Es fehlte dem Bürger jener Zeit der weltweite Blick, es fehlte ihm die Auffassung von der Einheit alles irdischen Seins und Geschehens. Kein Wunder also, daß geographisches Denken als erzieherisch bildsame Kraft noch nicht erkannt war, galt doch die Geographie selbst einem Denker wie *Kant* noch vornehmlich deshalb als wertvoll, weil die Beschäftigung mit ihr 'reichen Stoff zu gesellschaftlichen Unterhaltungen' gewährte.

Heute aber ist das weit anders. Die Gegenwart steht im Zeichen der Weltwirtschaft, und der Mensch der Gegenwart kann es unmittelbar am eigenen Leibe verspüren, wie sich Erschütterungen, die von irgendeinem Lande ausgehen, gleich einem Erdbeben über das ganze Erdenrund fortpflanzen und bis in die entferntesten Gegenden auswirken. Er erlebt solche Vorgänge im höchsten Grade bewußt,

weil seine Sinne — durch die Mittel des modernen Verkehrs- und Nachrichtenwesens gleichsam weitergreifend geworden — alle Ereignisse unmittelbar auffassen und so auf die Beobachtung ihrer Auswirkungen von vornherein aufmerksam gemacht sind. Die Kontinente und Länder sieht er nicht mehr als unabhängig voneinander bestehende Individuen, vielmehr erkennt er die Erde als '*das* Wohnhaus des Menschen', das, so verschieden immer seine Räume und deren Bewohner sein mögen, alle diese als Einheit umschließt und zu einer Schicksalsgemeinschaft verbindet. Das Bewußtsein dieser Einheit ist vor allem durch den Weltkrieg aufgedämmert, durch jenes Geschehen, das, aus geringem Anlaß aufflammend, zum gewaltigen Weltenbrande anwuchs. Durch die Ausmaße sowohl als auch durch die das ganze Erdenrund ergreifenden und umgestaltenden Folgen des Weltkrieges prägte sich dem gegenwärtigen Geschlecht die Überzeugung ein, daß hier und fortan nicht mehr von Geschichten einzelner Völker, sondern nur noch von *einer* Menschheitsgeschichte gesprochen werden könne. Wenn also heute im fernen Asien 'die Völker aufeinanderschlagen', so handelt es sich für den Gegenwartsmenschen dabei zu einem Bruchteil immer um das eigene Leben und den eigenen Bestand, und nicht nur seinen Sinnen sind die fernen Länder, so Indien, so Japan, so China, so Amerika durch Luftschiff und Flugzeug, durch die Presse, durch Kabel und Funkentelegraphie nahegerückt, sondern ebenso und vor allem seinem Interesse.

'Planetarisches' Denken ist darum heute nicht etwas, das man zu seiner Unterhaltung treiben, das man nach Belieben tun oder lassen könnte, vielmehr ist es unmittelbare Lebensäußerung und lebensnotwendiges Verhalten. Das Bewußtsein von der Einheit alles irdischen Seins und Geschehens verlangt den 'planetarischen' Gesichtspunkt der Geopolitik, und umgekehrt fördert und festigt dieses planetarische Denken das Bewußtsein jener Einheit. So hängt die Geopolitik eng mit dieser Auffassung zusammen und zeigt sich somit wirksam in vielen Gedanken und Strebungen, die auf jener Grundanschauung beruhen. Wenn im heutigen Deutschland der Ruf nach Neueinteilung des Reiches laut und lauter ertönt, wenn in der Wissenschaft bei der Analyse geistiger Erscheinungen Begriffe wie Orient und Okzident einander gegenübergestellt werden, wenn — auch das ließe sich vielleicht hier anführen — *Ewald Banse* zu einer auf ganzheitlichen Zusammenhängen fußenden neuen Erdeinteilung kommt, wenn *Erich Obst* Wirtschaftsregionen von kontinentaler Größe bezeichnet, wenn in Beziehung zu solchen neuentdeckten Begriffen der Gedanke eines 'Paneuropa' immer greifbarer Gestalt gewinnt, so geht das alles, weil jede Gliederung die Erkenntnis eines zu gliedernden Ganzen voraussetzt, auf jenes Bewußtsein von der Einheit alles Erdenseins und Menschheitsgeschehens zurück.

Die Geopolitik zeigt sich demnach unlöslich in die Problematik der Gegenwart verflochten, das gilt in erhöhtem Maße für ein 'Volk ohne Raum' und gilt ganz besonders von dessen Jugend. Werden die Blicke der deutschen Jugend nicht gewaltsam aus der Begrenztheit der vaterländischen Erde hinausgezogen in die Weite der Welt? Handelt es sich nicht um ihre vitalsten Interessen, wenn sie Ausschau hält nach anderen Erdräumen, nach den Lebensäußerungen anderer Staaten, sehnsüchtig harrend auf den Augenblick, wo sich ihrer gestaltenden

Kraft ein Feld der Arbeit eröffnen könnte? Was wir in den ersten beiden Abschnitten unserer Abhandlung dargelegt haben, daß die Geopolitik neben der politischen Geographie und neben der Landschaftskunde für den Menschen der Gegenwart ein Eingangstor in den Bereich der wissenschaftlichen Geographie bildet, das kann für unsere Jugend nur um so mehr zutreffen. In jeder geopolitischen Frage besteht für sie eine unmittelbare Beziehung zum Leben der Gegenwart. Das lebendige Interesse der Jugend richtet sich einer solchen Frage zu und erobert dadurch auch Bezirke der Geschichte, der Geographie und Topographie, deren Kenntnis für die Klärung der geopolitischen Frage notwendig ist.

Solches lebendige Interesse an Einzelfragen einer Wissenschaft ist für die Schule der Gegenwart eine unerläßliche Voraussetzung. Soll der Arbeitsunterricht nicht um seinen besten Sinn gebracht werden, so muß er den Schüler aktiv in den Arbeitsprozeß hineinstellen. Das kann aber nur geschehen bei Fragen, die den Schüler im Innersten und Tiefsten bewegen. Wo solche Voraussetzung nicht erfüllt ist, wo also der Unterricht Fragen behandelt, die dem Schüler durch eine Willkürhandlung des Lehrers vorgesetzt werden, wo der lebendige Konnex zu diesen Stoffen fehlt, da läuft der Arbeitsunterricht Gefahr, die Methoden der betreffenden Wissenschaft als Dogma zu überliefern und die freie geistige Tätigkeit des Schülers zu einem Schematismus und Drill herabzuwürdigen.

Der Lehrer fühlt diese Notwendigkeit auch deutlich, er weiß, daß der Schüler zu dem länderkundlichen Schema, wie es die wissenschaftliche Geographie noch oftmals bietet, kein Verhältnis hat. Er hofft daher vielfach, von einer ästhetischen (Banse) oder einer dynamischen Länderbeschreibung (Spethmann) jenen Anreiz zu gewinnen, der für die arbeitsunterrichtliche Behandlung eines Stoffes die unerläßliche Vorbedingung darstellt. Diese Hoffnung wird und muß aber täuschen; denn ein Prinzip, das der Forderung dieser im voranstehenden beschriebenen Anschauung entspräche, kann unmöglich für jede Zeit, für jede Landschaft, für jede Schule oder auch nur für jede Klasse eindeutig bestimmt werden. Helfen kann da nur die lebendige Verbindung, die der Schüler zu dem betreffenden Stoffe hat. Den Wert der Geopolitik für die Schule muß man demnach sehr hoch stellen; denn, was sie dem Schüler anziehend macht, ist nicht das Äußerliche, nicht die Form, sondern die Problematik ihrer Forschung, die unmittelbar und allen sichtbar aus dem Leben der Gegenwart aufsteigt, und der Inhalt ihrer Lehren, der ebenso unmittelbar dem Leben der Gegenwart zu dienen trachtet.

IV

Doch wenn nun wirklich beides erkannt wird, die Notwendigkeit geopolitischer Bildung und die hohe Bereitschaft, die die heutige Jugend für geopolitisches Denken besitzt, so dürfte damit noch nicht zugestanden sein, daß Geopolitik jetzt auf der Schule gepflegt werden müsse. Was bedeutet es denn für die Schule — so wird man fragen —, daß die Geopolitik der Gegenwart so nahe verbunden ist? Soll die Schule etwa die Verpflichtung haben, alles derart 'Gegenwärtige' zu pflegen? Würde damit nicht auch all das Einzug halten, was sich zufolge seines Unwertes gerade als 'Nur-Gegenwart' kennzeichnet?

Ohne Zweifel besteht die Gefahr einer solchen Ausdeutung. Man würde damit aber einen psychologisch-pädagogischen Begriff entwurzeln und zu einem *Zeit*begriff umdeuten und so einen Fehler begehen, wie er entsprechend für die Heimatkunde schon begangen ist. (Während nämlich Heimatkunde gefordert wurde, damit man im geographischen Unterricht stets anknüpfen könne an etwas unmittelbar Anschauliches, deutet man diesen psychologisch-pädagogischen Begriff in einen geographischen *Raum*begriff um, sobald man — wie das recht häufig, sogar in unterrichtsmethodischen Schriften [!], geschehen ist und noch geschieht — nach den 'Grenzen' fragt[1]), die die Heimat einschließen.) Wir fordern also keineswegs darum für die Schule Geopolitik, weil diese als geistige Erscheinung *zeitlich* der Gegenwart zuzurechnen ist, sondern einzig, weil sie in starkem Maße in der heutigen Jugend lebendig ist.

Doch es handelt sich in allen Diskussionen, die dem Problem 'Geopolitik und Schule' gelten, weniger um die Forderung als um die Möglichkeit ihrer Durchführung: Sind die Schüler (der Mittel- und Oberstufe) für geopolitisches Denken reif genug? Ist ihr Wissen in Geschichte und Geographie (Topographie) weitgreifend genug, um sie vor oberflächlichen Verallgemeinerungen zu bewahren? Sind die Begriffe der noch so jungen geopolitischen Wissenschaft schon genugsam durchdacht? Und endlich: Muß das Ziel geopolitischer Bildung (bei einstündigem Geographie-Unterricht auf der Oberstufe) nicht zurückstehen gegenüber anderem (topographischem) Wissen? — Diese Fragen sind — so sehr sie auch untereinander wieder in Beziehung stehen — dreierlei Art, sie betreffen das Wesen der geopolitischen Wissenschaft im gegenwärtigen Entwicklungsstadium, sie gelten der pädagogischen Zielsetzung bezüglich der Geographie und endlich der Verwirklichung dieser Zielsetzung.

1. Wenn sich der Methodiker der Geographie von einer Stellungnahme zur Geopolitik zurückhält, weil 'die Aufgaben und der Umfang der Geopolitik' noch keineswegs geklärt seien, so ist das kaum zu rechtfertigen. Liegt dies Verhältnis wesentlich anders als bei der Mutterwissenschaft der Geopolitik, bei der Geographie? Hat sich nicht in ihr, wie wir schon ausgeführt haben, wenn nicht in der Theorie, so doch in der Praxis allein innerhalb der letzten Jahrzehnte eine weitgreifende Verschiebung von Aufgaben und Umfang ergeben? Sollte die Tatsache, daß eine Wissenschaft noch in Entwicklung und Wandlung begriffen ist, Grund genug sein, ihr den Rang eines Bildungsgutes abzuerkennen? Entscheidend für die Beantwortung dieser Frage kann einzig und allein der Wert sein, den die Geopolitik im Ganzen der Kultur darstellt. Und daß dieser Wert vorhanden ist, daß die Geopolitik vor allem im Wertbewußtsein der Gegenwart eine hervorragende Stellung einnimmt, glauben wir bereits dargetan zu haben. Aber — so erhebt sich im Zusammenhang damit sogleich ein anderer Einwand — kann dieser Wert der Jugend durch den Unterricht wirklich vermittelt werden, wenn den Begriffen der Geopolitik noch manche Unklarheit anhaftet, so z. B. der 'Kraft-

1) Vgl. hierzu: Graf, Otto, 'Beobachtungen und Gedanken über den erdkundlichen Arbeitsunterricht' in: Wachstum und Unterricht. Beiträge zu einer Pädagogik von Innen. Im Auftrage des Kollegiums der Berthold-Otto-Schule zu Magdeburg, hrsg. von Richard Hanewald und Franz Hedicke. Berlin-Lichterfelde (Verlag des Hauslehrers) 1930.

linie' (Thorbecke), dem 'Kraftfeld', der 'Wachstumsspitze', der 'Zerrung'? Ja man könnte diese Frage erweitern und könnte gar nach dem für die Geopolitik grundlegenden Begriffe des 'Organismus', des *Raum*organismus fragen. Die Herausgeber der 'Geopolitischen Bausteine' haben solche Einwände wohl am wirksamsten dadurch entkräftet, daß sie die Geopolitik mittels des Begriffes der 'Landschaft' als innig zusammenhängend mit dem Gesamtbereich der Geographie aufgezeigt haben. Wie steht es aber mit diesem 'Zentralbegriff' der Geographie selbst? Zwischen den Strukturen der 'Landschaft', wie sie auf der einen Seite *Alfred Hettner*, auf der anderen Seite *Otto Schlüter* auffassen, bestehen weltanschaulich erhebliche Unterschiede. Solange man nun in der wissenschaftlichen Geographie mit *einer* Bezeichnung 'Landschaft' (ohne jener großen Unterschiede zu gedenken) glaubt auskommen zu können, darf man kaum behaupten, daß bezüglich einer Geklärtheit und Bestimmtheit der Begriffe die Geopolitik schlechter daran sei als die Geographie. Und wie steht es dann mit dem (Gedanken [?], dem Bilde [?] oder der Wirklichkeit [?] des) Organismus, der in der Geographie und in der Geopolitik eine gleich große Bedeutung hat? Die Soziologie *(Otto Haußleiter)* und die Geographie *(Robert Sieger, Walther Vogel)* stehen sich in ihren Auffassungen schroff und unversöhnlich gegenüber. Und wo ist endlich die pädagogische Untersuchung, die, aus dem engeren Rahmen der Fachwissenschaft heraustretend, den Organismus-Begriff geographischer Prägung einer auf das Ganze der Wissenschaft bezugnehmenden Kritik unterzöge, um weiterhin die Bedeutung des 'Organismus' als theoretisches und pädagogisches 'Modell' aufzuweisen?

Die vorbezeichneten Einwände können also keineswegs einen Rechtsgrund abgeben für die Ausweisung der Geopolitik aus der Schule oder auch nur für die Vernachlässigung derselben als Bildungsgut. Wir sind gewiß — entgegen einer psychologistisch-materialistisch gefärbten pädagogischen Ansicht, die das leicht als Arbeit 'vom grünen Tisch aus' bezeichnen würde — der Meinung, daß die philosophische Klärung dieser Grundbegriffe einmal geleistet werden muß. So sehr sie aber gerade im Interesse der Pädagogik geleistet werden muß, so wenig kann doch die Schule, nur weil diese Arbeit noch aussteht, zögern, die als wertvolles, dem Schüler naheliegendes Bildungsgut erkannte Geopolitik für die Jugend bereitzuhalten.

2. Doch schließlich findet der vorbezeichnete Einwand gegen die Nutzbarmachung der Geopolitik seine deutlichste Widerlegung in einer anderen Betrachtung, die uns zu unseren ersten Gedankengängen zurückführt. Die Auffassung, daß die Geopolitik als Wissenschaft noch nicht reif genug sei, um in die Schule Eingang zu finden, hängt innig zusammen mit einer pädagogischen Ansicht, innerhalb welcher das Ziel der Erziehung und die seiner Realisierung dienenden Mittel in scharfer Scheidung auseinandertreten. Da steht — um das auf unser Sonderproblem anzuwenden — auf der einen Seite ein vollkommenes und in sich geschlossenes System, die Geographie (Geopolitik) und auf der anderen Seite das 'Material' der Schüler. Die Aufgabe der Pädagogik wäre dann, das Material (rein technisch) dem bestimmten Zwecke gemäß zu formen. Man übersieht bei dieser Haltung, daß das Schülermaterial in der Tat gar kein totes, mit unveränderlichen Eigenschaften ausgerüstetes Material ist, mit dem irgendwie gerechnet werden könnte. Vielmehr

handelt es sich um Menschen, in deren Sein von vornherein zielhafte Strebungen eingebettet sind, in denen von vornherein auch Zusammenhänge mit einem als Ziel herausgestellten Wissensgut bestehen. Die Zusammenhänge, die hier bestehen, knüpfen sich nicht erst an das fertig ausgebaute Lehrgut. Sie sind vielmehr da, wenn das Gut selbst in der Erkenntnis erwächst. Die Fäden, die Zögling und Erziehungsziel abseits aller rein äußerlichen Zielsetzung verbinden, sind vielfach unsichtbar verschlungen, und sie sind verschlungen und verbunden gerade durch jene Untergründe, die beide Erscheinungen im Strome des Zeiterlebens ans Licht treten lassen.

Das gilt in Besonderung auch für die Geopolitik. Ihre Erkenntnisse entwachsen den Arbeiten der auf objektive Wahrheitserkenntnis gerichteten Forscher zur gleichen Zeit, wie diese Erkenntnisse sich der praktischen Gestaltung des Daseins als nützlich und notwendig erweisen, zur gleichen Zeit auch, wie das besondere Erleben und Denken einer Menschengeneration sich diesen Erkenntnissen gleichsam von selbst öffnet und als reif für sie erweist. Die Geopolitik ist in lebendiger Entwicklung begriffen. Soll die Jugend diesem lebendigen Strome ferngehalten werden, bis dieser — um in einem geographischen Bilde zu bleiben —, zum Stadium der Reife gediehen, seine umsetzende und formende Kraft verloren hat?

3. Im dritten Einwand ist das topographische Wissen, das bloße Tatsachenwissen als das erste und wichtigste bezeichnet. Erst wenn der Schüler das in sicherem Besitz hat, kann einmal daran gedacht werden, ihm auch etwas an 'geopolitischer Theorie' vorzusetzen. Diesem Einwande liegt eine Auffassung zugrunde, die sich nicht nur gegen die geopolitische, sondern ebenso gegen die geographische Theorie in der Schule wendet. Sie schiebt nämlich — noch mechanistischer als die vorstehend aufgeführte Ansicht — zwischen das 'gesicherte Gut' der wissenschaftlichen Geographie und das Schüler'material' noch eine Etappe ein: gründliches Tatsachenwissen, positives Wissen, topographisches Wissen. Für die Schule ist es nach dieser Ansicht Pflicht und Schuldigkeit, für das Eine (Topographie) erst einmal ganz gründlich zu sorgen; zu geopolitischen 'Seitensprüngen' bleibt dann nicht immer Zeit. Wie macht man das aber in der Schule? Wie arbeitet der mathematische, der naturwissenschaftliche, der geschichtliche und der Sprachunterricht? Trennen sie ebenfalls Stoff und Theorie, also etwa mathematische Gebilde und Gesetze, naturwissenschaftliche Gegenstände und Gesetze, Geschichtszahlen und geschichtliche Theorie, Einzelworte und Sprache?[1])

Es ist wohl ohne weiteres ersichtlich, daß ein solcher Unterricht als wissenschaftlich nicht zu bezeichnen wäre. Wenn man konsequent sein wollte, würde man dann die Topographie einprägen ohne jede Hilfe der Geographie. Das ist schon geschehen und geschieht wohl zuweilen auch jetzt noch; denn schließlich ist eine besonders öde Form des 'Paukens' ebenfalls ein 'pädagogisches' Mittel, das abseits aller geographischen Theorie gehandhabt wird. Goethe erzählt in 'Dichtung und Wahrheit': 'So hatten wir auch eine Geographie in solchen Gedächtnisversen, wo uns die abgeschmacktesten Reime das zu Behaltende am besten einprägten, z. B.:

'Oberyssel: viel Morast / Macht das gute Land verhaßt.'

1) Vgl. z. B.: Hedicke, Franz, 'Über neusprachlichen Arbeitsunterricht' in: Wachstum und Unterricht, aO.

Aber das steht uns wohl fest: mit Geographie würde ein solcher Unterricht nichts zu tun haben. Ihm würde, weil er nichts anderes als zusammenhangloses Einzelwissen einprägt, gerade das beste und wertvollste verloren gehen, nämlich die erzieherische, die bildende Kraft, die vom Kulturgut der wissenschaftlichen Geographie auf den jugendlichen Menschen ausstrahlt.

Für uns stellt sich das Bild des Unterrichts also ganz anders dar. Wie sich Ziel und Mittel in der Pädagogik nicht auseinanderreißen lassen, so sind auch Topographie und Geographie innerhalb des Unterrichts ineinander verschlungen. Vielleicht dient die Geographie mehr der Topographie als umgekehrt, und auch die Geopolitik vermag ihr Dienste zu leisten, wie an folgendem Beispiel erläutert sein mag. Hermann Lautensach führt in seinem Aufsatz 'Geopolitik und Schule' folgendes aus: 'Es ist ... nicht angängig, das Bemühen eines Lehrers, seinen Schülern die Pufferstaatnatur Afghanistans klar zu machen, durch die sicherlich sehr bedauerliche Feststellung zu verurteilen, daß es Studenten gibt, die nicht mehr wissen, wo Afghanistan liegt.'[1]) Man könnte in Ergänzung von *Lautensachs* Gedanken für unseren Zusammenhang die Frage auch umgekehrt stellen: 'Ist den Studenten, die nicht wissen, wo Afghanistan liegt, während ihrer Schulzeit die Pufferstaatnatur Afghanistans klargemacht worden?' Wenn das geschehen wäre, würden sie wissen, in welche Zusammenhänge Afghanistan eingebettet ist und wo es demnach liegen muß. Auf jeden Fall ist Afghanistan, sobald es in einen geopolitischen Zusammenhang hineingestellt ist, zu so vielem anderen in Beziehung gebracht worden, daß das Gedächtnis an diesen Beziehungen bessere Stützen gewonnen hat, als ein rein mechanisches Einbläuen sie hätte verschaffen können.

Sofern man geographische und pädagogische Gründe gelten läßt, kann die Erlernung der Topographie nur innerhalb der Geographie erfolgen, wobei sich das Wesen der Geographie, den einzelnen Lebensaltern und Stadien der jugendlichen Entwicklung entsprechend, verschieden spiegelt. Für die Oberstufe darf man dann sagen, daß die Geopolitik der Erlernung der Topographie nicht nur nicht hinderlich ist, sondern im Gegenteil ihr dienlich zu sein vermag im selben Maße, wie die Geopolitik einen lebendigen Bestandteil der jugendlichen Seele ausmacht. Nur da, wo die jugendliche Seele ihren Interessen folgend sich vorwärts und aufwärts tastet, können sich die topographischen Daten, durch lebendige Ranken verbunden, dem Organismus des wachsenden Geistes einfügen.

V

Wir haben im voranstehenden alle die Gründe aufzuzeigen versucht, welche die Pflege des geopolitischen Denkens für die Schule als unerläßliche Notwendigkeit dartun. Anlaß zu diesem Versuch bot uns das Neuerscheinen eines Buches, das für die geopolitische Entwicklung dereinst bahnbrechend gewirkt hat. Aber nicht allein die Bedeutung dieses Buches für die Geopolitik würde es rechtfertigen, an sein Neuerscheinen eine Betrachtung über 'die Geopolitik und die Schule der Gegenwart' anzuschließen, vielmehr war es unsere Überzeugung, daß dieses Buch

1) Bausteine zur Geopolitik. Von Karl Haushofer, Erich Obst, Hermann Lautensach und Otto Maull. Berlin-Grunewald (Kurt Vowinkel) 1928.

zugleich eine unmittelbare Bedeutung für die Schule und den Unterricht besitzt. Einer der Haupteinwände, der immer wieder gegen die Geopolitik ins Feld geführt wird, ist ja, daß sie 'ungesichertes' Wissensgut biete, und daß damit im Unterricht die Gefahr der Oberflächlichkeit entstehe. Wir haben in unserem Zusammenhang diesen Gedanken einen nur knappen Raum gewährt, weil sie in anderen Arbeiten, so insbesondere in denen von Hermann Lautensach[1]) genugsam und gründlich widerlegt worden sind. Nun bietet sich in Kjellén-Haushofer, 'Die Großmächte vor und nach dem Weltkriege' ein Werk, das einen Überblick über das geopolitische Gerüst der Welt vermittelt, ein Werk zugleich, das diesen Überblick in sicheren und gesicherten Zügen zeichnet. So ist für dieses Buch durch das, was sein Inhalt der Schule und den Lehrern aller Schularten an die Hand gibt, eine unmittelbare Beziehung zu Schule und Unterricht vorhanden. Gerade der Inhalt dieses Werkes vermag wirksam darzutun, daß geopolitisches Wissen das geographische nicht verdrängen und ersetzen will, daß es vielmehr geographischen Wissens immer bedarf und ihm darüber hinaus im Leben der Gegenwart eine erhöhte Anerkennung sichert. So wird das Buch die besten Dienste dem geographischen Unterricht leisten. Daß daneben auch wertvolle Anregungen für andere Unterrichtsfächer, so insbesondere für die Geschichte, ausstrahlen, dürfte schon aus dem erhellen, was wir über die Bedeutung der Geopolitik für unsere Zeit aufgezeigt haben.

Wenn also das erste Erscheinen von Kjelléns 'Die Großmächte und der Weltkrieg' einen Markstein in der Entwicklung der Geopolitik bezeichnet, so möchte man der von Haushofer, Hassinger, Maull und Obst bearbeiteten Neuausgabe den Wunsch mit auf den Weg geben, daß sie dazu beitragen möchte, der Geopolitik nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis der Schule[2])

1) 'Geopolitik und staatsbürgerliche Bildung' und 'Geopolitik und Schule' in: Geopolitische Bausteine, aO.

2) Allerdings kann vorerst kaum von anderem gesprochen werden als von einem Freimachen und Ebnen des Weges. Wo der Schulmann heute Geopolitik in der Schule treibt, wandelt er auf neuen Wegen; er ist didaktisch auf sich selbst gestellt und begrüßt daher freudig jede Arbeit, die von Unterrichtserfahrungen berichtet. Wir verweisen darum hier auf den kürzlich erschienenen Aufsatz von Wilhelm Classen, 'Die Geopolitik auf der höheren Schule' (Geographischer Anzeiger 1931, Heft 1). In der Berthold-Otto-Schule zu Magdeburg läuft zur Zeit eine geopolitische Arbeitsgemeinschaft, die insofern besondere Beachtung beanspruchen darf, als sich in dem hier 'vom Kinde *aus*' bestimmten Unterrichtsgang das außerordentliche Interesse der heutigen Jugend an der Geopolitik überzeugend offenbart. (Wir werden über diesen Lehrgang später berichten.) — Doch, wie wir schon sagten, handelt es sich in der Frage: Geopolitik und Schule vorerst immer noch mehr um ein Werben für diesen Gedankengang als um ein didaktisches Auswerten. Darum stehen im Vordergrund des Interesses Werke, die dem Schulmann den Gedankenbau der Geopolitik plastisch vor Augen stellen und dadurch eine starke werbende Kraft entfalten. In diesem Zusammenhang wären neben den schon mehrfach erwähnten 'Geopolitischen Bausteinen' in erster Linie zwei neuere Werke zu nennen: Schmidt-Haack, Geopolitischer Typenatlas. Zur Einführung in die Grundbegriffe der Geopolitik. Gotha (Justus Perthes) 1929 und Richard Hennig, Geopolitik. Die Lehre vom Staat als Lebewesen. 2. erw. Aufl. Leipzig und Berlin (B. G. Teubner) 1931. — Der Geopolitische Typenatlas bringt in Schwarzweißzeichnung 176 Kartenskizzen, die der Werkstatt Hermann Haacks entstammen; die Erläuterungen zu den scharf hingesetzten, den begrifflichen Gehalt klar zur Anschauung bringenden Skizzen kommen aus der Feder von Max Georg Schmidt, sie verbinden wissenschaftliche Gründlichkeit und einprägsame Klarheit mit sinn-

den Weg freizumachen und zu ebnen. Es mag hier am Schlußgedanken des Buches sich erweisen, wie starke Antriebe die geopolitische Betrachtung für die Arbeit der Menschheit zu geben vermag. Es handelt sich um eine Arbeit, die menschenbildnerisch ist im höchsten Sinne und darum durch die Tätigkeit der Schule nicht im entferntesten ausgeschöpft werden kann:

'Zum großen X des alten Erdteils Eurasien ist aber Indien mit seinen 325 über den Dominiumsrang zur Selbstbestimmung aufstrebenden Millionen und der Kolonialbestand, die Herrenstellung der sogenannten alten Kolonialmächte überhaupt geworden.

Es ist namentlich der Kolonialbestand Englands und Frankreichs auf dem alten Kulturboden der Monsunländer, auch des niederländischen Inselreichs, und der Fremdherrschaft im nahen Osten (Orient), der in Frage steht; aber auch schon Teile von Afrika und die Möglichkeit, die riesige, etwa Europa raumgleiche Bodenreserve Australiens für den jetzigen Inhaber frei zu halten.

Hier schließt sich eine Schicksalskette; und ein Ausblick in die Wege ausgleichender Gerechtigkeit wird frei, den Kjellén selbst — unmittelbar nach dem Kriege zu nah an seinen unmittelbaren Ergebnissen — noch nicht so haben konnte. Diese Wege führen in etwa dreihundert Jahren, bei weiterem Anwachsen der Menschheit und ihrer Volksdichte auch nur annähernd im gleichen Tempo (ob man sich nun an die Voranschläge von Penck, Gregory oder anderen halte) — auf den Zeitpunkt zu, in dem die höchste Belastungsgrenze für die Tragkraft der Ernährungsdecke der Erde in Sicht kommt und damit das 'Hauptproblem der physischen Anthropogeographie' (Penck), das zugleich Hauptproblem der wissenschaftlichen Kultur-, Macht- und Wirtschaftspolitik werden muß (J. Sölch).

Und hier halten wir, aus dem Geiste Rudolf Kjelléns und seiner Auffassung der Geopolitik heraus, inne; denn hier beginnt das Gebiet der Prognose (Sieger), aus dem der Großmachttyp der Vergangenheit, wie ihn die Zeit vor dem Weltkriege kannte, verschwindet und ein neuer, übergeordneter kommen muß, oder eine katastrophale Flurbereinigung der Menschheit, wenn sie den Weg zur evolutionären nicht findet.'

In diesen Worten ist der Zeitpunkt im Leben der Menschheit angedeutet, in dem die Frage nach der gerechten Verteilung des Erdraums unausweichlich in den Vordergrund des Denkens rückt, in dem also nicht nur für einzelne Völker, sondern für die Gesamtheit der Erdenbewohner der 'planetarische Gesichtspunkt' aus dem Bereich des Seins übergreift in das Bereich des Sollens. Nur wenn die Menschheit vertraut ist mit den Gegebenheiten der Erde, wird das Schicksal sie gewappnet finden, nur das Hin- und Herwenden der verschiedenen Möglichkeiten wird vorwärtsführende Wege in der Wirklichkeit erschließen. Wenn die Schule Menschen erziehen will, die den Aufgaben der Zukunft gewachsen sein sollen, darf sie die zentrale Stellung des geopolitischen Gedankens nicht übersehen, und

---

voller Kürze. — Die Geopolitik von Richard Hennig, die im Jahre 1928 erstmalig herauskam und noch jetzt den ersten Versuch darstellt, ein System der Geopolitik zu entwickeln, ist soeben in zweiter erweiterter Auflage erschienen. Allein diese Tatsache bezeugt, wie sehr das Buch einem Bedürfnis der Gegenwart entspricht. Auch für die Schule bedeutet es eine willkommene Gabe; denn es bietet unter Beigabe wertvoller Skizzen eine Fülle geopolitischen Wissens in fesselnder, wohlgeformter Darstellung, es bietet dieses Wissen als Zusammenfassung und übersichtliche Ordnung des derzeitigen Bestandes und mag sich daher für den Schulmann, und nicht nur für den Historiker und Geographen, zugleich als Nachschlagewerk und getreuer Ratgeber bei irgendwie auftauchenden geopolitischen Fragen erweisen.

wenn sie Führer heranbilden will, so ist die geopolitische Schulung — wir sprechen hier im Sinne *Eduard Sprangers* — von ausschlaggebender Bedeutung[1]): 'Persönlich glaube ich, daß für die eigentliche Führerbildung die binnenländische Vertrautheit mit der deutschen Geistesgeschichte, ja selbst die Berührung mit ihren klassischen Meistern der Menschenformung, nicht ausreicht. Wer heute in die Kultur hineinwirken will, die sich zu Weltwirtschaft, Weltwissenschaft und Weltpolitik mit all ihren unerhörten Spannungen entwickelt hat, muß früh gelernt haben, Welten mit seinem Blick zu umspannen.'

DIE GRIECHISCHE TRAGÖDIE IN IHREN JÜNGSTEN DARSTELLUNGEN

Von Albin Lesky

Die folgenden Zeilen wollen in keiner Weise als Literaturbericht mit bewährten Unternehmungen in Wettbewerb treten. Ihnen kommt es lediglich darauf an, auf Grund einiger Neuerscheinungen, für deren Behandlung sie sich das Recht der Auswahl vorbehalten, die gegenwärtige Problemlage des Gegenstandes zu erörtern.

Als A. Körte vor wenigen Jahren W. Schadewaldts Monolog und Selbstgespräch anzeigte[2]), konnte er auf die relativ geringe Beschäftigung der Nachkriegsphilologie mit der griechischen Tragödie hinweisen. Als hätten diese Worte alarmierend gewirkt, setzte unmittelbar danach außerordentlich rege Arbeit auf diesem Gebiete ein, die bis auf den heutigen Tag an Intensität nicht nachgelassen hat. Doch bereits der flüchtigste Blick auf die große Zahl der Neuerscheinungen läßt eine weitgehende Verschiebung des Interesses erkennen. Zwei Dinge zogen ehedem die Forschung immer wieder an: die ältesten Stadien des tragischen Spieles bis zu seinem so schwer zu erhellenden Ursprung, andererseits aber die technischen Eigentümlichkeiten des entwickelten Dramas. Auf beiden Gebieten ist die Tätigkeit der jüngsten Forschung nur eine geringe, neue Wege scheinen zu lockenderen Zielen zu führen. Was Ursprung und Entwicklung des dramatischen Spieles anlangt, scheint freilich in den letzten Jahren eine gewisse Klärung eingetreten zu sein. Man erinnert sich noch der Kontroverse, die zum Teil gerade in diesen Blättern ausgefochten wurde und letzten Endes in der Auseinandersetzung zwischen U. v. Wilamowitz-Moellendorff und P. M. Nilsson gipfelte. Auf der einen Seite unbedingtes Festhalten an Aristoteles, auf der anderen Erklärung des Entwicklungsprozesses aus religiösem Brauchtum, Ausschaltung der aristotelischen 'Hypothesen'. Gleichzeitig brachte die Volkskunde dramatisch-religiöse Begehungen aus aller Welt herbei, deren Heranziehung die Gegenseite prinzipiell ablehnte. Eine Verständigung schien ausgeschlossen und war doch so leicht, wenn man die Dinge nur auf ihre richtigen Ebenen projizierte. Gewiß haben die primitiven dramatischen Begehungen größtes Interesse, aber völlig verfehlt ist es, sie direkt in die Entwicklungsgeschichte des griechischen Dramas einzubauen, dessen Schöpfung eine spezifische Tat griechischen Geistes ist und als solche in die Literaturgeschichte dieses Volkes gehört. Andererseits kann viel von den Voraussetzungen dieser literarischen Leistung nur aus der Religionsgeschichte verstanden werden, ja selbst aus jener ältesten, der Gemeinschaftskultur angehörenden Schicht lebt (vor allem in den Frühstadien der

1) Spranger, Eduard, Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung. 2. Aufl., Leipzig (Quelle & Meyer) 1929.

2) Phil. Woch. 1927,1.

Komödie) manches weiter, mag das Suchen nach solchen survivals auch seinerzeit durch W. Ridgeway und G. Murray weit über die gebotenen Grenzen hinausgeführt worden sein. Bei literarischer und religionsgeschichtlich-folkloristischer Methode handelt es sich gar nicht um ein entweder — oder, sondern um die durchaus notwendige Behandlung zweier verschiedener Dinge, die aber zueinander nicht im Verhältnis einfacher Stufenabfolge stehen. Unter diesen Umständen hat es programmatische Bedeutung, wenn K. Th. Preuß einer eben erschienenen Untersuchung über Tänze und Riten mit dramatischem Charakter[1]) den Titel gibt 'Der Unterbau des Dramas'. Das drückt sehr treffend aus, in welchen Grenzen derartiges Material für die Entwicklung des Dramas Bedeutung hat und berührt sich enge mit dem vom Verf. gemachten Vorschlag[2]), die Prähistorie des Dramas prinzipiell von seiner Historie abzugrenzen. Von Interesse ist es übrigens, daß schon früh rein mimetische, kultisch bedeutungslose Bräuche, wie sie uns in den lakonischen Deikeliktai (Hauptstelle Athen. XIV 621 d) vor Augen treten, selbständig oder in heterogener Verbindung mit Religiösem vorkommen. Nicht minder wesentlich ist die Feststellung, mit der Preuß seine Ausführungen schließt, daß für keines der Kulturvölker, auch für das griechische nicht, die Nachrichten ausreichen, um die Entwicklung profaner dramatischer Kunst aus der Erfüllung alter Kultformen mit neuem Leben zu erklären. Und wir wollen hinzusetzen, daß eine derart vereinfachende, direkte Ableitung gar nicht den Kern der Sache trifft, mag auch gewiß aus ältesten Schichten mancherlei mit größter Zähigkeit in den historisch entwickelten Formen weiterleben.

Die ältesten Stadien der griechischen Tragödie mit ihren durch Dithyrambos, Satyrikon und Tragodia gegebenen Problemen ziehen die Forschung nicht mehr in dem Maße wie früher an, nachdem noch einmal A. W. Pickard-Cambridge[3]) eine eingehende Darstellung dieser Fragen gegeben hat. In manchen Punkten darf von einer gewissen Übereinstimmung in der Forschung gesprochen werden[4]), andere wieder entziehen sich hartnäckig einheitlicher Auffassung. Die Resignation darüber darf aber nicht zu unstatthafter Vereinfachung von Schwierigkeiten führen, die sich einer klaren Lösung bis heute entzogen haben. In den beiden Tragödienbüchern (s. u.) von Howald und Pohlenz tritt der den Ursprungsproblemen gewidmete Abschnitt an Umfang und Bedeutung vor der Behandlung der erhaltenen Stücke zurück, auch dies ein Zeichen für die erwähnte Verschiebung des Interesses. Beide aber operieren mit den peloponnesischen Böcken als gegebener Vorstufe der attischen Tragödie, wobei Pohlenz freilich in den Erläuterungen das Problem vorsichtiger anfaßt als es in der fortlaufenden Darstellung möglich ist. Nun hat E. Kalinka[5]) mit vollem Rechte betont, daß um die Deutung, 'Tragodia gleich Bocksgesang, Gesang von Böcken' in keiner Weise herumzukommen ist, aber auf der anderen Seite darf nicht außer acht gelassen werden, daß wir diese Böcke, wie E. Reisch[6]) zeigte, nirgends einwandfrei nachweisen können. Wenn Howald (S. 30) sagt, ihm seien die peloponnesischen Böcke eben durch den Namen Tragodia und die *τραγικοὶ χοροί* von Sikyon (Herod. V 67) genügend erwiesen, so droht da die Gefahr eines circulus, denn eben die im Namen liegenden Böcke gilt es zu suchen. Freilich fehlt uns für das Aussehen der Satyrn, die nach Suid. s. *Ἀρίων* in Korinth, und der Choreuten, die nach Herodot in Sikyon sangen, aus den Denkmälern

1) Vorträge der Bibl. Warburg, 1930, 1ff.
2) Arch. f. Rel.-Wiss. XXIV, 81f.
3) Dithyramb Tragedy And Comedy, Oxford 1927.
4) Vgl. Verf. Wien. Stud. XLVII, 1929, 3.
5) Commentationes Aenipontanae X, 1924, 31ff.
6) Zur Vorgeschichte der attischen Tragödie, Festschr. f. Gomperz, 1902, 451ff.

überhaupt jeder sichere Anhalt. So muß denn die Möglichkeit ihrer Bocksgestalt durchaus zugegeben, gleichzeitig aber betont werden, daß es sich dabei ein für allemal nur um Möglichkeiten handelt. Interessant ist es zu sehen, daß die sich so ergebende Problemlage — die Böcke deutlich im Namen der Tragödie enthalten, ohne weitere Möglichkeit sie nachzuweisen — bereits die antike Philologie beschäftigt hat. Für die Deutung von Tragodia findet sich im Etymol. Magn. s. v. ein ganzes Hypothesennest. Deutlich heben sich dabei jene beiden Richtungen heraus, die M. Pohlenz[1]) in einem mustergültigen Aufsatz für die Behandlung des Ursprungsproblemes im Altertum nachgewiesen hat. Der Bock als Kampfpreis des musischen Agons entspricht jener von Pohlenz skizzierten Auffassung der alexandrinischen Philologie, während es auf peripatetische Lehre zurückgeht, wenn sich in der Reihe der Erklärungsversuche für Tragodia die Äußerung findet: 'oder weil sich die Chöre meist aus Satyrn zusammensetzten; diese nannte man scherzweise Böcke entweder wegen der zottigen Behaarung ihres Körpers oder wegen ihrer Geilheit (dieser Zug eignet nämlich dem Tiere) oder weil die Choreuten das Haar aufflochten, so das Aussehen von Böcken nachahmend'. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß auch in der Erklärung der Bezeichnung 'Bock' für Satyr zumindest teilweise peripatetisches Gut steckt. In der Berufung auf die Behaarung des Körpers liegt die Erinnerung an das zottige Fell, das den Walddämon ehemals völlig bedeckte und das im Zottelkleid des Papposilen (*χορταῖος, μαλλωτὸς χιτών*) noch auf der Bühne fortlebte[2]), und die Erklärung aus der bocksmäßigen Geilheit dieser Waldteufel, von der die älteste Vasenmalerei so vielfältiges Zeugnis ablegt, ist ein gar nicht übler Versuch, der Diskrepanz zwischen dem Namen der Tragödie und dem Mangel bocksgestaltiger Satyrn beizukommen. Wesentlich ist, daß wir uns bewußt bleiben, auch heute in diesem Punkte über Hypothesen noch nicht hinauskommen zu können.

Wie sich auch auf so viel bearbeitetem Gebiete noch weiterkommen läßt, davon zeugt ein schöner Aufsatz E. Fraenkels über den Zeushymnos im Agamemnon des Aischylos.[3]) Sorgfältige Interpretation, die ihren Ausgang von der Stellung des Hymnos im Ganzen des Chorliedes nimmt, macht Gebetlieder an Göttervereine und Einzelgottheiten als Einleitung des ältesten 'tragischen' Spieles wahrscheinlich. Erfreulich ist dabei die Übereinstimmung mit dem, was Themistios (or. XXVI, 316 d) als aristotelische Nachricht über den Eingang der ältesten Tragödie überliefert, wenngleich Fraenkel selbst darauf wenig Wert legt: Ursprünglich habe der Chor beim Einzuge ein Gebetslied an die Götter gesungen, dann habe Thespis Prolog und Rhesis erfunden. Kurz vorher war von W. Nestle[4]) und dem Verfasser[5]) der Versuch unternommen worden, den zweiten Teil dieser bei Themistios als aristotelisch überlieferten Notiz in seinem Kerne als richtig zu erweisen.

Von den Zielen, denen der heute meistbegangene Weg der Forschung zustrebt, ein klares Bild zu entwerfen, ist keineswegs leicht. Gerade auf dem Gebiete der Tragödie

1) Das Satyrspiel des Pratinas von Phleius. Nachr. Gött. Ges. 1926, 298. Jetzt auch Erläuterungen zum Tragödienbuch 1.

2) Kuhnert Myth. Lex. IV, 456f. Der ausgezeichnete Artikel erbrachte auch den Nachweis von der ursprünglichen Identität von Satyrn und Silenen. M. Bieber, Arch. Jahrb. XXXII, 1917, 57. 3) Philol. LXXXVI, 1ff.

4) Die Struktur des Einganges in der attischen Tragödie. Tübinger Beitr. X, Stuttgart 1930, 13 und sonst; nach dem Manuskript der Arbeit zustimmend referiert von A. Körte, Phil. Woch. 1928, 1297ff.

5) Mitt. d. Ver. klass. Philol. i. Wien, III, 1926, p. VIII (Résumé eines Vortrages). Wien. Stud. XLVII, 8ff.

wirken sich innerhalb unserer Wissenschaft die Tendenzen geisteswissenschaftlicher Forschung am intensivsten aus, deren Zielstellung heute weder programmatischen Aufsätzen noch einzelnen Arbeiten schon völlig eindeutig entnommen werden kann. Diese Feststellung soll keine Kritik bedeuten, sie trifft für eine Bewegung, die neue Wege sucht, eigentlich nur eine Selbstverständlichkeit und schließlich kommt auf Programme überhaupt wenig an, entscheidend ist die Leistung im Einzelfalle. Aber die Schwierigkeit einer scharfen Charakteristik bleibt bestehen. Am leichtesten läßt sich im Zusammenhang mit dem eingangs Gesagten nach der negativen Seite hin etwas ausmachen. Die Jahre unmittelbar vor dem Kriege brachten eine ganze Reihe von Untersuchungen, die einzelne Motive oder formale Elemente der Tragödie herausgriffen und durch die Dramen hindurchverfolgten, um so eine Geschichte des behandelten Formelementes zu erarbeiten. Gewonnen wurde derart ein besserer Einblick in die Struktur des tragischen Spieles, Bedeutung und Eigenleben einmal gefundener Ausdrucksformen wurden deutlich, während auf der anderen Seite die Gefahr einer künstlichen Isolierung solcher Formen, eines Herausreißens aus dem Zusammenhange des Werkes nahelag. Da untersuchte man den Anagnorismos (Hoffmann), die Botenrede (Hennig und Fischl), die Stichomythie (Groß), das Dreigespräch (Listmann) und eine schöne Probe dafür, wieviel Wertvolles sich auf diesem Wege gewinnen läßt, bleibt die Untersuchung de forma stasimi von Kranz. All diese Wege locken die Forschung heute längst nicht mehr in gleichem Maße. Datierungsprobleme, Prioritätsfragen, Abhängigkeitsnachweise sind nicht mehr Gegenstand so lebhafter Debatten wie ehedem. Worauf die zu charakterisierende Richtung aus ist, das erschöpft sich nicht in technischen Analysen, in der Klarlegung der Quellen und ihrer Verarbeitung, in der Erforschung der äußeren Lebensgeschichte eines Werkes, es handelt sich ihr — wenn man sich zunächst bei einer recht allgemeinen und vagen Formulierung beruhigen will — um dessen inneren Gehalt, um seine Bedeutung als Ausdruck immanenter geistiger Kräfte. Methode und Ziel dieser Bewegung hat neben anderen E. Howald[1]) zu umreißen versucht und es ist klar, daß gerade den klassischen Philologen sein Versuch ganz besonders interessieren wird. Aber eben an ihm werden die Schwierigkeiten solcher Formulierung nur allzu klar und es ist keineswegs zu glauben, daß viele Vertreter geisteswissenschaftlicher Forschung Howalds Thesen als eigenes Programm anerkennen werden. Drei Dinge fallen an Howalds Ausführungen am unmittelbarsten auf: die starke Betonung der unbedingten Erlebnisgrundlage aller neuen Literaturforschung, die Ausschaltung von Biographie und Kulturhistorie und der verblüffende Satz, daß die neue Wissenschaft das Ideal der einen unbedingten Wahrheit zugunsten der Erkenntnis fallen lassen müsse, daß zu ihr der Subjektivismus und damit auch die Pluralität der Wahrheiten gehöre. Weitaus am liebsten wird man sich der Forderung anschließen, Literaturgeschichte solle und dürfe nur auf der Grundlage intensiven Erlebens des behandelten Werkes getrieben werden. Aber kann diese Forderung nun auch eine neue Richtung entscheidend charakterisieren? Waren unserer Wissenschaft früher Arbeiten fremd, die aus einem tiefen Erleben des Gegenstandes heraus geschrieben wurden? Sollen wir glauben, daß für K. O. Müller, als er seine Eumeniden edierte, das Phaenomen Aischylos weniger Erlebnis war als für irgendeinen seiner geisteswissenschaftlichen Bearbeiter oder ruht nicht jedes Wort, das v. Wilamowitz jemals über die griechische Tragödie geschrieben hat, auf derartigen Grundlagen? Gewiß, es ist recht und gut, daß neue Literaturwissenschaft ihre Fundierung im Psychischen mit Nachdruck betont und programmatisch fordert, aber eine entscheidende Abgrenzung gegen

1) Probleme der Literaturwissenschaft. Diese Zeitschr. IV, 1928, 652.

frühere Literaturforschung ist damit nicht gefunden. Vollends überspitzt ist jedoch die betonte Abkehr von Biographie und Kulturgeschichte. Bezeichnend dafür ist, daß sich F. Schürr kurz vorher in einem ebenfalls programmatischen Aufsatz[1]) über dieselbe Frage wesentlich besonnener und sicher richtiger geäußert hat. Wenn er Front gegen eine Literaturforschung macht, die im Aufsuchen biographischer Einzelheiten aufgeht, wird man ihm sicher beipflichten, aber man liest doch wieder gerne die Feststellung, daß ein Dichterleben für diese Art von Forschung mittelbare Bedeutung hat, insofern es sich in den Werken ausspreche.[2]) Gegen die Tendenz, den Zusammenhang zwischen Leben und Werk so gut wie völlig zu zerreißen, hat sich mit Recht E. Kalinka[3]) gewendet, an den Verhältnissen in der römischen Liebeselegie exemplifizierend. Jedes wahre Kunstwerk wurzelt, wenn es auch nie ungeformte Wirklichkeitswiedergabe ist, irgendwie im Leben des Dichters, das damit für die Forschung volles Interesse behält. Ähnliches gilt von dem Verhältnis des Dichters zu den Einflüssen, die aus seiner Zeit auf ihn einströmen. Howald meint, von der seit der Mitte des XVIII. Jahrh. wirksamen Idee von der Verbundenheit und Parallelität aller sozialen Kulturelemente habe die eigentliche Kunstgeschichte wenig oder nichts profitiert, da sie gerade den entgegengesetzten Gedanken gebraucht hätte, den von der Selbständigkeit geistiger, also auch künstlerischer Erscheinungen. Nun ist ja gewiß zu hoffen, daß die restlose Deutung künstlerischer Leistungen aus den in der Zeit wirksamen Kräften endgültig überwunden sei[4]), aber ebenso verfehlt ist es, die Bedeutung derartiger Kräfte ignorieren zu wollen. Wenn Howald (S. 658) in einer solchen Art der Betrachtung mehr die negative Seite der Kunstgeschichte sieht, die Geschichte der Hemmungen und Zeitgebundenheiten der Kunst, so ist dem entgegenzuhalten, daß uns gerade die griechische Tragödie lehrt, wieviel an positiven Kräften aus der unmittelbaren Zeitgeschichte auf einen Künstler wirken kann und wie wesentlich das Verständnis solcher Kraftlinien für die Erfassung seines Werkes ist. Es muß hier vorgreifend betont werden, daß all diese Überlegungen von größter Bedeutung für die Beurteilung von M. Pohlenz' Tragödienbuch sind, das eben die Probleme Leben und Werk, Zeit und Werk auf das meisterhafteste, durchaus aber nicht im Sinne von Howalds Aufstellungen behandelt. Am meisten zum Widerspruch reizt natürlich Howalds These von der Pluralität der Wahrheiten. Gegeben ist ihm diese durch seine Grundanschauung vom Wege der neuen Forschung: Erleben des Beobachtenden, wissenschaftliche Darstellung des derart Geschauten. Mit dem ersten Akt sei auch bereits die Subjektivität unvermeidlich mitgegeben, da der Inhalt dieses Erlebens von Mann zu Mann verschieden sei. Dem ist entgegenzuhalten[5]), daß es in jedem Werke tatsächliche, in seiner Natur gelegene Grundlagen für nachempfindendes Erleben gibt, die sich sehr wohl von subjektiven Interpretationen scheiden lassen, die mit dem Schaffensprozeß des Künstlers nichts zu tun haben. Natürlich sind die Grenzen fließend, in Einzelfällen wird Streit herrschen, aber diese Situation hat es seit dem Bestehen einer Philologie überall dort gegeben, wo interpretiert wird. Howalds Formulierung, die übrigens in einer tatsächlichen

1) Literaturwissenschaft als Geistesgeschichte. Diese Zeitschr. III, 1927, 399ff.

2) Den von Howald behandelten Problemen sucht jetzt auch Roman Ingarden, Das literarische Kunstwerk, Halle 1931, auf den Grund zu kommen.

3) Wahrheit und Dichtung in der römischen Liebeselegie. Wien. Stud. XLVIII, 1930, 61.

4) Ausgezeichnet führt in das Problem ein O. Walzel, Analytische und synthetische Literaturforschung in Das Wortkunstwerk, Leipz. 1926, 3ff.

5) Gegen die Sanktionierung der Subjektivität als notwendigen Bestandteiles neuer Literaturforschung wendet sich auch E. Kalinka, aO. 62f.

Gefahr ihren Urgrund hat, kann nicht beanspruchen, als allgemeine Ansicht geisteswissenschaftlicher Literaturforschung zu gelten. O. Walzel, der bei manchem der neuen Gedanken Pate gestanden hat, warnt den Impressionismus in der Kritik, der sich in manchem mit dem berührt, was Howald als Erlebnisgrundlage voraussetzt, vor der großen Gefahr einseitigster Subjektivität und weist ein 'Übermaß subjektiver Einmischung' zurück.[1]) Und H. Cysarz[2]) betont: 'Auch unsere gewissenhafteste «Ideation» darf darum nur so weit getrieben werden, daß die Stränge zur Erfahrung nicht zerreißen und die Formel nicht als leere Hülle durch den Raum fliegt (statt einen lebendigen Leib zu umkleiden).' Eben diese 'Stränge zur Erfahrung' gewährleisten aber den Halt auf dem Boden einer Forschung, die sich nicht in Subjektivismus verliert. Die Gefahr sieht natürlich auch Cysarz. Lehrreich für einen Grenzfall subjektiver Auffassung ist das Platonbild des Georgekreises und das, was Leisegang und Brecht[3]) dazu zu sagen haben.

Es ist ein schönes Zeugnis für Howalds unbedingtes Streben, sich über all diese schwierigen Problemkomplexe Klarheit zu verschaffen, daß er es nicht beim Theoretisieren bewenden läßt. Aus seinen eben kritisch beleuchteten Anschauungen heraus ist sein Buch über die griechische Tragödie[4]) entstanden, an dem sich besser als an einem Programm seine positiven Ziele zeigen lassen. Er lehnt es programmatisch ab, Beziehungen zwischen dem Kunstwerk und dem Leben seines Schöpfers nachzugehen oder die drei Tragiker als ethische Bildner ihres Volkes darzustellen. Ihm ist es einzig und allein um jene geheime Organisation des Kunstwerkes zu tun, auf dem seine Wirkung beruht, die er heraklitisch verborgene Harmonie nennt oder für die er französischer Theorie das Wort vom zweiten Leibe des Kunstwerkes entnimmt. Mit all dem hat Howald insoweit recht, als Quellenanalyse, Wort- und Sacherklärung die Arbeit des Philologen nicht erschöpfen, sondern ihn erst an die letzten Fragen heranbringen, deren Beantwortung freilich nur auf Grund all dieser analytischen Kleinarbeit versucht werden darf. Howald verschließt sich auch nicht der Einsicht, daß die Organisation eines Kunstwerkes stets eine Reihe irrationaler Elemente in sich trägt, die sich der Erfassung durch die wissenschaftliche ratio verschließen und er umschreibt das erreichbare Ziel gut mit der Erfassung der Grundlage, auf der, und des Materiales, in dem der Künstler jene Harmonie zu erreichen sucht. Der Weg freilich, auf dem er diesem Ziele zustrebt, beruht auf einem fundamentalen Irrtum. Howald spricht (S. 8) selbst das entscheidende Wort: 'Dieses Skelett, dieser «zweite Leib» ist die Seele des Kunstwerkes, aber trotzdem eine Abstraktion; er läßt sich eigentlich nicht trennen vom Fleisch, vom ersten sichtbaren Leib. Und trotzdem ist diese Trennung wissenschaftlich notwendig. Diese ganze Betrachtung der Tragödie beruht auf der Isolierung dieses zweiten Leibes; sie entgeht darum auch nicht der Eintönigkeit und dem Mangel an individuellem Reichtum.' In der Tat führt dieser Versuch, die innere Organisation griechischer Tragödien selbständig aus dem gestalteten Werk herauszulösen zu einem Schemen, das nirgendwo existiert. Eben darum befriedigt auch Howalds Ergebnis nicht. Er sieht das Wesen der von ihm gesuchten Harmonie in der Verteilung der Spannung über das Stück, in der harmonischen Steigerung der

1) Das Wortkunstwerk, S. 23f.

2) Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft, Kritik und System, Halle 1926, 44.

3) H. Leisegang, Die Platondeutung der Gegenwart, Karlsruhe 1929, 41ff. F. J. Brecht, Platon und der Georgekreis, Erbe der Alten, XVII, 1929. Die im beobachtenden Subjekt liegenden Bindungen behandelt auf Grund neuer Kategorien M. Heidegger, Sein und Zeit I. Halle 1927.

4) Die griechische Tragödie, München und Berlin 1930, VI u. 183 S.

Gefühle, die uns beim Sieg einer guten, beim Untergang einer schlechten Partei erfüllen. Alles andere, Charakterzeichnung, Weltanschauung, Quellenbehandlung wird nach ihm diesem herrschenden Prinzip untergeordnet, durch das der Dichter die Wirkung seines Werkes zu erreichen strebt. Da nun Howald diese Ansicht nicht erst aus der Analyse einer oder mehrerer Tragödien ableiten will, sondern sie als ästhetische Arbeitshypothese an den Anfang seines Buches stellt (S. 6), nimmt die Behandlung der einzelnen Stücke eine merkwürdige Zwischenstellung ein. Einerseits muß Howald ja doch analysieren; denn wo fände er sonst überhaupt den Boden für die Entwicklung seiner Grundanschauung? Dieser Teil seiner Arbeit liefert manches hübsche Ergebnis, wie ja von allem Grundsätzlichen abgesehen der Gedanke, die Spannungsverläufe der antiken Tragödien systematisch zu untersuchen, nur begrüßenswert ist. So wird für Aias und Antigone hübsch ausgeführt, wie in beiden Stücken die zentrale Figur das Drama auch dort beherrscht, wo sie längst abgetreten ist und wir nur an ihren Gegenspielern die Genugtuung ihrer Rechtfertigung erleben. Auch für die Sonderart der drei Tragiker kommt manches heraus, schön hebt sich des Sophokles technische Überlegenheit im Einschalten von Retardationen von der geradlinigen Führung von Spannung und Entspannung in den Dramen des Aischylos ab, während sich bei Euripides dem sonstigen Eigenleben der Teile in seinen Stücken entsprechend Einlagen mit eigenem Spannungsverlauf (etwa die Menoikeusepisode in den Phoinissen) ergeben. Andererseits zwingt aber Howald seine Arbeitshypothese einzelnen Werken auf, bei denen dies nur mit gewaltsamer Außerachtlassung ihres wahren Charakters möglich ist. Welch klägliches Fiasko alles dessen, was über Aischylos geschrieben wurde, müßte es bedeuten, wenn Howald recht hätte, der tiefere ethisch-religiöse Ideen für die Orestie ausschließt und ihr Wesen in dem Siege der schwachen Partei Elektra-Orestes über die starke Klytaimestra-Aigisthos erblickt! Aber wir werden auch ferner den Bekenntniston in den Eingangsliedern des Agamemnon hören, die für Howald nur ein weites und sorgfältiges Fundament der Erregung sind, und im Schluß der Eumeniden die Stellungnahme des Atheners Aischylos zu uralten sittlichen Problemen, nicht aber einfach den prunkhaften Abschluß der Handlung finden. Oder ist das Verständnis des Oidipus auf Kolonos gewonnen, wenn Sophokles die Tendenz zugeschrieben wird, 'einen Stoff zu schaffen, wo dieser Ärmste der Armen, dieser Schwächste der Schwachen über die Starken triumphiert?' Gewiß werden in den Mittelszenen Konflikte gezeigt, für die diese Formel paßt, aber der Ödipus, der zu ewiger Ruhe eingehen darf, triumphiert über niemanden anderen als sich selbst. Der große Dulder hat überwunden und darf ruhen, wie Sophokles selbst es sich wünscht, denn hier wenn irgendwo liegt der Schlüssel zum Verständnis im Leben des Dichters, 'der sich aus den Widerwärtigkeiten des Daseins hinaussehnt nach Ruhe und Frieden und einem seligen Ende' (Pohlenz).

Howald versucht (S. 10), seine Arbeit von der abzugrenzen, die u. a. Friedländer, Schadewaldt und Snell[1]) in den vergangenen Jahren für die Tragödie geleistet haben. Er bezieht seine Arbeit auf die innere Struktur des Dramas, während nach ihm die Untersuchungen der genannten Forscher das Gestaltete, das geformte Lebendige treffen. Und doch steckt in jeder der von Howald zitierten Arbeiten mehr an Ergebnissen auch für das Strukturelle, für jene von ihm gesuchte geheime Organisation des Werkes, als er selbst bei allem heißen Bemühen zu bieten vermochte. Denn

1) P. Friedländer, Die Antike I u. II. W. Schadewaldt, Monolog und Selbstgespräch, Weidmann 1926; Sophokles, Aias und Antigone, Neue Wege zur Antike VIII, Teubner 1929. B. Snell, Aischylos und das Handeln im Drama, Philol. Suppl. XX, 1928.

jene anderen gingen den richtigen und auch für alle Zukunft verbindlichen Weg, mag man sich zum Einzelergebnis stellen, wie man will: den Weg der Interpretation, der von Wort und Rhythmus, von Aktion und Szenenfügung erst aufsteigt zu den letzten Fragen nach geistigem Gehalt und innerer Struktur. Sagt es doch Howald selbst, daß die Struktur sich nur im gestalteten Lebendigen erfülle und der zweite Leib undenkbar sei ohne den ersten. Wie soll es da zu jenem einen Weg geben, der nicht über diesen führt? Von hier aus läßt sich vielleicht einiges über eine Art der Analyse aussagen, deren Wertung heute zumindest gefährdet erscheint. Die Untersuchung der dramatischen Technik ist durch all die neuen Überlegungen über das Wesen des Kunstwerkes und die Mittel zu seiner Erschließung unversehens zum Problem geworden. Was ist es denn eigentlich, was mit einem Buche wie dem über die dramatische Technik des Sophokles von Tycho v. Wilamowitz[1]) erfaßt wird? Hat der Dichter da wirklich eine techne im richtigen Wortverstande ausgeübt und in unserem Falle etwa die Momente logischer Wahrscheinlichkeit und der Bühnenwirksamkeit überlegend gegeneinander abgewogen, um sich für den größten dramatischen Nutzeffekt zu entscheiden? Auch dem so beliebten 'Blick in die Werkstatt des Dichters' scheinen solche Vorstellungen — bewußt oder unbewußt — zugrunde gelegen zu haben und oft erhält man den Eindruck, technische Analysen wollten ein rein konstruktives Gerippe zeigen, das erst sekundär von der lebendigen Dichtung umkleidet worden sei. Schadwaldt[2]) hat den Kern dieser Dinge getroffen, wenn er betont, daß die Analyse eines poetischen Kunstwerkes nie den tatsächlichen Verlauf der schaffenden Phantasie betreffen könne und es nur gelte, seine innere Logik zu erfassen. Auf dieser Basis behalten aber auch technische Analysen, wie sie seit langem gemacht wurden, ihren vollen Wert. Wir haben keinen verläßlicheren Weg, um zur inneren Struktur eines Werkes vorzudringen, als jene Interpretation, die zunächst von der klaren Erfassung seiner Eigentümlichkeit ausgeht, diese aber dann auch als Symptome inneren Lebens zu deuten versteht. Es ist dies der Weg, der sich heute einer Philologie weist, die weder ihre wahrhaft große Tradition vergißt, noch verheißungsvollen neuen Strömungen ferne bleiben will. Intuition braucht es dafür genug, freilich nicht jene, die mit den Tatsachen schaltet, wie es ihr beliebt. Unter diesem Gesichtspunkte behält auch die alte Suche nach den Widersprüchen eines Dramas ihr volles Recht. Man hat an die Dichtung lange den logischen Maßstab unbedingter Wirklichkeit angelegt und war überall dort, wo sich das Werk solcher Behandlung nicht fügen wollte, rasch mit Umstellungen, Athetesen oder Bearbeitungstheorien eingeschritten. Es ist das unbestreitbare Verdienst Tycho v. Wilamowitz' nachgewiesen zu haben, daß abgesehen von einzelnen Unstimmigkeiten, die wirklich Heilung mit den erwähnten Mitteln verlangen, die größere Zahl im Aufbau des Werkes begründet ist und die besondere Wirksamkeit einzelner Szenen ermöglicht. Auch hier wollen wir heute näher an das Kunstwerk heran. Von selbst schließt sich die Ansicht aus, derartige 'Widersprüche' wären vom Dichter in rechnungsmäßiger Überlegung der Wirkungsmöglichkeiten zugelassen. Uns zeigen eben solche Dinge die Inkongruenz poetischer Wirklichkeit und realer und ermöglichen uns durch ihre Erkenntnis, näher an die erstere heranzukommen.[3]) Wenn vor dem zweiten Chorliede des Agamemnon Klytaimestra den Empfang der Fackelpost berichtet, während nach

1) Die dramatische Technik des Sophokles. Philol. Unters. Heft XXII, Berl. 1917.

2) Monolog und Selbstgespräch 21, 3.

3) Den Versuch, über technische Eigenheiten zum inneren Gehalt der Dichtung vorzudringen, habe ich in einem im Hermes LXVI 190ff. erschienenen Aufsatz für die Orestie unternommen.

diesem Liede schon die Flotte eingelaufen ist und der Herold auftritt, so ist es ganz unstatthaft, die äußere Logik der Geschehnisse dadurch retten zu wollen, daß man durch das Lied einen beliebig großen Zeitraum überdeckt sein läßt: viel zu deutlich verklammern die Worte des Chores (475ff.) von der Fackelpost, die durch die Stadt eilt, sowie Klytaimestras Hinweis auf ihre Bestätigung diese Partie mit dem Eingange des Stückes. Der Zeitbegriff in der Tragödie des Aischylos ist ein anderer als in berichtender Historie.

Durch so viel theoretische Überlegung ist der Weg bereitet für eine richtige Würdigung der bedeutendsten Neuerscheinung über unseren Gegenstand, M. Pohlenz' Tragödienbuch.[1]) Eine zusammenfassende Darstellung solcher Art war ein Wunsch seit langem, aber angesichts der Schwierigkeit, allen neuen Forderungen gerecht zu werden, ohne doch im Prinzipiellen stecken zu bleiben, verstand man ihr Ausbleiben. Pohlenz ist allen Anforderungen, die man heute an ein Buch dieser Art zu stellen hat, in bewundernswerter Weise gerecht geworden. Gleich auf den ersten Seiten fallen Worte von programmatischer Bedeutung, wenn bei aller Anerkennung der reinen Freude am Mimetischen im tragischen Spiel doch mit Nachdruck auf den Logos als die Seele der Tragödie hingewiesen wird, jenen Logos, den der griechische Mensch als Sinn des Geschehens in sich selbst wie in seiner Umwelt suchte. So ist denn für Pohlenz — und dies ist die Grundhaltung des ganzen Buches — die griechische Tragödie nicht nur ein Stück dramatisierter Heldensage, ein Spiel, das Spannung wecken, Furcht und Mitleid erregen will, sondern ebensosehr die intensive weltanschauliche Auseinandersetzung ihrer Schöpfer mit den Fragen, die auf sie als Glieder der menschlichen Gesellschaft, als Bürger des athenischen Staates einstürmten. Das wird denen übel zu ihrem Konzept passen, die heute noch ein extremes l'art pour l'art kultivieren, aber ist dieser Standpunkt an sich verfehlt, degeneriert, so ist er es doppelt für ein Stück Poesie wie dieses, geworden in einer Zeit tiefstgehender geistiger Umwälzungen, geschaffen von Männern, die viel tiefer dem Ganzen ihrer Gemeinschaft verhaftet waren, als es modernem Empfinden entspricht. An der Tatsache, daß Aischylos ganz in der religiösen Stimmung der Perserjahre ruht, Sophokles diese modifiziert in einer Zeit weiterführt, wo ringsum das Alte in Stücke bricht, während Euripides ganz von den neuen Problemen erfüllt ist, hat man auch früher nicht vorbeigesehen. Noch nie aber wurde das Ineinandergehen von Tragödie und geistiger und politischer Zeitgeschichte mit derartiger Tiefe und Überzeugungskraft dargestellt wie bei Pohlenz. Man hat es in den letzten Jahren auch als veraltet bezeichnen wollen, den Dichter als Erzieher seines Volkes in einer Art Prophetenrolle zu verstehen. Daß ein Zeitgenosse der entwickelten Tragödie einen lustigen Dichterwettstreit schreiben konnte, in dem für ihn wie für sein Publikum diese Auffassung vom Berufe des tragischen Dichters selbstverständliche Voraussetzung war, verschlug ja nichts. Um so erfreulicher ist es, bei Pohlenz diese Bedeutung der großen Tragiker voll gewürdigt und einfühlend dargestellt zu sehen. Natürlich führt dieser Weg ganz unvermeidlich an Subjektives heran. Man kann vielleicht fragen, ob der Ausgang des Philoktet wirklich die sittliche Wahrheit lehren solle, daß frommes Streben nach Erkenntnis des göttlichen Willens eher ans Ziel führe als Weltklugheit, oder ob der Polyneikes der Phoenissen in seiner sympathischen Zeichnung tatsächlich ein Symbol für die zahlreichen politischen Verbannten jener Zeit sei, aber gerade die Seltenheit solcher Zweifel zeigt, mit welcher Sicherheit Pohlenz den schwierigen Weg zum Logos der Tragödie gegangen ist. Dabei

1) Die griechische Tragödie I, VIII u. 542 S. (Darstellung) u. II, IV u. 148 S. (Erläuterungen), Teubner 1930.

verzichtet er trotz schöner zusammenfassender Charakteristiken auf den beliebten Effekt, den Sinn des Tragischen für einen Dichter oder auch für alle in scharf pointierte Formeln zu pressen, die schon im Wesen ihrer Verallgemeinerung den Fehlschluß tragen. Solche Formulierungen sind meist Modesache und es ist lehrreich zu sehen, welche Wandlungen der Begriff des Tragischen bereits innerhalb der Antike durchgemacht hat, wie dies eben J. Geffcken[1]) in aufschlußreicher Weise zeigt. Was uns not tut, ist einfühlende Hingabe an das einzelne Werk, nicht aber das gewaltsame Durchsetzen geistvoller Formeln. So gibt denn Pohlenz auch im ersten darstellenden Bande Analysen der einzelnen Dramen, die auch den Nichtphilologen an das Werk heranführen, dem Sachkundigen aber eine Menge neuer Einblicke eröffnen. Ein zweiter Band mit Erläuterungen streut eine Fülle wertvollster Einzelbeobachtungen zu Kritik und Exegese aus und bietet alles Wesentliche an Literatur. Der vornehme Ton des wahrhaft edlen Buches, des schönsten, das seit E. Bethes Griechischer Dichtnng in dieser Art geschrieben wurde, macht seinen Genuß zu einem vollkommenen.

Im Anschlusse möchte ich ein Problem berühren, das heute zu den dringendsten der Tragödienforschung gehört, die Frage nach den Charakteren im tragischen Spiel der Alten. Eben hat es W. Nestle[2]) mit erfreulicher Eindeutigkeit gesagt, daß uns für die Charakterdarstellung im griechischen Drama noch die methodischen Grundlagen der Behandlung fehlen und daß bis jetzt meist subjektive Willkür geherrscht hat. Mir scheinen sich hier zwei Problemkomplexe gegeneinander abzugrenzen. Der eine geht von der Frage aus, ob wir in der griechischen Tragödie überhaupt von einheitlicher Charakteristik ohne Rücksicht auf die Scheidung in Charaktere und Typen sprechen können. Bekanntlich hat Tycho v. Wilamowitz im Zuge seiner Anschauungen von der Prävalenz der dramatischen Wirkung vor logischer Wahrscheinlichkeit Sophokles eine eigentliche Psychologie fast völlig abgesprochen und die Charakteristik von den Situationen der Handlung aus bestimmt sein lassen. Er hat die Zustimmung von manchen gefunden, die seine Auffassung noch übersteigerten, wie etwa für Howald weder Eteokles noch die Gestalten des Oidipus Tyrannos Charaktere sind und Charakteristik (S. 169) im allgemeinen nur für die Schlechtigkeit der Gegenspieler nachweisbar ist. Gegen eine Dogmatisierung derartiger Ansichten hat sich vor kurzem K. Huemer[3]) in einer unternehmungslustigen Schrift gewendet, die verschiedene Interpretationsprobleme aus dem Bereich der Tragödie mit wechselndem Glücke anpackt. In manchem grundsätzlichen Punkte hat er recht, befriedigt aber im positiven Teile nicht ganz, weil in der Überschau über eine Reihe sophokleischer Gestalten die Interpretation nicht gehörig in die Tiefe geführt wird. Viel eindringender packt das Problem W. Schadewaldt[4]) an, der erfreulicherweise dem hohen Verdienst Tycho v. Wilamowitz' voll gerecht wird. War sein Buch doch eine Befreiung von der die Kommentare beherrschenden Sucht, aus Versteilen umschichtige Charakterbilder zusammenzulesen, die so sicherlich weder dem Dichter vorgeschwebt hatten, noch von dem Publikum aufgenommen werden konnten. Aber andererseits hat Schadewaldt ganz recht, wenn er die Geltung von Tychos Ansicht auf das richtige Maß zurückführt und in guter Formulierung davor warnt, daß nun an Stelle einer extrem psychologistischen Deutung eine ebenso extrem artistische trete. Wir werden es nach Tychos Buch gewiß nicht

1) Der Begriff des Tragischen in der Antike. Vorträge der Bibl. Warburg, 1930, 89ff.

2) Struktur des Eingangs (s. u.), 91.

3) Das tragische Dreigestirn und seine modernen Beurteiler. Randbemerkungen zur griechischen Tragödie. Wien u. Leipz., C. Fromme, 1930, 100 S.

4) Sophokles, Aias und Antigone, Neue Wege zur Antike VIII, 1929, 63ff.

vergessen dürfen, daß wir Unstimmigkeiten, Umbiegungen in der Charakterzeichnung aus dem dramatischen Gefüge zu erklären haben, aber wir werden angesichts eines Neoptolemos oder eines Oidipus nicht mehr die Konzeption einheitlicher Gestalten für Sophokles leugnen und werden es angesichts eines Eteokles oder einer Medeia auch für keinen der beiden anderen Tragiker wagen. Der Weg aber, der zur Erfassung der vom Dichter wirklich gewollten Charakteristik führt, ist eine Interpretation, die nicht Addition des Einzelnen bleibt. Ihre Sonderaufgabe besteht darin, mit peinlicher Genauigkeit zu untersuchen, welche Äußerungen einer handelnden Person nur der Aktion dienen, welche hingegen charakterisieren sollen oder wie gegebenenfalls diese beiden Funktionen des gesprochenen Wortes miteinander verbunden sind. Wenn, um an einen vielverhandelten Fall anzuknüpfen, Admet (Alkest. 343ff.) auf die Freude der Musik verzichten will, so steht das im Zuge einer Reihe von Äußerungen, die seine ehrliche Trauer zeigen, keineswegs aber Admet als Musikfreund erweisen sollen. Und wenn der Diener (770f.) der Milde der toten Alkestis gedenkt, die oft den Zorn des Herrn hemmte, so wird hier das Bild der Toten auf das schönste aus den Worten des Dieners ergänzt, keinesfalls aber dürfen wir in ein Mosaik 'Admet' nun das Steinchen 'unbeherrschte Härte gegen die Dienerschaft' einfügen. Wenn hingegen Admet seinen Schmerz verschließt und Herakles in seinem Hause festhält, so soll diese Szene außer ihrer Bedeutung für die Handlung nun auch wirklich den gastfreundlichen Mann charakterisieren. Die Breite, mit der dieser Zug geschildert wird, das Echo, das er im Chore findet (596ff.), verbürgen uns die Sicherheit, hier von Charakteristik zu sprechen. Der andere Fall, daß Äußerungen für die Handlung irrelevant und nur für die Zeichnung handelnder Personen von Wichtigkeit sind, führt zur indirekten Charakteristik. Ihre systematische Untersuchung für die griechische Tragödie ist ein dringendes Erfordernis. Einen schönen Beitrag liefert W. Nestle[1]), der für die Helena des euripideischen Orestes indirekte Detailcharakteristik nachweist. Freilich läßt der antike Dramatiker den Charakter stärker von der Handlung bestimmt sein (vgl. Aristoteles Poet. 1450a) als der moderne[2]), aber Absichten und Mittel der Charakteristik sind auch bei ihm keineswegs zu unterschätzen.

Sind wir so weit gekommen, so stellt sich uns die zweite Frage: Sind die Gestalten der griechischen Tragödie Charaktere oder Typen? Sind Eteokles, Antigone, Alkestis individuelle Charaktere oder nur in typischen Zügen gesehen? Man hat in letzter Zeit mehrfach zur zweiten Anschauung geneigt, der für Euripides die schroffste Formulierung H. Drexler[3]) verliehen hat. 'Die Menschen des Euripides sind zwar nicht *χαρακτῆρες*, wohl aber *τύποι*.' Voraussetzung für die Klärung derartiger Fragen ist natürlich eine klare Scheidung zwischen den beiden Begriffen, wobei es für uns vor allem auf ihre Bedeutung im dramatischen Spiele ankommt. Huemer faßt (S. 18) das Wesen des Charakters als 'die ständige Art des Wollens und Handelns, der zufolge ein bestimmter Mensch in gewissen Lagen immer nach gewissen, seiner Natur eigentümlichen Beweggründen handelt'. Es ist klar, daß damit keine hinreichende Abgrenzung gegen den Typus gegeben ist. Von der Schwierigkeit einer solchen spricht die Lässigkeit moderner Ausdrucksweise, die ebensowohl typische Charaktere wie charak-

1) aO. 96; vgl. Pohlenz aO. I, 454.

2) Der schon von Hegel, Ästhetik III, 542 betonte Unterschied ist anzuerkennen, wird aber überschätzt. Ist nicht die Handlung der Medeia, die Euripides im Entscheidenden frei erfunden hat, vom Charakter der Heldin bestimmt? Ich teile durchaus Schadewaldts Ansicht, der es (Aias und Antigone 68,1) dahingestellt lassen will, wie weit die strenge Durchführung der Psychologie überhaupt im Drama verwirklicht ist.

3) Gnomon III, 452.

teristische Typen kennt. Und daß im griechischen χαρακτήρ keine deutliche Hinwendung zum Individuellen enthalten ist, hat A. Körte[1]) in seiner glänzenden Darstellung der Geschichte des Wortes gezeigt. Ganz bezeichnend ist auch die Unsicherheit der griechischen Sprache auf der Suche nach entsprechenden Ausdrücken, wofür Pohlenz (II 129) wertvolle Hinweise gibt. Unter diesen Verhältnissen geht man vielleicht am besten empirisch von den unbestreitbaren Typen aus, die uns die griechische Bühne in der Komödie zeigt. Ich meine, der Hinweis auf diese Bramarbasse, Geizhälse und Schlauköpfe, deren einige die Kunst Menanders freilich zu vollem individuellem Leben zu erwecken verstand, genügt vollkommen, um bei aller Würdigung der Verschiedenheit der Gattungen die generelle Bezeichnung der Tragödiengestalten als Typen auszuschließen. Mögen der Wächter der Antigone, der Phryger des Orest, vielleicht auch die Kilissa der Choephoren Typen sein, an Elektra oder Iphigeneia kommen wir mit dieser Bezeichnung nicht heran. Und nun ist auf der anderen Seite doch unbedingt zuzugeben, daß wir an mancher dieser Gestalten volles individuelles Leben vermissen, sie nur schwer als Charaktere im Sinne unseres modernen Dramas bezeichnen können. Antigone ist Braut, aber wie wenig erfahren wir von ihrer Stellung zu Haimon, den sie zurücklassen soll, wie wenig von Alkestis in nicht unähnlicher Lage. Gewiß, man hat den Unterschied zwischen antik und modern auch hier übertrieben, vor allem mit dem Begriff der Wandlung Unfug getrieben, und es wirkt sehr klärend, wenn O. Walzel betont, von einer Wandlung Frau Alvings oder Rebekka Wests könne in so weitgehendem Sinne ebensowenig die Rede sein wie von einem Werden des Oidipus, aber der Unterschied in der Individualisierung der Charaktere ist doch unverkennbar. Von vornherein befindet sich auf dem Holzwege, wer in diesen Verhältnissen für das griechische Drama ein Nochnicht, ein Unvermögen erblickt. Hier macht sich der Entwicklungsgedanke in jener durchaus primitiven Form geltend, die H. Leisegang[2]) soeben im Anschlusse an G. Mehlis und Th. Lessing beleuchtet hat. Wenn Fälle derart intensiver Charakterzeichnung wie in der Medeia selten sind, so liegt der Grund dafür zum Teil in der Präformation der Gestalten durch den Mythos, zum größeren Teil aber handelt es sich um Fragen der künstlerischen Stilisierung. Pohlenz hat das Problem richtig gesehen, wenn er für Antigone und Alkestis betont, die klare Herausstellung des Grundzuges ihres Wesens habe weitgehende Detailzeichnung ausgeschlossen. Wenn einzelne griechische Tragödien Seelenmalerei in höchster Vollendung und einer uns Modernen vertrauten Art kennen, betont Pohlenz ganz richtig (S. 338), daß darin nicht Vervollkommnung, sondern lediglich andere Artung liegt. Wenn Worringer einst in glücklicher Antithese die Kunstepochen nach ihrer Tendenz zur Abstraktion oder zur Einfühlung schied[3]), so fällt viel von der griechischen Tragödie unter die erste der beiden Gruppen. Hierin liegt denn auch der letzte Grund für manche Besonderheit in ihrer Charakterdarstellung beschlossen. Müssen wir uns aber terminologisch für die einzelnen Gestalten zwischen Charakter und Typus entscheiden, so möchte ich für viele von ihnen, wie einen Aias, Oidipus oder eine Antigone beide Begriffe ablehnen. Hingegen scheint mir H. Cysarz[4]) dort, wo er unter ausdrücklicher Berufung auf die Griechen den künstlerischen Kult des Wesentlichen als Leitstern der Klassik bezeichnet, einen treffenden Begriff zu bieten: 'Persön-

1) Hermes 64, 1929, 69ff. 2) Die Platondeutung der Gegenwart, 1930, 28.

3) Dazu jetzt W. Schadewaldt, das Problem des Klassischen und die Antike, Teubner 1931, 17, der sich enger an Rodewaldts Formulierung anschließt. Im übrigen steht das hier Gesagte durchaus im Einklang mit der in den Vorträgen der Naumburger Tagung deutlich gewordenen Grundanschauung vom Wesen des Klassischen.

4) Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft 84.

lichkeit statt nur interessanter Individualität, Norm statt Apartheit und Bizarrerie'. Aus diesem klassischen Persönlichkeitsbegriff heraus wird man zahlreichen unserer tragischen Gestalten am ehesten gerecht werden, die weder Typen sind noch Charaktere im vollen Sinne unseres modernen Charakterdramas.

Es wurde bereits früher gesagt, daß innerhalb der modernsten Bemühungen um die griechische Tragödie rein technische Untersuchungen nur geringen Raum einnehmen. Ganz ausgezeichnet sind solche durch eine Arbeit W. Nestles über die Struktur des Eingangs in der attischen Tragödie[1]) vertreten. Neben allen erfreulichen Bemühungen um die innere Form des Kunstwerkes hat es doch vollste Berechtigung, wenn Nestle (S. 100) von dem handwerksmäßigen Charakter redet, der jeder Gattung griechischer Kunst eigentümlich ist. So werden denn auch neben allem Streben nach dem Logos des Kunstwerkes Untersuchungen nie ihre Berechtigung verlieren, die bestimmte Formen in ihrem Einzelleben verfolgen. Überdies mindert die ganze Richtung, die unsere Forschung genommen hat, die Gefahr zu weitgehender Loslösung der Form vom Gehalt sehr herab. So wertet denn auch Nestle die verschiedenen Gestaltungen des Eingangs auch in der Bedeutung, die sie im besonderen Kunstwerk angenommen haben. Die Eigenart der drei Tragiker kommt schön heraus: bei Aischylos Nachwirken des archaischen Erzählungsstiles und mangelnde Verbindung der Teile neben dialogischer und handlungserfüllter Gestaltung des Eingangs, bei Sophokles fortschreitende Dialogisierung neben Erfüllung mit Pathos und Ethos, bei Euripides schließlich Verselbständigung der Einzelformen. Klar ist der Antagonismus zwischen Schauspielerpartie und Chorlied in den Eingangsszenen behandelt.

Es ist bezeichnend für die Anforderungen, denen sich der Interpret einer griechischen Tragödie heute gegenübersieht, daß die letzten Jahre so wenig an wissenschaftlich vollwertigen Kommentaren gebracht haben. Um so mehr ist der Versuch L. Webers[2]) zu begrüßen, der lange verkannten Alkestis gründliche Erläuterung zuteil werden zu lassen. Die althergebrachte Form der ausführlichen Einleitung und des Vers für Vers begleitenden Kommentares läßt da und dort den Wunsch nach eindringender Analyse der Szenenstruktur offen, wie sie für eine kleine Partie ganz ausgezeichnet J. Th. Kakridis[3]) gegeben hat. Auch eine Szenenfolge wie 747ff. fordert durch ihre Übereinstimmung mit Aristoph. Vesp. 1474ff. und Men. Epitr. 494ff. technische Überlegungen, die in diesem Falle das arg vernachlässigte Problem der gegenseitigen Beeinflussung von Komödie und Tragödie zu betreffen hätten. Methodisch ist eine Durcharbeitung von Webers Kommentar deshalb sehr lehrreich, weil sein Bestreben, aus dem Wort des Textes möglichst viel für Bühnenaktion und Sagenbeziehungen herauszuholen, die Grenzen solchen Bemühens klar hervortreten läßt.

Über allen großen Auseinandersetzungen ruht die Arbeit an altererbten Einzelproblemen nicht. Ja manche werden erst recht wieder lebendig, wie etwa die Echtheitsfrage des Prometheus, den W. Schmid[4]) in einer tiefgreifenden Untersuchung Aischylos absprechen will, während F. Focke[5]) fast gleichzeitig mit neuen Gesichtspunkten für seine Echtheit eintritt. Es ist hier nicht der Ort, um mit zwei Zeilen an ein so verwickeltes Problem zu rühren, aber mit Freude darf man feststellen, daß auch hier wieder der Nebengewinn, der für das Verständnis des Stückes, sowie tragischer Sprache und Komposition überhaupt, abfällt, ein ganz bedeutender ist.

---

1) Tübinger Beiträge X, Stuttgart, Kohlhammer 1930, X u. 133 S.

2) Euripides Alkestis erklärt von L. Weber. Teubner 1930, IV u. 168 S.

3) *Ὁ λυρικὸς μονόλογος τῆς Ἀλκήστιδος.* Athena 1929, 56ff.

4) Untersuchungen zum gefesselten Prometheus, Tübinger Beiträge IX, Stuttgart 1929, 116 S. 5) Hermes 65, 1930.

DIE PHILOSOPHIE IN DER HÖHEREN SCHULE

EIN NACHTRAG ZU DEM BERICHT ÜBER DIE LAGE

Von Ernst Vowinckel

Von der Zeitschrift 'Philosophie und Schule', die Rudolf Odebrecht umsichtig und mit feiner Duldung leitet, liegen nun zwei Bände vor. Sie geben ein Bild des Suchens und Ausprobens, ein Bild auch der verschiedenen Einflüsse, die im philosophischen Unterricht der höheren Schule Geltung zu gewinnen trachten. Von philosophischer Vertiefung und Ausbeutung des Unterrichts in den Einzelfächern Religion, Deutsch, Griechisch, Geschichte, Mathematik und den Naturwissenschaften hören wir Grundsätzliches und Beispielweises: es entspricht den bisherigen Äußerungen zu diesen noch so unsicheren Bemühungen, wenn für die sogenannten ethischen Fächer der Weg ins Weltanschauliche, für die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer die logische und erkenntnistheoretische Seite bevorzugt wird. Bei dem beschränkten Raum, der zur Verfügung steht, möchte ich meine kritischen Bemerkungen auf einige Aufsätze begrenzen, die methodische Vorschläge zu dem eigentlichen Unterricht in der Philosophie, also zu der Gestaltung der Arbeitsgemeinschaften machen.

Da sind zwei Aufsätze von Universitätslehrern, deren Stellungnahme charakteristisch ist und uns von der höheren Schule allerhand zu bedenken gibt: Reinhard Kynast bringt 'Prolegomena zum Schulunterricht in der Philosophie' und Gerhard Stammler spricht über 'das «Sehen» philosophischer Probleme'. — Kynast ist der entschlossenen Überzeugung, daß 'die philosophische Vertiefung der Einzelfächer vom Einzelfach aus durch den Fachlehrer eine bedenkliche Utopie' ist. So gewiß es 'die wesentliche Aufgabe der Philosophie ist, das logische Gefüge, das in den Einzelwissenschaften nach Gegenstand und Methode in versponnener Weise gegeben ist, herauszupräparieren', so zweifellos ist es eine 'technische Unmöglichkeit', diese Angelegenheit in die Schule zu tragen. Ebensowenig, meint Kynast, sei ein Lehrer in der Lage, 'Metaphysik' zu lehren, die ja an Universitäten überhaupt nicht vorgetragen würde. Auch bedeutende Texte vorzulegen, ist nicht zu raten: man müßte doch aus ihnen wieder die zu besprechenden Sonderthemen heraustrennen. Dagegen soll in den Arbeitsgemeinschaften nun der Arbeitsunterricht 'in einer sonst unerreichbaren Reinheit und Vollendung praktisch durchgeführt werden'. Man lasse nur philosophisch interessierte Primaner zu, bei denen nicht kindliche Neugier sondern Denklust den Antrieb zur Mitarbeit bildet. Dann mag es ein 'selbständiges Geschehen in der Seele des Schülers werden', zu dem 'schöpferisches Denken' die Voraussetzung ist. Der philosophische Unterricht braucht nichts zu 'geben', keinen Stoff wie jeder andere Unterricht. Eine 'allgemeine Urteilsgesetzlichkeit' vermittelt den 'Wahrheitsbegriff nach seiner formalen Seite': so ergibt sich ein Erkenntnisprozeß ohne Ende. 'Ein persönliches Bekenntnis, sei es des Lehrers oder des Schülers' wäre eine Ausartung 'der strengen kontinuierlichen Ausmittlung der Begriffe'. Die großen Philosophen dürfen nicht gelesen werden; auch sind 'problemgeschichtliche Entwicklungen' zu vermeiden.

Von diesen Betrachtungen, die im 4. Heft des 2. Bandes zu finden sind, entfernt sich Stammler (im 5./6. Heft) nicht allzu weit. Die philosophische Arbeitsgemein-

---

Der 'Bericht' war vor Jahresfrist geschrieben. Da sich sein Erscheinen (1930, Heft 6) verzögert hatte, gewährt die Schriftleitung mir hier freundlicherweise Gelegenheit zu Nachträgen und Ergänzungen. Der Verfasser.

schaft soll irgendwie den beiden Seiten der Philosophie selbst gerecht werden, ihr als 'Fachwissenschaft' (!) und zugleich ihr als 'lebenumspannender Arbeit'. Das 'Sehen' der Probleme ist für Stammler ein Können, eine Fertigkeit, die wie die Fertigkeit im Sprechen zu erreichen ist. Das Wesentliche für die philosophische Fragestellung ist, den einheitlichen Grundgedanken zu finden, der der Einzelheit den Sinn gibt; vom Bedingten ist zur Aufzeigung der Bedingung fortzuschreiten, vom Erlebnis über die äquivalente Bedingung zur höheren Bedingung. 'Zur Bewältigung des Hauptproblems müssen nämlich nur die drei grundlegenden philosophischen Erkenntnismittel benutzt werden: 1. die genaue Feststellung eines Etwas, 2. die Unterscheidung eines Etwas von einem Anderen, endlich 3. der Überblick über die Folgerungen eines Satzes.' Es muß auffallen, daß sich mit dieser formalen Zurüstung doch das zweite Ziel, 'die freie Bildung einer sicheren Weltanschauung' verbinden soll: zu diesem Zwecke sind Kenntnisse aus der Geschichte der Philosophie nicht minder gefährlich wie ein allzu schnelles Arbeiten mit philosophischen Fachausdrücken. Der Weg führt (so sagt der Verfasser S. 166) 'nicht von der Geschichte zur Systematik, sondern umgekehrt von der Systematik zur Geschichte! Die Gegenwart ist uns in ihrer Systematik bekannt, wenn auch zunächst problematisch und unklar. Die geschichtlich verlaufenden Systeme dagegen sind uns zunächst sowohl in ihrer Systematik wie auch in ihrem Grundzug der historischen Stellung unbekannt; beides müssen wir erst bei ihnen lernen, und wie oft lernt man nur Interpretation und nicht das historische System selbst!'

Mir ist nicht zweifelhaft, daß die höhere Schule diese Vorschläge für ihren philosophischen Unterricht ablehnen muß: ich kann das Gefühl nicht unterdrücken, daß wir so in eine Propädeutik der Propädeutik zurückgeschoben werden sollen, die mit der Würde und Eigengesetzlichkeit der Philosophie, deren Namen uns teuer ist, nichts mehr zu tun hat. Solche Arbeitsunterrichtsgespräche, wie sie Kynast als formale Technik und Stammler ebenso und auch noch mit 'weltanschaulichem' Ziel vorschweben, werden oft genug im Unterricht aller möglichen Fächer geführt. Wenn der Lehrer sie leitet, wird er um die 'philosophischen Erkenntnismittel', d. h. um Beobachtung des Gesetzes der Identität, des ausgeschlossenen Dritten und des einfachen Schlußverfahrens sehr oft bemüht sein, ohne die Tätigkeit seiner Klasse für eine 'philosophische' zu erklären. Er wird auch dort, wo er auf der Mittelstufe Weltanschauungsgelüste und schnelle Erkenntnisleidenschaften irgendwie befriedigen muß, diese schwierige, aber notwendige Vertiefung nicht philosophisch nennen. Schlemmer hat in Band 1, Heft 3/4 unserer Zeitschrift, in dem Aufsatz 'Jugendliches Seelenleben und Philosophie-Unterricht' solche Darbietungen und Besprechungen mit Recht für die Pubertätszeit verlangt: aber auch er will nur von dem Drang zur philosophischen Fragestellung, nicht von 'philosophischer' Arbeit hier gesprochen wissen; die gehöre ins Alter der Adoleszenz, und da müsse Philosophie, wenn es nicht anders geht, als Theorie der Theorien aufgezwungen werden. Wie dem nun auch sei, wir müssen in die philosophischen Arbeitsgemeinschaften den vollen Strom der Philosophie hineinleiten können und dürfen — oder wir müssen sie schließen.

Von der Systematik zur Geschichte: so will Stammler. Ich möchte erwidern, daß die Geschichte der Philosophie ihre Systematik ist, daß die Gesetzlichkeit ihres Ablaufs eben die einzig mögliche Auseinandersetzung zwischen Menschengeist und Menschenwelt bedeutet, daß der Logos der Dinge nur in dem Logos der erkennenden Geschichte des Menschen sichtbar geworden ist, daß der Ablauf und Wandel der Philosophen die Menschwerdung der Welt in geistiger Formung spiegelt. Aber es mag sein, daß die 'Fachwissenschaft' Philosophie — eine contradictio in adiecto: bisher begnügte man

sich mit der 'brauchbaren' Unterscheidung zwischen 'strenger' und weltanschaulicher d. h. dilettantischer Philosophie — solche 'Synthesen' verpönt: daher will ich beim Didaktischen bleiben. Soviel ich unseren Primanern auch zutraue, aus dem 'Nichts' heraus zu einer philosophischen Systematik zu gelangen, das traue ich ihnen nicht zu — und auch keinem ihrer Lehrer. Wo man auch den Hebel des Streitgespräches ansetzen mag, immer wird das Gestein, das er bewegen soll, eine lange Formationszeit hinter sich haben. Man mag das den aufgelösten Schichten der Oberfläche, also der Gegenwart, nicht ohne weiteres ansehen: aber warum soll man dann auch sie, deren Erforschung von der Kenntnis ihres früheren Zustands abhängt, als Objekt darbieten — statt der klar geschichteten Bildungen, die man im Steinbruch findet? Die Gefahr ist gewiß nicht groß, daß man die Schüler auf ein System der Vergangenheit festlegt, wenn man nicht tendenziös und autoritativ etwa den deutschen Idealismus 'lehrt'. Es gibt kein besseres Mittel, die Primaner ans Denken und Philosophieren zu bringen, als die Lektüre der großen Philosophen des Altertums und der Neuzeit. Persönlichkeit und Werk sind bei ihnen in ihrer Einheit offenbar; die großen Züge ihrer Hauptgedanken ragen aus der Geschichte wie die Grate und Spitzen der Gebirge hervor; man weiß auch, wohin sie gehören und welche Stellung sie in der Geschichte des Geistes einnehmen. Sollten solche letzten Einheiten der Betrachtung, die tatsächlich weil zum Größten zum Einfachsten gehören, wirklich für den philosophischen Unterricht verboten sein? Und sollten die jugendlichen Geister wirklich ihren Witz an den Musterbildern des Gedankens üben: sie werden schon Bescheidenheit lernen und jenen schadet es nichts. Abzulehnen sind kritische Untersuchungen, die in die Entstehung von Systemen oder in ihre Deutungsschwierigkeiten vordringen: wir wollen die Philosophie, die ihre sichtbare Geschichte ist — an ihr und mit ihr wollen wir in die verwickelten Probleme unserer Gegenwart eindringen. Ohne ihre Hilfe kommen wir lediglich zu einer leeren Apparatur von Begriffen; auch bei ihnen würden wir uns noch Täuschungen hingeben, wenn wir sie für einen neuen Anfang hielten: sollten wir sie künstlich ihres Ursprungs entkleiden, um uns für ihre Erfinder halten zu können?

Von der Zeitschrift 'Der Philosophische Unterricht', die als Zeitschrift der Gesellschaft für philosophischen Unterricht in Verbindung mit der Kant-Gesellschaft von Arthur Liebert und Kurt Krippendorf herausgegeben wird, liegen zwei Hefte des 1. Bandes vor. — Liebert selbst eröffnet mit einem großzügigen Aufsatz 'Die «Bestimmung» des philosophischen Unterrichtes': er steht den Problemen hier freier gegenüber als in seiner Schrift 'Die Philosophie in der Schule'. Es lohnt sich, den programmatischen Gedankengehalt des Aufsatzes kurz wiederzugeben. — Die Übermittlung stofflicher Erkenntnisse in der Schule wird erst durch Philosophie zu bildnerischer, bildender und gebildeter Tätigkeit. Philosophische Vertiefung bringt Vergeistigung auch der Form allen Unterrichts. So wird der Lehrer seine Ausbildung als Mensch nie für vollendet halten: der Statik des traditionellen Lehrers soll sich die Dynamik des nicht allzu Fertigen gesellen. Das Ethos auch des Berufs wird nicht ohne die das Fach überschreitende Synthese zu denken sein. In der erwachten Anteilnahme an der Philosophie lockert sich die Geisteshaltung des Lehrers; ihm, dem die Philosophie Pflicht wird, erweitert sich die Arbeit des Berufs zur Funktion des Lebens. So wird die Bestimmung des philosophischen Unterrichts zur Bestimmung des Unterrichts überhaupt. — Die Jugend will Philosophie in ihrem sittlichen Verlangen nach Gebildetheit: der philosophische Unterricht gibt die intellektuelle Förderung, die der dilettantischen Befriedigung des Bedürfnisses nach Weltanschauung hemmend entgegentritt. Man soll sie den Systemen, den Ismen, nicht ferne halten — trotz der Gefahren der

Schnellfertigkeit und der voreiligen Bindung; die Verwendung der philosophischen Kunstausdrücke verlockt allerdings zur eingebildeten Sicherheit: Wort- und Gedankengefechte werden sie vertreiben. Gerade die 'Urgefilde', die 'Urformen und Urgesetze, die Urprobleme und Urgestalten alles Seins' sind dem Jugendlichen konform: hier ist autonomer Erlebnisgehalt, den die entbindende Tätigkeit des Lehrers zum 'Verstehen' bringt. So vollzieht sich das Ethos der Bildung. — Für das Ganze der Schule hat der philosophische Unterricht die Aufgabe, sie aus der unhumanistischen Zerklüftung der Fächer zu einer sozial-ethischen Gemeinschaft zu machen. — Der Verfasser ringt in diesem Zusammenhang mit dem m. E. unlösbaren Problem des Verhältnisses der Philosophie als Teiles des höheren Unterrichts zur Tradition der Kirchen. Er kommt der Tradition weit entgegen: Philosophie führt zur Einsicht in Notwendigkeit und Heiligkeit der Tradition; Atheismus kommt aus Mangel an Philosophie, die Anerkennung eines Wertsystems schafft. 'Wo die Absicht nach einer solchen religiösen Vertiefung und Vergeistigung besteht, z. B. in der Richtung auf eine bestimmte Konfession, da scheue man sich nicht, der philosophischen Unterweisung das entsprechende philosophische System als Weltanschauung und ideelle Wegleitung zugrunde zu legen' (S. 29). Dieser bis zur konfessionellen Trennung des philosophischen Unterrichts gehenden Kompromißstimmung gegenüber bedeutet es dann doch eigentlich nicht viel, wenn eine bestimmte Weltanschauung als unvermeidlich den philosophischen Unterricht durchdringend zugestanden wird. Die hier auftretenden Besorgnisse werden sehr ernst genommen: aber 'Weltanschauung' stecke ja auch in jedem Unterrichtsfach — und schließlich gibt es eine Erprobung an der Jugend. — Der Schluß erhebt sich zu einem warmen Appell an die Schule, die nicht auf die 'Leistungsmöglichkeit und Mitgift' verzichten solle, die sich im philosophischen Unterricht, der Brüdergemeinschaften und eine geistige Heimat schafft, ihr anbieten.

Es ist überaus charakteristisch, daß aus dem katholischen Lager in diesem ersten Heft der Zeitschrift eine Stimme ertönt, die in liberaler und geistreicher Tonart von dem philosophischen Unterricht auf den höheren Schulen angesichts der Wirklichkeit redet. Siegfried Behn beschreibt die Jugend des rechten Flügels, die 'herzlich gleichgültig gegen alle Klassiker philosophischen und poietischen Gepräges' sei: 'Der Durchschnittsknabe, zum Philister prädestiniert, scheut vor der Philosophie, wie vor allem, was dämonisch anhaucht und unbedingte Entscheidung irgendwann fordern könnte.' Er beschreibt den linken Flügel, den das Leben fasziniere und nicht die Idee: 'Auch diese Jugend huldigt einem leidenschaftlichen und (Verzeihung) gedankenlosen Irrationalismus.' Die konfessionelle Trennung läßt der Verfasser durchblicken, schließt aber recht optimistisch. 'Fürchten wir doch deswegen nicht, am lichten Tage Gespenster sehend, für die Volksgemeinschaft; denn was alle deutschen Philosophen eint, ist doch das aufrichtige und leidenschaftliche Suchen nach Wahrheit, ist der Mut zur Wahrheit, den Hegel und Kierkegaard nicht minder gefordert haben als Aristoteles und Thomas von Aquino.'

Im zweiten Heft der Zeitschrift sind die in der 'Tagung zur Förderung des philosophischen Unterrichts' gehaltenen Vorträge der Vertreter der einzelnen Fächer abgedruckt. Aus ihnen hat sich mir zunächst einmal die Überzeugung wieder mit fast unheimlicher Kraft aufgedrängt, der Egon Kirchner in der 'Methodik der philosophischen Propädeutik' (S. 33) Ausdruck gibt: 'Der Weg des Unterrichts ist ein anderer als die Methode der Wissenschaft. Diese kommt von oben, von den Systembegriffen, jener geht nach oben. Das ist im jugendlichen Denken begründet, das vom Einzelnen ausgeht und zu den übergreifenden Zusammenhängen vordringt.' In überlegener Be-

herrschung der Materie zeichnet Hübner in dem Stück 'Der Unterricht in den neueren Sprachen und die Philosophie' die didaktische Methode, die ihm unmittelbar aus der Methodologie der Forschung erwächst. Zweifellos tut sich hier ein Weg auf, von der gesetzlichen Bestimmtheit des 'Fachs' in seinen Sinn vorzudringen, also seine Stellung im Ganzen der Kulturphilosophie klarzulegen: aber die Problematik aller der Begriffe, die zusammen erst einen Einblick in das, was Kulturphilosophie ist oder auch nur, was Philosophie der Geisteswissenschaften bedeutet, vermitteln ist zu groß und die zu gewinnende Überschau zu schwierig, als daß so Ziele sichtbar werden könnten: man müßte schon im letzten Schuljahr die Hälfte der Stunden, die den neueren Sprachen gewidmet sind, auf die Aufhellung dieser Hintergründe verwenden! Und — man muß das aussprechen — ich habe noch niemals einen jungen Neuphilologen gefunden, der imstande gewesen wäre, über die Methodologie der Studien, mit denen er sich Jahre hindurch beschäftigt hat, Auskunft zu geben.

Die Mathematiker und die Naturwissenschaftler könnten die Wege von den Formen der Darbietung zu den philosophischen Begründungen leichter finden: davon überzeugt zwar nicht die Praxis des Unterrichts, aber doch der Aufsatz von Erich Mosch, obwohl auch er lieber an philosophische Lektüre anknüpfen möchte, als etwa in die Gefahr zu geraten, das mathematische Pensum zu vermehren (S. 120). So drängt der Mathematiker in gleicher Weise wie der Religionslehrer zur Arbeitsgemeinschaft (S. 73): man kann dabei den Wunsch nicht unterdrücken, daß dann auch jeder, möge er von dieser oder jener Wissenschaft kommen, das Ganze der Philosophie bieten möchte, statt nur durch seine Öffnung die Schüler hineinschauen zu lassen.

Damit sind wir nun wieder bei dem Punkt, von dem die ganze Bewegung des philosophischen Unterrichts ausgegangen ist: bei der Frage der Konzentration. In allen Darbietungen dieser Tagung wie auch in den praktischen Versuchen arbeitet das heiße Verlangen, auf dem Wege über die Philosophie aus dem Elend der fächermäßigen Zerstückelung des Unterrichts herauszukommen. Und eben dies will noch gar nicht gelingen: in der täglichen Ausübung des Unterrichtsgeschäfts gewiß nicht, aber auch nicht einmal in der noch rein theoretischen Forderung. Da sucht jeder in seinem Fach das 'Philosophische', das ihm am Herzen liegt — und das ist ja zumeist das Große, Wesentliche, Pathetische, das er neben der Vermittlung des fachlichen Stoffbestands so gern seinen Schülern nahebringen möchte. Wird so das Bildungsgut nicht noch einmal, in seiner Ideenhaftigkeit, aufgeteilt, statt daß es in seiner philosophischen Heimat ankommt?

So ist die Lage des philosophischen Unterrichts immer noch kritisch genug: vielleicht ist die Krisis noch schärfer geworden, wo jetzt weniger die großen programmatischen Gegensätze im Vordergrund sichtbar sind als letzte methodische Grundfragen. Allen Bemühungen, von denen wir gesprochen haben, mögen sie hier oder dort zum Ausdruck kommen, gebührt der Dank der Lehrer, die mitten im fragmentarischen Betrieb des Unterrichts um die Einheit des Geistes strebend bemüht sind. Das aber möchte ich nun doch noch einmal aussprechen: der königliche Weg scheint mir trotz allem der der philosophischen Lektüre zu bleiben, auf den uns die Richtlinien gewiesen haben.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

ZUR GEGENWÄRTIGEN LAGE DER PROTESTANTISCHEN THEOLOGIE

Von Martin Redeker

Die protestantische Theologie hat in den letzten zehn Jahren durch die sogenannte dialektische Theologie eine grundlegende Wandlung erfahren. Das ist allmählich weit über die theologischen Fachkreise hinaus bekannt geworden. Diese weite Wirkung über die Fachgrenzen hinaus, z. B. auf die Philosophie und Pädagogik, und die Beachtung im römischen Lager sind Zeichen für die Tiefe dieser Wandlung. Aber es scheint jetzt schon wieder die Zeit für eine neue theologische Bewegung erfüllt zu sein. Die dialektische Theologie selbst ist wieder in eine schwere Krise hineingeraten, weil unsere Zeit dem Protestantismus eine neue Aufgabe stellt.

Keine Kritik kann das große Verdienst der dialektischen Theologie verkleinern. Sie hat den Protestantismus, besonders seine Theologie mit durchschlagender Wucht und radikalem Ernst an etwas eigentlich Selbstverständliches, an die Größe und Schwere seines eigentlichen Themas wieder erinnert. 'Man kann das ganze Elend unserer Kirche dahin zusammenfassen, daß es ihr an Ehrfurcht vor ihrem eigenen Thema, an Ehrfurcht vor Gott fehle' (Thurneysen). Gott ist niemals das Objekt unserer Erfahrung oder Erkenntnis, über das wir verfügen könnten. Er ist nicht gegeben, nicht im inspirierten Bibelwort oder den Heilstatsachen der Orthodoxie, nicht im seelischen Erlebnis des Pietismus oder der Romantik, nicht faßbar durch rationalistische Spekulation und nicht zu verstehen als der absolute Geist, der im endlichen Geist zu sich selber kommt. Gott ist nicht da, sondern er ist stets im Kommen. Dadurch beweist er seine Souveränität. Am deutlichsten aber zeigt er seine prinzipielle Überlegenheit dadurch, daß er sich in Christus offenbart. Diese Offenbarung ist eine freie, stets neue Tat Gottes und nicht eine vorliegende, verfügbare Tatsache. So zeigt sich in der Offenbarung gerade die Transzendenz Gottes. Ursprünglich wird also in der dialektischen Theologie durch die Betonung der Transzendenz Gottes nicht eine Verbindung Gottes mit den Menschen prinzipiell geleugnet, sondern es soll nur die Reinheit der Offenbarung als einer Bewegung von Gott her gesichert werden. So wurde die dialektische Theologie für viele eine Befreiung vom Bann der Verweltlichung, die alle Lebensgebiete, auch den Protestantismus und seine Theologie, ergriffen hatte.

Aber diese eigentliche Botschaft erfuhr durch die Dialektik eine Wandlung. Wir müssen zweierlei Dialektik, eine theologische und eine philosophisch-metaphysische, unterscheiden. Die erstere entspricht dem Wesen der Offenbarung, die stets ein Akt Gottes ist und nicht eine Gegebenheit. Infolgedessen sind die theologischen Aussagen von Gott und seinem Wort stets menschliche Rede, die immer wieder in Frage gestellt werden müssen, weil Gott und das Wort, durch das er sich kundtut, niemals menschlicher Besitz, sondern stets im Kommen sind. Dieses ständige In-Frage-gestellt-Werden ist die gesunde Dialektik, die jeder wesensechten Theologie eigen ist. Aber in der sogenannten dialektischen Theologie wird diese theologische Dialektik in eine philosophisch-metaphysische verwandelt. Finitum non capax infiniti. An die Stelle des frommen Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, von Offenbarung und Hören des Wortes Gottes tritt der metaphysische Dualismus von Ewigkeit und Zeit, Unendlichkeit und Endlichkeit. Durch das spekulative Spiel dieser Gegensätze bekommt der Gottesgedanke eine an die Mystik erinnernde Leere. Was es für uns konkret bedeutet, daß Gott zum Menschen redet, welches das Wort für die Stunde ist, bleibt gänzlich dunkel. Das abstrakte

Schema dominiert. Das konkrete Gericht Gottes über den Menschen in seinem Hier und Jetzt wird zu einer allgemeinen Krise von Ewigkeit und Zeit. Die Konsequenz, die sich für die Lebensführung daraus ergeben kann und tatsächlich gezogen wird, ist die letzte Steigerung der Verweltlichung aller Lebensgebiete. Denn gilt dieser metaphysische Dualismus, dann ist die Welt aus ihrer Verpflichtung Gott gegenüber entlassen und kann jetzt ihrer Eigengesetzlichkeit verfallen. Theologischer Ernst und eine völlig verweltlichte, von religiösen Bindungen freie Lebensführung ließen sich also vereinigen. Die dialektische Theologie hat diese schwere Krise selbst erkannt. Barth suchte eine Zeitlang einen verzweifelten und aussichtslosen Anschluß an die Objektivität der orthodoxen Dogmatik zu gewinnen. So kam er z. B. zu einer ganz unmöglichen Lehre von der Jungfrauengeburt. Gogarten, Bultmann u. a. haben dagegen das Problem der konkreten menschlichen Existenz und ihres Verhältnisses zur Offenbarung gestellt. Eine Lösung ist allerdings nicht von einer neuen philosophischen Ontologie (Heidegger-Bultmann) zu erwarten, sondern von einer intensiven religiösen Auseinandersetzung mit dem modernen Denken und Leben. Das Wort Gottes geht nicht abseits von der konkreten Wirklichkeit der Welt, ihrer Geistigkeit oder Ungeistigkeit, ihrer seelischen oder wirtschaftlichen Not. Sondern an diesen konkreten Dingen bezeugt sich das Wort Gottes. Das ist dem Protestantismus stets wesentlich gewesen. Die Theologie muß darum in der Tiefe des modernen Lebens die Gottesfrage hören. Sie muß in der Ausdeutung der Zeit und der Stellungnahme in ihr diese Frage brennend und den Hinweis auf Gott überzeugend machen und sich das Wort Gottes als konkretes und aktuelles sagen lassen. Der Monolog der Dialektik, ihr Abrücken von der Welt, z. B. ihr Kampf gegen den Idealismus ist noch zu sehr verkrampfter Protest und nicht die Gelöstheit und Freiheit der Reformatoren. Das Signal der dialektischen Theologie zur Sammlung darf nicht wie Chamade, sondern muß wie Fanfare klingen. Die protestantische Kirche darf nicht zur Sekte werden. In dieser Situation treten neben der dialektischen Theologie andere Stimmen hervor.

Mit großer Energie ist Georg Wobbermin um die Weiterführung der theologischen Arbeit über die dialektische Theologie hinaus bemüht. Die Theologie soll nicht in einer krampfhaften Weltfremdheit beharren, weil diese Stellung nur eine Verweltlichung mit umgekehrtem Vorzeichen ist. Der Schwerpunkt des Interesses ruht so sicher in der Überwelt, daß daraus in lutherischer Freiheit nicht nur ein Protest gegen die Welt, sondern zugleich die stärkste Aktivität in der Welt erwächst. Daher erörtert Wobbermin die Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie im Zusammenhange der modernen Wissenschaftsproblematik, er führt ein Gespräch mit der modernen Ethik und Psychologie über ihre weltanschaulichen Voraussetzungen. Zentral ist für ihn, daß Offenbarung und *Glaubens*erfahrung, die als *Glaubens*gehorsam und *Glaubens*entscheidung von jeder anderen Erfahrung, von jedem Verfügenwollen und Vorhandensein unterschieden ist, zusammengehören. Dadurch soll für immer das abstrakte Schema der Dialektik von Ewigkeit und Zeit verlassen und festgestellt werden, daß die Offenbarung als eine Bewegung von Gott her dieses ihr Wesen gerade dadurch beweist, daß sie den Glaubenden anspricht und ihm seine konkrete Situation von Gott her deutet.

Für Martin Dibelius ist gleichfalls die Lebensfrage des Protestantismus sein Verhältnis zur Kultur, zur Welt. Wird der Protestantismus eine Sekte apokalyptischer oder mysterienhafter Art, oder ist die Loslösung von Christentum und Kultur nur die Vorbedingung für ein neues positives Verhältnis zur Kultur, befähigt die Selbstbesinnung des Christentums auf seine Überweltlichkeit es nicht dazu, der Mittelpunkt einer beseelteren Kultur zu werden?

Nach Dibelius hat jede echte Religion, ganz besonders das Christentum, ursprünglich *kein* Weltverhältnis, sondern sie ist auf das Überweltliche gerichtet. Das größte Beispiel ist dafür Jesus. Aber zugleich zeigt gerade die Geschichte des Christentums, daß eine auf das Ende und das Ganz-andere gerichtete Religion notwendig eine Beziehung zur Welt bekommt, wenn Tausende durch diese Bewegung erfaßt werden, wenn die Religion Weltreligion wird. Je stärker die Erfahrung der Offenbarung ist, desto zwingender wirkt sie gemeinschafts- und kirchenbildend. Dadurch gewinnen aber die durch die Überwelt verdrängten Werte wenigstens wieder bedingte Geltung, die Werte der Ordnung und des Rechts, der Tradition, der Sorge für den Nachwuchs, die Stellung zur Kultur. Allerdings enthält die Botschaft Jesu gar keine sittlichen Anweisungen. Jesus hat kein Interesse an dem Umbau der Welt, er will den Menschen verwandeln. Trotzdem enthält diese überweltliche Haltung eine Fülle von ethischen Motiven, die sich innerhalb der menschlichen Kultur auswirken müssen. Infolgedessen nimmt die christliche Religion auch Teil an den Wandlungen der Kultur, den Bewegungen des Lebensgefühls und den damit zusammenhängenden wirtschaftlichen und sozialen Entwicklungen. Wenn die christliche Religion ihren wesentlichen überweltlichen Gehalt wahren will, gilt es unter Umständen die Bindungen an die alte vergehende Kultur zu lösen und ein neues Verhältnis zur kommenden Kultur einzugehen. In dieser Lage befindet sich nach Dibelius gegenwärtig das Christentum. Es hat gar keinen Zweck, die alte Position mit modernen Mitteln zu verteidigen, etwa in Fragen der Ethik. Denn diese Position umfaßt dann gar nicht den wesentlichen Gehalt des Christentums, sondern das herkömmliche Verhältnis zur Kultur. Ebensowenig ist das Überweltliche der christlichen Religion durch eine reine Diastase von der Kultur zu erfassen. Das Überzeitliche erschließt sich nur am Zeitlichen als das Beunruhigende, Richtende und Richtungweisende. Es ist daher die Lebensfrage unserer Zeit, ob dieses Ewige die belebende Mitte für die neue Zeit werden wird ... Es handelt sich nicht darum, daß das Christentum eine Sekte neben anderen, eine Weltanschauung neben anderen wird, sondern daß der ewige Gehalt die innere Geschichte unserer Kultur zu lenken vermag. Das wesentliche Problem unserer Zeit, an dem sich diese Kraft des Christentums zu bewähren hat, ist die Schicksalserfahrung unseres Geschlechts. Unsere Generation erfährt ganz anders als unsere Väter, wie wir alle, auch der Dollarkönig und der Einsiedler, in große, zwingende Zusammenhänge verstrickt sind. Das Christentum ist in der Lage, dieses Problem als eine Lebensfrage und nicht ein theoretisches Problem zu lösen, weil es durch seine Überweltlichkeit, die stets eine innerweltliche Aktivität als Bekenntnis von einer anderen Welt auslöst, diesem Schicksal einen Sinn abgewinnt. Das höchste Symbol für das Ja *und* Nein zur Welt ist das Kreuz Christi.

Ungefähr denselben Gedanken, den Dibelius an der Geschichte des Christentums überhaupt veranschaulicht, zeigt Erich Seeberg an der Geschichte des Protestantismus. Gott offenbart sich in seiner unheimlichen Jenseitigkeit nicht an sich, sondern immer in, mit und unter den Dingen dieser Welt, unserer Kultur und unseres Berufslebens.

In den Kreis dieser Stimmen fügen wir R. Ottos Buch 'Sünde und Urschuld' nur mit Vorbehalt ein. Es handelt sich auch bei ihm um die Inkarnation des 'Ganz-anderen'. Jedoch ist an die Stelle des radikalen Unterschiedes von Gott und Mensch das problematische und oft unklare Gegeneinander und Miteinander von Irrational und Rational getreten. Im irrationalen mystischen intuitus gibt es einen Weg zum Ganz-anderen. Dieses mystische Schema wird aber gerade in der genannten Schrift durch Motive des christlichen Gottesgedankens durchbrochen. Das Verhältnis von Gott und Mensch ist die Beziehung eines *Willens* auf den anderen. Deshalb ist auch sinnvoll von Sünde, Schuld, Gnade die Rede, wobei zugleich jede moralistische Verfälschung des Sünden-

gedankens verhindert wird. Das Fruchtbare an Ottos Gedankengängen ist auch hier, daß er mit modernen, meist psychologischen Denkmitteln anschaulich und seelsorgerlich die religiösen Perspektiven des Lebens dem heutigen Menschen nahebringt. Dabei sagt er aus seiner sachlichen Einstellung heraus immer mehr, als seine systematischen Voraussetzungen erlauben. So haben wir schon bei Otto eine anschauliche Darstellung von der Inkarnation des Ganz-anderen; nur fürchtet man stets, daß sein philosophisch-mystisches Schema, den Widerspruch von Gott und Mensch zu sehr verdeckt.

Aufs Ganze gesehen darf man die theologische Situation vielleicht so beurteilen: Die Periode der Konzentration, der Loslösung von einer verfallenden Kultur geht ihrem Ende zu. Es wird immer deutlicher die Aufgabe und die Verantwortung für unsere Zeit gesehen. Eine bloße Diastase macht den Protestantismus zur Sekte. Das Ewige wird an der Welt, zugleich verborgen und offenbar, als Gericht über die Kultur und als neue Richtungsanweisung erfahren. Das gibt dem Protestantismus seine alte Gelöstheit, Freiheit, Freude und Aktivität.

1. *G. Wobbermin, Richtlinien evangelischer Theologie zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis,* Göttingen 1929. — 2. *M. Dibelius, Evangelium und Welt,* Göttingen 1929. — 3. *Erich Seeberg, Über das Problem des Protestantismus,* Halle 1929. — 4. *R. Otto, Sünde und Urschuld,* Gotha 1929.

PÄDAGOGIK

Von Heinrich Weinstock

Der pädagogische Aufschwung, der nach der Katastrophe des Weltkriegs im ganzen abendländischen Kulturkreise und besonders im geschlagenen Deutschland zu bemerken ist, begreift sich als Zeugnis des trotz allem ungebrochenen europäischen Glaubens an den Menschen und seine Kraft, wie es denn auch durchaus im Zuge des europäischen Geistes und seiner Geschichte liegt, daß dieser Glaube in schwerster Krisenzeit gerade zur Erziehung seine Zuflucht nimmt. Ebenso begreiflich ist es indes, daß Schwang und Überschwang solch frohen Glaubens an Beruf und Macht, ja Allmacht der Erziehung früher oder später die Gegenbewegung auslösen mußte. Die Gegenwart steht im Zeichen dieser Erwiderung. Sie äußert sich als Reaktion, als Resignation und als Besinnung. Das Gebot der verantwortungsbewußten Pädagogik in dieser Stunde dürfte demnach heißen: Abwehr jener Reaktion, Überwindung dieser Resignation, Vertiefung und Klärung aber der echten Besinnung, aus der Hoffnung heraus, daß in ihr der schöne Schwung jener gläubigen Jahre aufbewahrt, ja doch wohl für die Wirklichkeit erst fruchtbar zu machen wäre.

Auf dem Wiesbadener Kongreß, über den *wir* (1) in diesen Blättern berichtet und dessen Diskussion *wir* (2) fortgesetzt haben, sah sich die Forderung der pädagogischen Autonomie und auch ihre Übersteigerung in den Anspruch auf Beherrschung des Gesamtlebens den gesellschaftlichen Mächten von Staat, Kirche, Elternschaft und ihren Forderungen gegenüber. Als einziges Ergebnis der z. T. stürmischen Auseinandersetzung mag man dies feststellen, daß keine Theorie die Macht hat, den Kampf der wirklichen Gegensätze zu entscheiden, daß aber die theoretische Besinnung ihrerseits als die wirkliche Macht, die auch sie ist, den Auftrag hat, sich in diesen Kampf mit allem Nachdruck einzusetzen. Die Neuen Jahrbücher haben zu ihrem Teil diese Verpflichtung erkannt und in einer Aufsatzreihe 'Weltanschauung und höhere Schule' namhafte Vertreter der verschiedenen Richtungen sich äußern lassen. Die Reihe wird in den nächsten Heften zum Abschluß gebracht.

Die höhere Schule hat seit Humboldt ihre 'stille' Autonomie besessen und gepflegt mit den Vorzügen und Nachteilen, die solche Abseitigkeit mit sich bringt. Bezeichnend, daß auch die Gruppen, für die die weltanschauliche Gebundenheit der Volksschule selbstverständliche Forderung ist, sich durchaus nicht darin einig sind, ob diese Forderung auch an die höhere Schule zu stellen sei. Und zwar erklärt sich das nicht nur aus Opportunitätsgründen, sondern die innere Form der höheren Schule schien offenbar so sicher in sich bestimmt, daß man sie von vornherein und ganz gefühlsmäßig immer als eine Sache für sich nahm. Aber die tiefinnerliche Beunruhigung unserer Zeit ergreift stärker und stärker auch sie. Ich denke dabei nicht so sehr an ihre Organisation, ihre Arbeitsweise, ihre Lehrgegenstände, wie an ihre Wesensart. Die schien bisher und auch nach der politischen Umwälzung noch im Humanistischen sicher begründet und zureichend ausgedrückt. Das Wort natürlich nicht auf die gymnasiale Ur- und Sonderbedeutung beschränkt, sondern in dem weiteren Sinne verstanden, daß Bildung nicht lebendiger und reiner sich formen könne als in der Aneignung von geformten Gebilden, daß nur an und aus geschaffener Kultur der Mensch Kraft und Lust gewinne, Kultur neu zu schaffen. Dies humanistische Bildungsideal, bei dem der Mensch seine stärkste Verantwortung in der Tradition, sein höchstes Glück in der Persönlichkeit fand und dessen als des eigentümlich deutschen Bildungsprinzips Entstehung soeben *H. Weil* (3) in einer ausgezeichneten Studie geistesgeschichtlich und soziologisch erörtert hat, vermag vor der Zerrissenheit unserer Zeit nicht mehr sicher in sich zu ruhen. Jedenfalls kann man es als zureichende Vergegenwärtigung des humanistischen Gedankens nicht mehr ansprechen, wenn Humboldts Auffassung mit den Ergebnissen der neueren Geisteswissenschaften gefüllt wird. Wenn ein so wirklichkeitsnaher und verantwortungsbewußter Denker wie H. Freyer auf den diesjährigen *Davoser Hochschulkursen* (4) das humanistische Bildungsideal als solches durch das Gericht der Geschichte verworfen sein ließ, so ist damit der Ernst der Lage deutlich gemacht, und Freyers Forderung an die Erziehung: 'Nicht humanistische, sondern politische Bildung!' weist den Humanisten für die nächste Zeit die Richtung ihrer Selbstbesinnung. Auch wer den Grundgedanken des Humanismus nicht aufgeben kann, weil er meint, damit Europa aufzugeben, muß wissen, daß unsere Vergegenwärtigung des humanistischen Ideals Politisierung heißt. In diesem Zusammenhang sei hingewiesen auf den lebenden Pädagogen, dessen Bemühungen sonderlich der Lebensnähe gelten, mit anderen Worten eben der Politisierung des humanistischen Gedankens, und der deswegen gerade jetzt in den Kreisen der höheren Schule mehr beachtet werden sollte als bisher; ich meine *H. Nohl* und mache aufmerksam auf seine gesammelten Aufsätze (5) und die von ihm herausgegebenen Göttinger Studien zur Pädagogik, von denen nun schon 16 Nummern vorliegen und die als Monographien über wesentliche und lebendige Fragen der Pädagogik besonders für die Ausbildung der Studienreferendare zu empfehlen sind.

Ist das Wort von der Politisierung der Erziehung klarerweise im weiteren (griechischen) Sinne zu verstehen, fern also der Parteipolitik, ja sie geradezu ausschließend, so enthält es doch das Politische im engeren Verstande natürlich auch in sich. Die Frage der staatsbürgerlichen Erziehung ist wohl das zurzeit meist beredete, beschriebene und betagte Problem der höheren Schule. Aber auch hier gilt, daß weder Organisation noch Methode das letzte Wort hat, sondern vielmehr grundsätzliche Besinnung und die in ihr gegründete und geklärte Haltung. So konnte *Th. Litt* (6) durch eine meisterhafte Zergliederung von Idee und Wirklichkeit des Staates nicht nur die nebelhaft verworrene Luft der staatsbürgerlichen Diskussion bereinigen, sondern auch meisterhaft zeigen, daß allein in solch echter Besinnung Idee und Erscheinung (wie Theorie und Praxis)

ihre Feindschaft aufgeben, so daß Gebot der Stunde wie Anspruch der Geschichte zusammen ihre Erfüllung finden.

Der nachdrückliche Hinweis auf den Wert solcher theoretischen Besinnung ist an der Zeit. Denn beide Gegenbewegungen gegen den pädagogischen Optimismus, Reaktion wie Resignation, äußern sich bezeichnenderweise gleich in einer, nur verschieden motivierten Ablehnung aller pädagogischen Theorie. Die Bedenklichkeit dieser, aus dem Überangebot von Theorien und Reformplänen des Nachkriegsjahrzehnts psychologisch immerhin verständlichen Haltung zu erweisen, dürfte gerade vor Lehrern an höheren Schulen nicht notwendig sein. Wie unmittelbar jede Einzelentscheidung in Erziehung und Unterricht aus letzten Grundsätzen herkommt und wie alle vorgeblich oder scheinbar rein praktischen Maßnahmen in einer Theorie gründen, dann freilich nur zu oft in einer veralteten, unzulänglichen, jedenfalls unbewußten und daher unverantwortlichen, zeigt vortrefflich *K. Beyer* (7) am Beispiel der vielerörterten Vorschläge zur Stilbildung im Deutschunterricht. Hier wird eine zunächst einleuchtende, ja ansprechende Methode überzeugend als unpädagogisch, ja widerpädagogisch entlarvt. Daß ein erfahrener und gediegener Schulmann aber zu solch gefährlichen Forderungen kommen und mit ihnen so viel Zustimmung finden konnte, erklärt sich aus dem Fehlen grundsätzlicher didaktischer und pädagogischer Besinnung bei ihm und seinen Anhängern. (Daß diese Kritik den großen Wert zahlloser Einzelvorschläge von Schneider nicht berührt, braucht wohl nicht besonders gesagt zu werden.)

Vor der Bedeutung der grundsätzlichen Auseinandersetzung, in der, wie wir glauben, die wesentlichen geistigen Entscheidungen fallen, dürfen wir freilich den Vordergrund der organisatorischen Kämpfe nicht übersehen. Die Frage, ob 8 oder 9 Jahre höhere Schule, ist vorläufig vertagt, vielleicht, so möchte man hoffen, zugunsten des Bestehenden und durch sein Gewicht entschieden. Der Streit um die erste neue Fremdsprache, durch eine Anfrage des Preußischen Kultusministeriums in das Stadium des Ernstes gebracht, wird hoffentlich dort ausgetragen, wo Bildungsfragen allein ausgetragen werden können, auf dem Boden sachlicher Auseinandersetzung. Wir möchten nicht annehmen, daß die zuständigen Stellen sich durch (fragwürdige) Mehrheitsbeschlüsse von Organisationen bestimmen lassen. Endlich: der schon nicht mehr zehrende, sondern verwüstende Krebsschaden der Inflation von höherer Schule und Hochschule, erwachsen aus der Übersteigerung des Berechtigungswesens, ist heute wenigstens überall erkannt. Möge man sich nirgendwo durch die unbeantwortbare Frage 'Wohin mit den jungen Menschen?' die Augen verschließen lassen vor der Einsicht, daß mit der Verwandlung unserer höheren und hohen Schulen in Arbeitslosenbewahranstalten diese Gebilde im Kern ihres Wesens wie auch in den Formen ihrer Einrichtungen und Veranstaltungen ruiniert werden, ohne daß den bedauernswerten jungen Menschen auch nur im geringsten geholfen wäre. Im Gegenteil, daß dieses ganze angeblich menschliche Entgegenkommen eine ungeheuerliche und unverantwortliche Züchtung von Illusionen und also gefährliche Untreue bedeutet, die ihren eigenen Herrn schlägt, wird die so getäuschte Jugend dadurch erweisen, ja erweist sie heute schon dadurch, daß sie die staatlich gewährte Halbbildung in den Dienst aller Radikalismen stellt. (Abgeschlossen 15. Mai 1931.)

1. 1930. S. 758 ff. Soeben erschien der Kongreßbericht: *Aufgaben und Grenzen der Staatstätigkeit im Bildungswesen der Gegenwart.* Leipzig 1931. *RM* 7,50. — 2. 1931. S. 35 ff., S. 136 ff. — 3. *H. Weil, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips.* Bonn 1930. *RM* 9,— 4. Heft 5 bringt einen Bericht. — 5. 2. Auflage Langensalza 1929. *RM* 6,50. — 6. Erziehung 1931. S. 241 ff. — 7. Erziehung 1931. S. 235 ff.

KATHOLISCHE RELIGION

Von Josef Maria Nielen

Der Lehrer katholischer Religion steht vor einer schwierigen Aufgabe. Religion kann nicht gelehrt, sie kann nur empfangen werden als ein Geschenk freier göttlicher Hoheit und Liebe. Glühen ist mehr als Wissen. Religiöses Leben entzündet sich am heiligen Feuer, das nicht durch Menschenhände entfacht ist und erhalten wird. Religion kann nicht gelehrt, sie kann nur verkündet werden im heiligen Muß Gottes, in der religiösen Sendung von ihm. Onus Dei. Katholische Religion ist Offenbarung göttlicher Wahrheit, mehr noch: ist Mitteilung göttlichen Lebens, *innerhalb der Kirche*. Nicht die Schule und nicht ein Fach neben anderen mit Noten und Examen, nicht der Lehrer, der auch Fakultas hat für Religion, sondern die Kirche als Trägerin der Wahrheit und des Heiles, der Priester berufen durch den Ruf Gottes an ihn und gesalbt in der sakramentalen Weihe der Handauflegung und so bestellt und gestellt durch und in die Sendungsreihe von den Aposteln her zum Dienst an der Gemeinschaft — nicht die freie Tat menschlicher Forschung und Lehre, zu wissen, zu erkennen, und Wissen und Erkenntnisse auszubreiten, sondern die demütige Hingabe an Gott im Gehorsam des Glaubens — nicht eine Arbeits- oder Lebensgemeinschaft von Lehrern und Schülern zur intellektuellen Bereicherung und ethischen Vervollkommnung, sondern der ontische Liebesbund Gottes in seinem Sohne und in seinem Geiste mit den Menschen und der Menschen mit Gott, das sind die Grundtatsachen und Grundbeziehungen, das Fundament und die Stütze, die ragenden Mauern und die tragenden Balken dessen, was Religion, religiöses Leben und religiöses Wissen bedeutet.

Von hier aus gesehen, wird der Religionslehrer immer wachen Sinnes sein müssen für alles das, was im Vollsinne des Wortes über alle Modeströmungen hinaus *Liturgie* und liturgisches Leben ist. Für die im heiligen Opfer, in ihren Sakramenten, Weihungen und Segnungen, sowie in ihren Gebeten sich aussprechende Gemeinschaft der Kirche. Für die so geformte und gelebte Dogmatik, für alles auch, was das Leben in und aus der kirchlichen Gemeinschaft bedeutet. Er muß aufgeschlossen sein für die inhaltliche Fülle, die formgebenden Kräfte, für die Bildwerdung des Christen, die von der religiösen Teilhabe und verständnisvollen Teilnahme am eucharistisch-liturgischen Gemeinschaftsleben christlicher Bildung und Erziehung zufließen. Wesentliche Fragen katholischer Glaubenshaltung und Lebensgestaltung, die allzeit und doch stets von neuem und in neuer Art den Menschen bewegen (was ist Gott, was ist es um Christus, wie ist das Verhältnis von Gott und Mensch, von Glauben und Wissen, von Natur und Übernatur, was ist Religion und ihre Eigenbedeutung und ihr Primat über das Sittliche?), aber auch all die Fragen, die bestimmten Menschen bestimmter Zeiten und Zeitbedingtheiten auftauchen (ich nenne aus der reichen Fülle unserer Tage: Wort und Sakrament, Kirche und Kultur, Sinndeutung der Ehe, Mündigkeit des Laien als Teilnahme am hierarchischen Apostolat und als die in der Firmung grundgelegte Pfingstsendung an die Welt, Priestertum der Frau u. a.), würden durch eine intensivere Bereithabung und Bereitstellung der in der Liturgie niedergelegten religiösen Wahrheitsschätze und Lebensbeziehungen oft voller und richtiger gedeutet und gläubiger Antwort und Verantwortung nähergebracht werden können.

Nicht jedem Religionslehrer ist es gegeben, die *Dogmatik* zum Klingen zu bringen. Hier liegt eine weitere Schwierigkeit für die katholische Religionslehre. Der Schüler

---

Anmerkung der Schriftleitung: Dieser erste Fachbericht über katholische Religion gibt eine Darstellung der Problematik; der nächste wird dann die wesentliche Literatur würdigen.

empfängt die Gnade des Glaubens nicht von seinem Lehrer. Aber der Religionslehrer soll dem Schüler klären, was Glauben ist, er soll den geschenkten Glauben zum Vollbesitz erwecken und vertiefen helfen. Glaubenswahrheiten (Dogmen), die ihre festgeprägte Sprache, ihre festgefügte Ordnung, ihre Einheit in der Mannigfaltigkeit und ihre Mannigfaltigkeit in der Einheit haben, soll er — ohne sie, deren gehorsamer Künder er ja nur sein kann, in ihrem geoffenbarten Inhalt und in ihrer wesenhaften Formgebung zu ändern — umsetzen in blutwarme Seinsinhalte, die den jungen Menschen von heute ansprechen, ihn und sein wirkliches Leben packen, bewegen und doch auch wieder sein ganzes späteres Leben grundlegend gestalten und stets begleiten, die nicht nur jetzt seiner Auffassungsgabe entsprechen, sondern auch sein reiferes Wissen befriedigen, und die jedes ehrliche Ringen und Forschen des mündigen Menschen nicht in ein unwahres und haltloses Kompromiß oder in die unmündige und unwürdige Beibehaltung auswendig gelernter Formeln, sondern in das frohe Bewußtsein persönlicher und durch keine Wissensfrage zu erschütternde innere Lebenshaltung hinüberführen. Diese Aufgabe scheint nur lösbar, wenn dem Religionslehrer das, was er zu künden hat, so innerliches Lebensgut und ureigenster Lebensbesitz ist, daß er selbst es formen und aussprechen kann, um es so auch unserer Zeit und ihrer Jugend in unserer Sprache wiederzugeben und weiterleiten zu können. 'Credidi, propter quod locutus sum.' Dort allerdings steht als neue Schwierigkeit die Tatsache, daß nur einmal ein Paulus den Hellenen eine Hellene ward, daß nicht jeder ein Dante ist, der im Liede ausströmen lassen konnte, was seit Thomas von Aquin reif war, gesungen zu werden, daß Augustinus, Franz Xaver und Hofbauer, Pascal, Sailer und Newman die missionarische Kraft ihres Glaubens und seiner Sprache aus Quelltiefen schöpften, die heute vielfach verbaut zu sein scheinen, heute, wo die Gefahr da ist, daß die Macht über den Geist, das Blut über die Gnade und Begriffe über den Glauben triumphieren. Aber vielleicht ließe sich doch nach diesen Quellen graben, da uns und wenn uns die Unruhe ängstigt, weithergeleitetes, vielleicht abgestandenes Wasser zu reichen. Solche Quellen sind die *Hl. Schrift* als Buch religiösen Lebens, nicht als literarisches Dokument mit all den vielen Einleitungsfragen und philologischen Anmerkungen dazu, *religiöse Schriften* und Texte der Väter und der Heiligen der Kirche, besonders jener, deren Leben wie das unsere ist, deren Sprache wir verstehen, deren Fragen auch wir haben und deren Ehrlichkeit und Menschlichkeit unser Vertrauen weckt. Eine solche Quelle ist die *Kirchengeschichte* als Geschichte des inneren Lebens der Kirche, als Geschichte der Frömmigkeit, als Geschichte, die lehrt, Wesentliches vom Unwesentlichen zu unterscheiden und den jungen Menschen nicht Nebensächliches und Bedingtes, Zeitgeschichtliches und Vergangenes aufzubürden, sondern immer Gültiges und nur Ewiges, damit sie so aus dem Gestern der Geschichte das Heute verstehen und das Morgen gestalten.

Gewiß ist es notwendig, daß der Lehrer der Religion dem Schüler helfe, daß sein Glaube das petrinische Wort bewahrheite vom rationale obsequium fidei. Aber gerade das scheint die früher so stark gepflegte *Apologetik* und Polemik weniger zu gewährleisten als eine *Dogmatik*, die die großen religiösen Zentralwahrheiten wieder in den Mittelpunkt rückt und deren Lebenswert aufweist. Diese *Rückbesinnung auf die Dogmatik* würde auch eher die Gefahr bannen, der manche Apologeten zu leicht erlagen, nicht nur wegen der Vielheit der wissenschaftlichen Disziplinen, mit denen sie sich jeweils auseinandersetzten, die Gründlichkeit echter Forschung vermissen zu lassen und das Grundgesetz jeden wissenschaftlichen Strebens: 'Veritati' zu verletzen, sondern auch die Haltung der Ehrfurcht vor ehrlicher, hingebungsvoller wissenschaftlicher Arbeit, vor reichen und reifen wissenschaftlichen Ergebnissen zu verlieren. Dadurch mißtrauisch gemacht, beginnt

der aufgeschlossene Schüler dann leicht, an der strengen Wahrhaftigkeit und ruhigen Glaubenssicherheit des Religionslehrers zu zweifeln und diese Zweifel auch auf das zu übertragen, was der Religionslehrer an echtem religiösem Wahrheitsgute vermitteln möchte. Ein zweites muß allerdings auch gleich hier warnend gesagt werden. Die eben genannte dogmatische Rückbesinnung läßt sich nicht gewinnen durch bloßes Studium der oft noch sehr im Argen liegenden und fast nur für den zünftigen und künftigen Theologen geschriebenen Dogmatikbücher mit ihrem zu schweren Ballast und ihren lateinischen Formulierungen selbst da, wo sie deutsch geschrieben sind. Hier könnten Inhalt und Sprache eher verwirren und abschrecken als klären und begeistern. Dagegen scheint ein anderer Weg leichter und sicherer zum Ziele zu führen. Der Weg, der vom Einzelnen und Besonderen zum Ganzen aufsteigt. Der Weg, der zur Universalität und Totalität katholischer Wahrheit hinweist von einer liebevoll erfaßten und durchdachten, den Schüler unserer Tage oder unsere Zeit überhaupt aus irgendeinem Grunde besonders interessierenden Teilwahrheit aus, die zwar selbst ihre volle Bedeutung erst von der rückstrahlenden Ganzheit empfängt, aber in ihrer totalen und wesenhaften Erfassung und Umspannung eben von dieser Rückstrahlung her auch das Ganze erhellt und umschließt.

Ein solches Zentraldogma scheint heute die *Lehre von der Kirche* zu sein, deren richtiger und zeitnaher Erschließung sehr wertvolle Bücher und Veröffentlichungen der letzten Jahre dienten. Die Kirche in ihrem inneren Sein als mystischer Christus in seiner fortwährenden gottmenschlichen Tätigkeit zur Erlösung und Heiligung der Welt dem jungen Menschen nahezubringen und von da aus die Kernfrage aller Religion und Religiösität, die Verbindung Gottes mit dem Menschen und der Menschen Bindung an Gott zu stellen und zu beleuchten, dürfte eher geeignet sein, Schwierigkeiten hinwegzunehmen und befreiende Ausblicke und Einsichten zu geben, Linien zu zeichnen ins Leben hinein und zur Kirche als der Gottgemeinschaft aller Menschen hin eine dauernde Herzensverbundenheit zu schaffen, als die bisher gepflegte, vielfach nur an der äußeren 'Definition' der Kirche sich orientierende und mehr antiprotestantische denn katholische, weil fast rein apologetische Betrachtung und Behandlung. Oder, um noch eine zweite Betrachtungsweise kurz anzudeuten, der gläubige Mensch geöffnet dem Geiste Gottes, dem Pneuma, das als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn zugleich auch jenes Band der Liebe ist, das die Menschen als Gotteskinder untereinander zu einer großen Liebesgemeinschaft (Agape) zusammenschloß und zusammenschließt, die Entfaltung des Pneuma Gottes, als wesentlich zur vollen, zur ganzen Einheit alles Kreatürlichen in Gott hindrängender Geist, dieses Bild der Kirche im Lichte des Pfingstgeheimnisses und der Pfingstbeschöpfung — und von da aus verständlich das Wort Augustins von der 'anima' und dem 'corpus' der Kirche, das Wort auch von den vielen die draußen scheinen und drinnen sind — wird vielleicht eher heute dem Religionslehrer helfen, dem jungen Menschen nicht nur Liebe zur Kirche einzupflanzen, sondern auch Verständnis zu geben für ihre große sichtbare Erscheinung und Auswirkung in Kultur und Geschichte und Recht, eine Antwort auch zu wissen auf die heute neu erwachte Gemeinschaftssehnsucht der Menschen, als eine noch so glänzende Darlegung der äußeren Organisation und Verfassung der Kirche, die ja immer Gefahr geht, den Zugang ins Allerheiligste zu verschütten.

Ein anderer Weg — der ja immer auch ein pädagogischer sein muß — von der sinnerfüllten Teilerscheinung, die den Schüler fesselt und packt, zur Schau der Ganzheit vorzubereiten, scheint gerade heute, da die Jugend wieder leichter in Autorität und Führertum, in Gefolgschaft und Hingabe persönliche und gesellschaftliche Kraftquellen entdeckt hat, die *lebendige Darstellung zündender Heiligengestalten* zu sein. Denn da die Erkenntnis der Kirche und die Kenntnis ihrer Geschichte, besonders als die Geschichte

der christlichen Frömmigkeit, zum besten Teil Kenntnis der verborgenen Quellen ist, so wäre es schon deswegen eine lohnende Aufgabe, von dem Geiste Zeugnis geben zu können, der im Verborgenen waltend und wirkend, die Heiligengestalten der Geschichte belebt und die Gestaltungen des äußeren Verlaufes der Kirchengeschichte von innen her bedingt. Es kommt hinzu, daß vielleicht nichts so sehr die Jugend von heute anspricht, besonders bei *dem* Religionslehrer, der in seiner gläubigen Gebundenheit zugleich als weltoffener und zeitnaher Mensch vor ihr steht, als die lebendige Darstellung großer, ihre Zeit und ihre Umwelt gestaltender religiöser Persönlichkeiten. Wie an ihnen sich beides erweist, ihr Leben aus der kirchlichen Gemeinschaft und der kirchlichen Gemeinschaft Leben aus ihrem Leben, so dürfte ihr Beispiel gerade dem jungen Menschen von heute nahegehen und aufgehen, ihm, der die Gemeinschaft ersehnt und sich gern ihr dienend unterordnet, wenn sein eigener Aktivismus dort letzte Ziele findet. Der Hymnus des Kirchweihfestes 'Coelestis urbs Jerusalem' eröffne dem Religionslehrer Verständnis für das, was mit diesem Weg gemeint ist. Der Hymnus wendet das Bild vom Bau des äußeren Gotteshauses an auf einzelne Christen als die lebendigen Steine, die zusammengefügt den heiligen Tempelbau der einen Gottesgemeinschaft der Kirche bilden. Die Vielheit ordnet und gestaltet sich nach und aus einem gottgewollten inneren Prinzip der Einheit. Aber auch diese Einheit selbst wächst aus der geordneten und gestalteten Vielheit und aller ihrer Komponenten Eigenart. Nicht die Einerleiheit, sondern die Mannigfaltigkeit gehört zur Schönheit des Ganzen, die zwar geformt wird, die bewahrt bleibt, die licht und klar ist durch die Einheit, der sie dient und die sie trägt, aber eben dennoch eine Mannigfaltigkeit ist, die gerade durch den Reichtum ihrer lebendigen Fülle an Verschiedenheiten und Gegensätzlichkeiten der Einheit innere Tragkraft und Formgewalt sichtbar werden läßt.

ENGLISCH

Von Ernst Lewalter

Anglistische Wissenschaft und Schulpraxis haben gleichermaßen den Tod eines Meisters zu beklagen: *Wilhelm Dibelius*. Alle, denen eine gewissenhafte Verwirklichung der Idee der Kulturkunde am Herzen liegt, sind seiner in weite Bereiche vorstoßenden Forscherarbeit verpflichtet. Sein Englandbuch war eine Grundlage und unerläßliche Hilfe für den Unterrichtspraktiker. Darüber hinaus aber stellte es der anglistischen Wissenschaft die Aufgabe, zu einem Ganzen zu werden, Kunde zu geben von dem Kulturgebilde England als einem Kulturgebilde eigener Art, eine Aufgabe, in deren Bewältigung die anglistische Wissenschaft heute mitten drin steht und die nicht abschließbar ist, solange es dieses England gibt.

So konzentriert sich ein guter, ja wohl der für die Schulpraxis wesentliche Teil der anglistischen Forschung auf die *Prinzipienfragen der Englandkunde*. Daß über diese Prinzipien keine unbestrittene Einigkeit herrscht, ist nicht verwunderlich, ja eher ein Beweis für die Lebendigkeit und Besonnenheit der Forschung. Die Zeiten — sie liegen noch nicht lange hinter uns —, in denen man das 'Wesen des Engländertums' gefaßt zu haben meinte und so viele Sätze mutig mit den Worten 'Der Engländer ist...' anfing, sind vorbei und kehren nicht wieder. Wie verschieden aber die Gesichtspunkte sind, von denen aus einzelne Forscher an die Darstellung der verschiedenen Bereiche des englischen Kulturlebens herangehen, vermag ein Vergleich der verschiedenen Beiträge des '*Handbuchs der Englandkunde*' (1) zu zeigen. Das Nebeneinander mehr historisch und mehr typologisch orientierter Beiträge zeigt, daß eine Methodensicher-

heit sich erst langsam herausbildet, und nicht allen Aufsätzen gelingt es, aus dem Deskriptiven die Nötigung zum historischen Verstehen so evident zu machen wie es etwa in *Beckings* Beitrag über '*Englische Musik*' (2) geschieht.

Zu *einem* Ergebnis hat die Selbsteinkehr der Englandkunde geführt: nirgendwo mehr ist es erlaubt, das 'Engländertum' rein statisch aufzufassen, es sich, wie *Lutz Mackensen* (3) es formuliert, als etwa 'Ewig Gleiches, Unwandelbares, Unbeeinflußbares, Unabänderliches vorzustellen'. Es ist kein Rückfall in einen spukhaften 'Historismus', kein Sichleitenlassen von antiquarischem Interesse, wenn derselbe Autor mit aller Entschiedenheit auf die *Geschichtlichkeit* des Volkstums hinweist und, im Verfolg der gleichgerichteten germanistischen Forschung *Naumanns*, seinen '*Aufriß der englischen Volkskunde*' (4) unter historischem Blickpunkt entwirft.

Natürlich soll diese ausdrücklich historische Blickstellung nicht bedeuten, daß die Englandforschung nun etwa das spezifisch Englische gar nicht mehr in den Blick nehmen solle. Es wird nur bestritten, daß man die 'Wesenszüge des Engländers' einfach an irgendwelchen Phänomenen und Verhaltensweisen ablesen könne und sie dann nur noch zu formulieren brauche. Die jüngste Englandforschung geht demgegenüber wieder auf das Prinzip zurück, das schon Dibelius leitete: das, was England ist, zu zeigen an dem, was heute in England ist, und es zu verstehen daraus, wie es geworden ist. Mit besonderem Nachdruck wird dieser Rückgang auf das Werden in den Mittelpunkt der '*Studien zur Englandkunde*' gestellt, die *Gustav Hübener* unter dem Titel '*England und die Gesittungsgrundlage der europäischen Frühgeschichte*' (5) veröffentlicht. Das Werk, das es stofflich nur mit dem England bis 1400 zu tun hat — eine Fortführung ist angekündigt —, ist dennoch auch für den Lehrer des Englischen wichtig wegen des Leitgedankens, an dem sich die Darstellung entrollt. Hatten schon die Herausgeber des 'Handbuchs' das Fazit der Debatten über 'Kulturkunde' in die Worte gefaßt: 'Für uns erscheinen heute Deutschtum, Franzosentum und Engländertum nicht mehr durch unüberbrückbare Klüfte voneinander getrennt, sondern als verschiedene Offenbarungsformen abendländischen Menschentums', so macht Hübener mit diesem etwas abstrakt gefaßten Programm Ernst. Sein Thema ist, den Engländer als den 'klarsten Typus des Westeuropäers' (S. 48) darzustellen; daraus ergibt sich die Aufgabe, England aus der germanischen Gesamtentwicklung zu verstehen. Das aber ist nur möglich aus einer gründlichen Kenntnis der festländischen Frühzeit der 'Angelsachsen' in ihrer Verbundenheit mit den übrigen Germanenstämmen. 'Es gibt nur einen Weg zur Kulturkunde Englands: die Kenntnis dieser festländischen Germaneneigenart' (S. 26). Damit ist die Forschung darauf verwiesen, die Ergebnisse der Rassenkunde, der Ethnologie, der Archäologie, der Religionsgeschichte und vieler anderer Randgebiete aufzuarbeiten. Insbesondere an dem Leitfaden der religionsgeschichtlichen Betrachtung — für den jüngst die kompendiöse Arbeit von *Philippson* (6) alles Erreichbare zusammengetragen hat — führt Hübener seine Analyse durch, die zeigen soll, wie das Germanentum durch das Vorwalten 'geistig-willentlicher Kräfte' sich von den es umgebenden keltischen und östlichen Kulturen abhebt und in seine geschichtliche Bewegung setzt. Die Tragweite dieser Deutung, die sich weitgehend auf Überlegungen psychoanalytischer Art (Freud, Klages) stützt, um einen einheitlichen Motivationszusammenhang in der Geschichte der germanischen Völker aufzuweisen, ist noch nicht abzusehen. Nur auf eine Folgerung sei hier hingewiesen, die H. aus seinem Deutungsprinzip gewinnt. Er fordert — unter Berufung auf die gleichgerichtete romanistische Forschung etwa Voßlers und Lerchs —, daß die englische *Sprachwissenschaft* sich entschiedener als bisher zu Hum-

boldts Idee einer Sprachwissenschaft zurückfinde, und trägt dieser Forderung zugleich Rechnung, indem er den Flexionsschwund im Mittelenglischen auf den Wandel von einer 'gespannten' zu einer 'losen' Wortstellung zurückführt und diesen wieder aus einem zunehmenden Vorwalten des Voluntativen versteht (S. 105ff.). — Es ist kein Zufall, daß H. um 1440 abbricht. Ist doch das XV. Jahrh. gerade für England immer noch ein 'dunkles' Jahrhundert, an dessen Aufhellung noch lange zu tun sein wird. Ein Blick in die gelehrte Arbeit von *Schirmer* (7) vermag zu zeigen, wie sehr hier die Forschung noch vor dem Zwang steht, erst einmal die Quellen aufzuarbeiten.

Durch die historische Arbeit der letzten Jahre ist also das schematische Bild von einem fixierten englischen 'Volkscharakter' gründlich ins Wanken geraten. Damit zusammenhängend ist die Tendenz der Bestandsaufnahmen des *gegenwärtigen England*, die statische Art der Betrachtung durch eine dynamische zu ersetzen, die Dinge in England 'im Fluß' zu sehen.

Das gilt zunächst von der englischen *Wirtschaft*. Vor allem die Arbeiten von *H. Levy* (8) zeigen, wie sich der englische Wirtschaftsliberalismus durch Verwissenschaftlichung (Research-Bewegung) und Wirtschaftspolitik so gewandelt hat, daß 'das heutige England auf allen Bezirken des wirtschaftlichen Lebens das Bild gegenteiliger Tendenzen dieses ursprünglichen Wirtschaftsstaates bietet'. Auch der *Liberalismus* selbst tritt somit zunehmend unter genetischen Aspekt statt wie bislang unter systematischen. In *Ruggieros 'Geschichte des Liberalismus in Europa'* (9) liegt die bislang umfassendste Darstellung dieses Themas nun auch in deutscher Sprache vor.

Daß man den Aufbau des britischen Weltreichs nur als im Fluß befindlich betrachten kann, bedarf kaum eines Hinweises; querschnittliche Darstellungen sind zumeist schnellem Veralten ausgesetzt. Was nottut, sind monographische Darstellungen der einzelnen Reichsgebiete, die das von der historischen Forschung Erarbeitete zum Verständnis der gegenwärtigen Bewegung auswerten. Als vorbildlich in dieser Hinsicht sei hier die Darstellung *Irlands* durch *Liddell* (10) herausgehoben.

Vor allem aber gilt es für die Analyse des englischen *Staates* selbst, daß sie aus den im wesentlichen von Bagehots klassischem Werk her überlieferten Kategorien — vor allem der These von der Herrschaft des Parlaments — herausgewachsen ist. Es ist wohl nicht zufällig, daß die Erkenntnis von der Unzulänglichkeit der überlieferten Betrachtungsschemata sich in England selbst schwerer durchgesetzt hat als in Deutschland, wo Staatslehrer wie Richard Schmidt u. a. schon seit langem die Akzente anders verteilten. Ungemein lehrreich ist es, etwa in der Darstellung von *Ramsay Muir* (11) zu sehen, wie wenig die politische Wirklichkeit des heutigen England mit ihrer 'Cabinet dictatorship' und ihrem auch die Kabinette überdauernden Civil Service der auf englischen Universitäten noch heute gangbaren Lehre von der Souveränität des Parlaments entspricht.

Unter diesen Umständen ist es für das Verständnis des heutigen England unerläßlich, die Struktur derjenigen Partei zu kennen, die das derzeitige Kabinett stellt. In *Egon Wertheimers* Buch über die *Labour Party* (12) kommt gerade der englandkundliche Gesichtspunkt besonders glücklich zur Geltung; der durchlaufende Vergleich mit den festländischen Arbeiterparteien läßt, ohne schematische Überspitzung, das spezifisch Englische in Geschichte und Charakter der Partei Macdonalds hervortreten.

Gleiches gilt aber auch für die Analyse der heutigen englischen *Dichtung*. Versuche, hier unter Anwendung fixer Kategorien systematischen Aufbau zu liefern, wie es etwa *Fehr* (13) versucht, müssen unbefriedigend bleiben; die Entwicklungstendenzen sträuben sich gegen solche Einregistrierung. Näher an das Verständnis

führen hier Untersuchungen über die Abwandlung bestimmter Themen in der gegenwärtigen englischen Dichtung. Wir nennen hier als beispielgebend die Untersuchungen von *Meißner* (14) über die Kriegsliteratur und von *Arns* (15) über den Engländer selbst in der heutigen englischen Dichtung.

Unser Überblick vermochte zu zeigen, wie die Anglistik als Ganzes sich in der Umwandlung von einer philosophischen Spezialdisziplin zu einer schier enzyklopädischen Wissenschaft befindet. Die alten Hauptthemen der Anglistik — Sprache und Literatur — werden mehr und mehr als Funktionen eines Umfassenderen verstanden. Von einer Methodenklarheit kann noch nicht die Rede sein, und es ist wohl nur eine Verdeckung dieser Unsicherheit, wenn immer lauter der Ruf nach 'soziologischer' Betrachtungsweise ertönt. Die Versuche, eine Gestalt wie *Shakespeare* zu soziologisieren, müssen in dieser Hinsicht bedenklich stimmen, und es ist gewiß nicht zufällig, daß die englische Shakespeareforschung in *Chambers*' 'Shakespeare' eben jetzt ein Standard-Werk herausgestellt hat, während die deutsche Shakespeareliteratur ganz von dem so unanglistischen und nach fremdem Gesetz mit Shakespeare schaltenden Buche *Gundolfs* beschattet wird. Die Arbeiten der Anglisten *Helene Richter* (16) und *Gaehde* (17) — ähnlich wie Gundolf die Darstellung als Einleitung zu den einzelnen Werken disponierend — berücksichtigen zwar die Forschung, stecken sich aber nur das Ziel einer Einführung in Shakespeare für weitere Kreise.

So ist, in der deutschen anglistischen Wissenschaft, alles im Umbau. Die Zeit für zusammenfassende Darstellungen scheint noch nicht gekommen. Auf so vielen Gebieten stehen noch die Vorarbeiten aus. Eine für ihr Thema grundlegende Monographie wie die von *R. Metz* über *David Hume* (18) etwa vermag zu zeigen, was alles noch zu tun ist, bis es möglich sein wird, wieder eine Geschichte der englischen Philosophie zu schreiben.

1. *Handbuch der Englandkunde,* hrsg. von *P. Hartig* und *W. Schellberg.* Diesterweg, Frankfurt, Bd. II 1929, geb. *RM* 12.—. — 2. *Gustav Becking, Englische Musik,* in (1) S. 198ff.— 3. *Neuphilolog. Monatsschrift* 1930, Heft 2. — 4. *Lutz Mackensen, Aufriß der englischen Volkskunde* in (1) S. 13ff. — 5. *Gustav Hübener, England und die Gesittungsgrundlage der europäischen Frühgeschichte.* Diesterweg, Frankfurt 1930, geb. *RM* 14.—. — 6. *Ernst Alfred Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen* (Kölner Anglistische Arbeiten, hrsg. von *Herb. Schöffler.* Bd. IV), Tauchnitz, Leipzig 1929, geb. *RM* 15.—. — 7. *Walter F. Schirmer, Der englische Frühhumanismus.* Ein Beitrag zur englischen Literaturgeschichte des XV. Jahrh., Tauchnitz, Leipzig 1931, *RM* 12.—. — 8. *Hermann Levy, Die englische Wirtschaft* in (1) S. 89ff. — 9. *Guido de Ruggiero, Geschichte des Liberalismus in Europa,* Drei Masken Verlag, München 1930, geb. *RM* 18.—. — 10. *M. F. Liddell, Irland* (Handbuch der engl.-amerikan. Kultur, hrsg. von Wilh. Dibelius). B. G. Teubner, Leipzig 1931, geh. *RM* 6.80, geb. *RM* 8.40. — 11. *Ramsay Muir, How Britain is governed,* Constable, London 1930, 333 S. — 12. *Egon Wertheimer, Portrait of the Labour Party,* Putnam, London 1930, 2. Aufl. 328 S. — 13. *Bernhard Fehr, Die englische Literatur der Gegenwart und die Kulturfragen unserer Zeit* (Hefte zur Englandkunde, hrsg. von Herb. Schöffler, Heft 3). Tauchnitz, Leipzig 1930, kart. *RM* 2.50.— 14. *Neuphilol. Monatsschrift* 1930, Heft 10. — 15. *Karl Arns, Das moderne Engländertum in der englischen Literatur der Kriegs- und Nachkriegszeit* in (1) S. 321ff. — 16. *Helene Richter, Shakespeares Gestalten* (Beiheft 18 der 'Neueren Sprachen'), Elwert, Marburg 1930, geh. *RM* 5.—. — 17. *Christian Gaehde, Shakespeare und seine Zeit.* Hesse & Becker, Leipzig 1931, geh. *RM* 8.—, geb. *RM* 10.—. — 18. *Rudolf Metz, David Hume, Leben und Philosophie* (Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. XXIX). Frommann, Stuttgart 1929, brosch. *RM* 11.—, geb. *RM* 13.—.

KUNSTGESCHICHTE

Von Heinrich Lützeler

Der folgende Bericht über jüngste kunstgeschichtliche Veröffentlichungen will kein Überblick, sondern lediglich ein Wegweiser sein: die fast unübersehbare Fülle der Neuerscheinungen wird nach den wesentlichsten Gruppen abgegrenzt, deren Art wenige aufschlußreiche Beispiele andeuten, und zwar stets im Hinblick auf die besonderen Bedürfnisse der Schule.

Ausstellungen. Von der meistbeachteten deutschen Ausstellung des vergangenen Jahres geben gut ausgestattete Kataloge (1) auch dem Fernerstehenden eine ungefähre Vorstellung: in der Neuen Pinakothek, München, wurde zum ersten Male die große Kunstsammlung des Barons Heinrich Thyssen unter dem Namen '*Schloß Rohoncz*' der Öffentlichkeit dargeboten, nachdem die überaus reichen Gemälde und Plastiken dieses respektabeln Privatmuseums bislang an den verschiedensten Orten deponiert waren. Der Begriff Privatmuseum bezeichnet den Unterschied zu den führenden Kunstliebhabern der Vergangenheit: Thyssen erstrebt, übrigens unter Ausschaltung der Gegenwartskunst, eine umfassende Sammlung in der Art öffentlicher Galerien. Bei dieser Bemühung ist manchmal die Forderung der Qualität von derjenigen der Vollständigkeit in den Hintergrund gedrängt worden. Dazu kommen Mängel in der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit: voreilige Zuschreibungen, Erhöhung von Werkstattarbeiten zu eigenhändigen Werken, allzu entschiedene Restaurationen. Dennoch ist der Gesamteindruck, besonders in der ausgezeichneten niederländischen Abteilung, überwältigend, und man muß es eine vaterländische Tat nennen, daß der rheinische Großindustrielle viele Kunstschätze vorm Verkauf ans Ausland gerettet hat. Diese Tat wurde in dem geringen Zeitraum von etwa acht Jahren durchgeführt, und wie eine Sage hört es sich an, daß es im wirtschaftlich bedrängten Deutschland der Nachkriegszeit geschah.

Gedenktage. Vor vierhundert Jahren starb Tilmann Riemenschneider, dessen innige, in Gläubigkeit versponnene Gestalten eine der reinsten Kristallisationen deutschen Wesens sind. *Justus Bier* (2) gibt neben seinem auf drei Bände berechneten und bisher in zwei Bänden vorliegenden *Riemenschneider-Werk* ein volkstümliches Gedenkbuch mit 80 herrlichen Bildtafeln heraus, zu einer solchen Aufgabe der berufenste auf Grund seines klaren und körnigen Stils und durch seine wissenschaftliche Leistung einer Abgrenzung der eigenhändigen Riemenschneider-Werke von willkürlichen Zuschreibungen. Zu der Darstellung des sehr merkwürdigen Lebens, das — unseren Augen verdämmernd — Künstlertum, Bürgermeisterwürde und Folterung umfaßt, bietet er eine überzeugende Formanalyse und landschaftliche Einordnung der Kunst; das bei diesem Meister Wichtigste freilich, die Erschließung seiner Religiosität im Zusammenhang mit der Geschichte der deutschen Frömmigkeit, ist (ein typischer Mangel moderner kunstgeschichtlicher Werke) noch ganz ungenügend geleistet. — Das Buch ist zugleich der beste Führer durch die Riemenschneider-Gedächtnisausstellung in Würzburg.

Kunsterziehung. Die Kunsterziehung der Jugend muß von der Frage nach der dem Kind gemäßen Kunst ausgehen. *Wommelsdorff* (3) erkennt als Grundforderungen des kindlichen Geistes die gegenständliche Schlichtheit und einfache Klarheit im Aufbau. Jene Forderungen können sich dem Kind ohne Schwierigkeit auch in einem unrealistischen mittelalterlichen Bild erfüllen. Diese wichtige pädagogische Einsicht verbindet sich mit einer nach Schuljahren geordneten Auswahl von Bildern, deren Preise und Verlage der Anhang verzeichnet. — Im Gegensatz dazu geht die Erwachsenenbildung von der Frage nach den zum Wesen der Kunst führenden Wegen aus. In Erfüllung dieser Aufgabe erläutert *Stiehl* (4), als Praktiker vor abwegigen Spekulationen behütet, die Grundfaktoren künstlerischer

Wirkung an der Architektur; voll gesunder Einfachheit lehrt er sehen und wägen, weist den Versuch, die Architektur allein aus der Zweckmäßigkeit zu erklären, gebührend zurück, reicht freilich nicht aus bei verwickelteren theoretischen Problemen (zu leichte Kritik an Ostwald, Verhältnis von Motiv und Ausdruck). — Zur Volksschul- und Erwachsenenbildung nun noch die Kunsterziehung an den höheren Schulen: ein grundlegendes Werk für die Neugestaltung des Geschichtsunterrichts ist der Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte, der von den Pyramiden und der griechischen Schrift bis zu Barlach, Weltkrieg und Zeppelin führt und als besondere Vorzüge scharfe (wenn auch kleine) Abbildungen mit Quellenangabe, inhaltreichen Text und sorgfältige Beschriftungen aufweist (5).

Volkskunst. Erst durch die Sammlung 'Deutsche Volkskunst' haben wir einen Überblick über die bäuerlich verwurzelte Kunstübung der deutschen Stämme gewonnen. Im 11. Band: *Pommern* behandelt *Fritz Adler* (6) die wirklich wesentlichen Fragen: Grundhaltung pommerischer Volkskunst, Hauptzüge (inselartige Verbreitung, abgeschlossen gegen städtische Einflüsse), Unterscheidung von anderen deutschen Landschaften und von Schweden, Beziehung des Kunstguts zum gesamten Lebensvollzug, Antriebe des Schaffens (Schmucktendenz, Erhebung über den Alltag — religiös-magische Kräfte, das problematische Verhältnis des Protestantismus zur bildenden Kunst); gern sähe man deutlicher die inneren Grenzen der Volkskunst gekennzeichnet und auch ihre besondere Unwertsphäre, ihre spezifischen Geschmacklosigkeiten, hervorgehoben. — Die eigenständigen Werte der Volkskunst enthüllt überreich eine *Bildersammlung schmiedeeiserner Grabkreuze* von *Ringler* (7), die auch Details bringt und die Wirkung auf den Friedhöfen im Zusammenhang veranschaulicht — ein eindrucksvoller Protest gegen die Untaten moderner Grabsteinindustrie.

Inventare. Nicht nur auf dem Gebiet der Volkskunst, sondern auch im scheinbar bekanntesten Bereich der hohen Kunst gibt es noch Neues zu entdecken und erstmalig mitzuteilen. So beweisen es die beiden neuen Bände der 'Kunstdenkmäler der Rheinprovinz': *Der Dom zu Trier* (8) — *Die profanen Denkmäler der Stadt Köln* (9). Es wäre falsch, diese vorbildlichen Zusammenstellungen für trockene Verzeichnisse zu halten. Ein geradezu überschwengliches Leben bricht aus ihnen hervor — in den Abbildungen durch schöne, meist eigens angefertigte Gesamtaufnahmen und viele unbekannte Details, im Text durch soziologisch und religionsgeschichtlich bedeutsame Einleitungen; beides hebt die Inventare über bloße Nachschlagwerke empor und macht sie zu eindringlichen Vergegenwärtigungen stammlicher Individualität.

Vom Inventar zur Gesamtdarstellung. Stofflich und methodisch steht mit diesen Inventaren *Paul Clemens* (10) neuestes Werk in enger Verbindung — stofflich als Abhandlung über rheinische Kunst, methodisch als gründliche Bestandsaufnahme. Darüber hinaus aber wächst es sich zu einer großen geistesgeschichtlichen Darstellung aus, die, auf dem sicheren Fundament von Ikonographie und Stilkritik aufgebaut, bis zu den geistigsten Erscheinungen der Mystik reicht. Es zeugt für die frische Aufgeschlossenheit des Verfassers, daß er auch für 'phänomenologische' Fragestellungen oder für Worringers kühne Anregungen das rechte Organ hat. Wie er dadurch der Jugend nahe ist, sieht sich ihrerseits die Jugend diesem Vertreter der 'alten Schule' nahe; denn aus neuen methodischen Umbildungen wird heute wieder die älterer Forschung geläufige Verankerung der Kunstgeschichte in der Real- und Kulturgeschichte aktuell, so daß sich gerade die auf das Kulturganze und auf soziologische Fragen Gerichteten von Clemens überlegenen wissens- und anschauungsgesättigten Ausführungen angesprochen fühlen. Dazu kommt, daß das Werk in bester Ausstattung fast unbekanntes Material von höchstem künstlerischen Reiz veröffentlicht, dessen Analyse vor allem wichtige Aufschlüsse über die europäische Geltung der englischen Kunst im XIII. und XIV. Jahrh. erbringt.

Gesamtdarstellung. Auch wo das Material an sich bekannt ist, bedarf es der Zusammenfassung, wenn die weit verstreuten Erkenntnisse fruchtbar werden sollen. Auf dem bisher wenig durchsichtigen Gebiet der Burgenkunde schafft *Carl Schuchhardt* (11) aus persönlicher Anschauung auch weit abgelegener Bauten Ordnung und Klarheit. Der mit Registern, Abbildungen und Plänen reich ausgestattete Band reicht vom ägyptischen Altertum bis zum Ende des Burgenbaues und unterscheidet als die beiden Grundformen den Wohnturm des Herrschers und die Fluchtburg des Volks. Feine Einsichten werden oft beiläufig geäußert, so über Zweck und Form (S. 298) oder über griechische und römische Art (S. 110). Eingehende Berücksichtigung findet das soziologische Moment. Immer wieder wird an Burgbeschreibungen in Dichtwerken (Homer, Nibelungenlied, Beowulf, Byron usw.) und an sprachliche Phänomene ('donjon' aus 'dominationem', Herrschaft) angeknüpft, so daß das Buch vielfältig mit den Zielen des Unterrichts verknüpft ist. — Über einen Abschnitt des Buches, die Grabungen von Pergamon, berichtet farbenfreudig eine Carl Humann gewidmete Veröffentlichung (12), die in der Vereinigung von Abenteuerlichkeit und echter Antikenfreude gerade die humanistisch erzogene Jugend fesseln dürfte.

Moderne Kunst. Unabsehbar sind die Bucherscheinungen über moderne Kunst; bereitwillig widmet man auch kleineren Talenten Monographien; mitunter wünschte man sich den Text mehr auf die Beantwortung der Frage eingestellt: Was soll uns diese Kunst heute, warum lohnt sich die Hinwendung zu ihr? Es sei nur auf drei Bahnbrecher der modernen Kunst verwiesen: in erstaunlich guten farbigen Wiedergaben verschaffen Seemann-Mappen eine durchaus unverzerrte Anschauung von *Cézanne* und *van Gogh* (13), und Ref. (14) versucht, den führenden Künstler des heutigen Norwegen, *Edvard Munch* im Zusammenhang der heutigen weltanschaulichen Lage und in der inneren Verbindung mit dem neuen nordischen Schrifttum zu sehen. (Abgeschlossen 17. 5. 31.)

1. *Sammlung Schloß Rohoncz;* Katalog der Gemälde und der Abteilung Plastik und Kunstgewerbe; hrsg. v. d. Neuen Pinakothek, München. — 2. *Justus Bier, Tilmann Riemenschneider.* Ein Gedenkbuch. Mit 80 Bildtafeln. Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg 1931. — 3. *Otto Wommelsdorff, Wandschmuck für Schulen.* Versuch einer neuen Auswahl nach pädagogischen und künstlerischen Gesichtspunkten. Pädagogischer Verlag, Düsseldorf 1930, geb. ℛℳ 7.—. — 4. *Otto Stiehl, Der Weg zum Kunstverständnis.* 2. verb. Aufl. mit 383 Abb. im Text. Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1930, geh. ℛℳ 7.50. — 5. *Bilder zur Kunst- und Kulturgeschichte.* Hrsg. v. *A. Rumpf, Guido Schoenberger* u. *R. Graul.* 4 Hefte in einem Band (160 S., 662 Abb.). B. G. Teubner, Leipzig. Lwd. ℛℳ 12.60. — 6. Deutsche Volkskunst XI: *Pommern.* Hrsg. v. *Fritz Adler.* Mit 214 Bildern. Delphin-Verlag, München 1930, Karton ℛℳ 7.50. — 7. *Josef Ringler, Schmiedeeiserne Grabkreuze.* Eine Auslese vom Ausklang der Spätgotik bis zum Empire. Über 100 Abb. Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1931. — 8. Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, hrsg. v. Paul Clemen: *Der Dom zu Trier von Nikolaus Irsch.* Mit 16 Tafeln und 239 Abb. L. Schwann, Düsseldorf 1931. — 9. Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, hrsg. v. Paul Clemen: *Die profanen Denkmäler der Stadt Köln,* bearbeitet von *Hans Vogts,* mit Quellenübersichten von Joh. Krudewig. Mit 19 Tafeln und 367 Abb. L. Schwann, Düsseldorf 1930. — 10. *Paul Clemen, Die gotischen Monumentalmalereien der Rheinlande.* 2 Bde. L. Schwann, Düsseldorf 1930. — 11. *Carl Schuchhardt, Die Burg im Wandel der Weltgeschichte.* Mit 15 Tafeln und 358 Textbildern. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Potsdam 1931, geb. ℛℳ 27.—. — 12. *Der Entdecker von Pergamon Carl Humann.* Ein Lebensbild, hrsg. v. *Carl Schuchhardt* und *Theodor Wiegand.* 2. verb. Aufl. G. Grote, Berlin 1931, kart. ℛℳ 3.20. — 13. *Paul Cézanne,* 8 farbige Gemälde-Wiedergaben, hrsg. v. *Emil Waldmann. Vincent van Gogh,* 2. Mappe, 8 farbige Gemälde-Wiedergaben, hrsg. v. *F. M. Huebner.* E. A. Seemann, Leipzig 1930, je ℛℳ 5.—. — 14. *Heinrich Lützeler, Edvard Munch und die vorreligiöse Kunst.* In: Die Schildgenossen. 10. Jahr (1930), S. 511—30. Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg.

TAGUNGSBERICHTE

PSYCHOLOGEN-KONGRESS IN HAMBURG

BERICHT ÜBER DAS THEMA SPRACHPSYCHOLOGIE

Von M. Scheerer

In der Kongreßgeschichte der Deutschen Gesellschaft für Psychologie hält der vergangene Kongreß mit seinen beinahe 70 Vorträgen aus allen Problembereichen dieser Wissenschaft und mit seinen zirka 900 Teilnehmern schon rein äußerlich eine Art Rekord; aber auch gehaltlich offenbart er ein selten erreichtes Anspruchsniveau der Gesamtarbeit, wozu u. a. die Neuerung wesentlich beitrug, das Vortragsprogramm eines vollen Tages ausschließlich auf einen Gegenstand, nämlich das Sprachproblem, abzustimmen.

Überschaut man nun das bunte Bild, welches die verschiedenen Referate auf dem 'Sprachtag' darboten, und versucht man, durch die vielfältigen Aspekte von der Sprachfunktion, wie sie die Vorträge im einzelnen gaben, auf einen gemeinsamen Problemgrund zu blicken, so ergibt sich ein eigenartiger immanenter Zusammenhang der Fragestellungen. Formal und methodisch besteht er zunächst in der ziemlich einmütigen Abkehr von der psychologischen oder einzelwissenschaftlichen Behandlung des Sprachphänomens nach Grundsätzen eines elementenartigen Aufbaus der Sprache; sei sie als Ausdrucks- oder Kundgabe-Funktion, als Verständigungsmittel oder als reine Darstellungsform verstanden, der Philosoph und der Sprachwissenschaftler, der Psychologe und der Psychiater, sie alle treffen in der Erkenntnis zusammen: es geht soziologisch nicht an, das Kulturgebilde 'Sprache' im Sinne der völkerpsychologischen Ansätze von Lazarus und Steinthal als Produkt einer irgendwie gearteten Wechselwirkung von *Individuen* hinzunehmen; und es ist ebensowenig angängig, bei der Frage nach den psychologischen *Bedingungen* der Sprachentstehung und -wandlung 'individualpsychologisch' zu verfahren. Ob sich der genetische Ansatz dabei methodologisch an den Assoziations- und den Aperzeptionsbegriff von Herbart oder Wundt anlehnt oder ob man die Wege einer Sprachphonetik von der Lautung resp. vom Lautkörper her beschreitet: Sprache ist nicht durch reine Erlebnis- oder Aktbeschreibung genetisch begreifbar zu machen.

Materialiter spiegelte sich diese Abgrenzung daher positiv in den verschiedenen Ausführungen darin wider, daß kaum einer der Referenten vom Sprach*prozeß* als solchem seinen Ausgang nahm; vielmehr wurde vom Sprach*produkt* ausgegangen, also vom fertig vorliegenden Gebilde der Sprache als Sinngebung oder spezifischen Handlungssinn im Gesamt des menschlichen Verhaltens, und nunmehr wurde von der jeweiligen thematischen Warte her auf den entsprechenden psychologischen Problemanteil 'zurückgedeutet'. Ja gerade hierin formulierte sich das Problem einer Sprach*psychologie* ganz besonders bei Cassirer, Weisgerber und Ipsen und — auf ein anderes Gebiet, nämlich auf das der Gebärdensprache in der Kunst übertragen — bei Saxl: *wie* zu den psychologischen Bedingungen sprachlicher Formung zu gelangen sei, wo doch Sprache und Ausdruck immer schon selber als Beschreibungsmittel *vorgegeben* sind, wo man das der Sprache innewohnende seelische Geschehen mit ebendiesem Mittel des 'Aussprechens' zum Begriff bringt. Es schwebte gleichsam als retardierendes und doch zugleich leitendes Motto der Schillersche Ausspruch über dieser Problematik: '*Spricht* die Seele, so spricht, ach, die Seele nicht mehr.'

Was die psychologische Forschung angeht, so ist das hierbei wirksame erkenntnistheoretische Motiv schon seit längerem von *K. Bühler* (Wien) verfolgt worden. In seinem Referat: 'Das Ganze der Sprachtheorie, ihr Aufbau und ihre Teile' brachte er seine Anschauung von der Darstellungsfunktion der Sprache systematisch neu vertiefend vor.

Indem er die Aufgaben der verschiedenen, am Sprachproblem arbeitenden Disziplinen klar differenzierte, zeigte er, wie die Sprache ein 'Darstellungsgerät' ist, das nicht von den Prinzipien der Lautmalerei her begreifbar wird. Weil sie vielmehr der andersgearteten Dimension bedeutungsvoller *Zeichen* angehört, ist sie kein bloß reproduktives, sondern produktiv symbolisches Darstellungsmittel. Erst in diesem Feld von Sinngefügen des 'Bedeutens' vollzieht sich der auf das Ergreifen von immer neuen Sachverhalten gerichtete Erlebnis- und Handlungssinn der Sprache. Hier liegt die psychologische Aufgabe hinsichtlich des 'Wie' im Unterschied etwa zur Linguistik. Diese hat die Bestimmung der fertigen Sprachgebilde, ihres Lautschatzes und ihres inneren Wechselbezuges zur Aufgabe. Dadurch, daß sich der Linguist mit der Morphologie, dem Lexikon und der Syntax der Sprachphoneme beschäftigt und die 'Steuerungen' im System der Sprache und der Sprachen aufdeckt, dient seine Arbeit aber zugleich dem Psychologen. So etwa, wenn sich dort zeigen läßt, daß die Reihenfolge der gebundenen Wortstellung sinnbestimmend dem 'Darstellungsgeschäft' der Sprache dient. (Z.B. children love parents, parents love children.)

Ebenso ist der behavioristisch-soziologische Aspekt an sich noch kein rein psychologischer. Zunächst untersucht man hier die Sprache als Signalfunktion und konventionelle Symbolik im Zeichenverkehr bei Tier und Mensch. Indem aber dabei der Vermittlungssinn dieser Symbolik in den verschiedenen Ausdrucks- und Sprachgebieten herausgearbeitet wird, ergeben sich Ansatzpunkte für die *psychologische* Aufgabe, welche auf die Sprachdisposition im psychologischen System des Individuums und auf die Sprachhandlung sowie das Spracherlebnis zu gehen habe.

E. Cassirer (Hamburg) hat dann die Eigenart der Darstellungsfunktion in seinem formvollendeten Vortrag 'Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt' ganz besonders verdeutlicht. Ist das Grundverhältnis zwischen Sprache und Gegenständlichkeit lediglich derart, daß immer nur eine gleiche Masse vorhandener Gegenstände und Begriffe von den jeweiligen Sprachen 'bezeichnet' wird? Geben die Sprachsymbole innerhalb einer für *alle* Spracheinheiten *identisch* vorgegebenen Dinglichkeit bloße Signaturen ab und besteht demzufolge die Verschiedenheit der Sprachen nur in einer Differenz von Schällen und Zeichen? Eine solche Abbildfunktion der Sprache wäre nur denkbar, wenn man den ursprünglichen *Zusammenhang* zerreißt, der besteht zwischen jeglichem 'Vorstellen' in seiner ganzen auch das Gefühlshafte umgreifenden Erfülltheit und seiner sprachlichen Ausformung. In dieser faktischen Einheit hingegen bekundet sich das unmittelbare Bezogen- und Aufeinanderangewiesensein des gegenständlichen Vorstellens und des 'Sprechens', von Denken und Rede, so wie es schon W. von Humboldt in dem Begriff der 'inneren Sprachform' und heute R. Hönigswald mit seinem Grundsatz von der *Bedeutungs*struktur jedes seelischen Inhaltes zum Fundament der Sprachtheorie — und Psychologie gemacht haben. Der vermittelnde und nicht abbildhafte Charakter des Denkens als eines 'Gesprächs der Seele mit sich selbst' (Platon) besteht nun darin, daß es den Gegenstand unter einem *bestimmten* Aspekt vorstellt und sprachlich versinnbildlicht: unter der sinn*erzeugenden* Hinsicht nämlich, die aus der seelischen Grundhaltung und dem jeweiligen Denkhorizont einer Bewußtseinsform entspringt. Die Verschiedenheit der Sprachen als sprachlichen Ausformungen der auf Gegenständliches hinzielenden Denkintention geht somit zurück auf die Verschiedenheit der 'Weltansichten' in den verschiedenen Sprachkreisen; und das gegenständliche Vorstellen ist nicht der Anfang für den Prozeß der Sprachbildung, sondern eben der Sprachprozeß selber, in dem die Sprache am Aufbau der Gegenstandswelt, ja, für eine Gewinnung von Welt überhaupt, das entscheidende Medium und Instrument ist. Die Psychologie kann daher zu dem subjektiven Faktor hieran nur gelangen vermittels eines Rückschlusses vom 'Geformten'

zum bildenden Prinzip, von der 'forma formata' zur 'forma formans'; nicht aber kann sie das erreichen durch eine die Sprache vom Gegenstandsbewußtsein isolierende Betrachtungsweise oder eine bloße Analyse des Sprech*prozesses*.

Von anderer Seite, nämlich vom Thema 'Sprachvergleichung und Psychologie' her, beleuchtete *L. Weisgerber* (Rostock) diese Problematik, wobei er zu verwandten Thesen gelangte. Es sind die gleichen grundsätzlichen Überlegungen, die ihn veranlassen, eine Trennung von Lautkörper und Inhalt an der Sprachmaterie abzulehnen. Und ebensosehr, wie die *inhaltliche* Natur jedes Phonems dem Lautlich-Formalen an der Sprache überzuordnen ist, so hat auch dieser Betrachtung des sprachlich singulären Bedeutungsgehaltes die Analyse des *sozialen* Grundcharakters an allem Sprachlichen voranzugehen. Die Aufgabe der Sprachvergleichung formuliert sich heute immer mehr dahin, daß sie nicht bloß einzelne etymologische Gemeinsamkeiten innerhalb verwandter Sprachkreise untersucht, sondern im Vergleich der verschiedenen Sprachen gerade die *Besonderheiten* jeder Sprache und Kultur erkennen will. Dabei erweist sich nun, daß die Sprachen der Völker der eigentliche Ort der intellektuellen Auseinandersetzung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt sind, daß nicht der Einzelmensch sondern die Sprachgemeinschaft Träger dieser Arbeit ist (Humboldt). Die Denkwelt, die 'geistige Lebensluft' des einzelnen ist daher immer schon die durch das kulturelle und soziologische Gemeinschaftsleben geprägte *Muttersprache*. Daraus entsteht für die Psychologie das Paradoxon, daß ihre sprachpsychologischen Untersuchungen im Grunde hinauslaufen auf Konstatierungen von Tatsachen der Muttersprache, die für Denken und Sprechen des einzelnen von Kindheit an vorgegeben ist. Dadurch, daß dem menschlichen Geist das Weltbild der Muttersprache vom Zeitpunkt der Spracherlernung an tief eingeprägt wird, läßt sich das psychologische Moment nicht mehr direkt fassen. Hier müssen sich Sprachvergleichung und Psychologie gegenseitig ergänzen. Einmal wird durch Vergleichung mit andersartigen Sprachtypen das naive Vertrauen in das eigene Weltbild erschüttert und die Einsicht in die 'innere Form' der eigenen Sprache als spezifisch gesellschaftlicher Erkenntnisform eines Volkes vorbereitet; andererseits hat die Psychologie diese, sich zwischen den Geist und die 'Außenwelt' schiebende, sprachliche 'Zwischenwelt' dahingehend zu bestimmen, wie der Aufbau der verschiedenen Sinnesgebiete sich in der *jeweiligen* Muttersprache dokumentiert.[1]) Dadurch soll die jeweilige 'Subjektivität' in der Wechselbeziehung: erkennendes *Subjekt* — im Kulturgut *Sprache* gegebenes Wissen — Objekt der *Außenwelt*, 'rekonstruktiv' ansichtig werden.

In diesen groß angelegten Rahmen von Sprachwissenschaft und Psychologie paßte vorzüglich der Vortrag von *G. Ipsen* (Leipzig) über 'Sprache und Gemeinschaft'. Seine Ausführungen bestätigten nochmals, wie unlöslich die Beziehung zwischen Sprache des einzelnen und Gemeinschaftssprache an das Faktum 'Gemeinschaft' überhaupt geknüpft ist. Ipsen geht hierin so weit, daß er eine identische Struktur und formale Gleichheit beim Aufbau der Gemeinschaft und beim Aufbau der Sprache nachweisen will: der konkrete soziologische Begriff der Gemeinschaft wird durch dieselben Momente wie die Sprache bedingt, denn Sprache und Gemeinschaft bilden sich aneinander und durcheinander. Er gab dann eine Analyse der drei Schichten innerhalb dieses Wechselverhältnisses: zunächst vom Strukturzusammenhang in den biologischen Schichten, bei denen die Sprache noch in die Gebärde eingebettet ist, wie die Stimme in den Atem und die 'Stimmung'. Dann führte er Beispiele an für die menschliche Sprache als soziale Wirklichkeit bestimmter soziologischer *Gruppen* (so etwa die 'Sondersprache' bei Jägern,

1) Vgl. hierzu Wörter und Sachen, Bd. XII, Heidelberg 1929; L. Weisgerber, Adjektivistische und verbale Auffassung der Gesichtsempfindungen, S. 197ff.

Studenten, Schiffern usw.); schließlich charakterisierte er die kulturelle Gemeinschaftssprache als ein aktuelles Gebilde, in der die Sprache zugleich als Darstellungsform der persönlichen 'Einzigkeit' wie des 'Gemeinschaftssinnes' fungiert.

Bei Ipsen blieb die Eigenart und Eigengesetzlichkeit der Ausdruckssphäre des Sprachlichen noch allzu stark an die biologische Schicht gebunden. Daher war es ein wesentlicher Gewinn, daß dieses Gebiet der 'Sprache als Ausdruck' durch *H. Werner* (Hamburg) eine besonders gründliche Behandlung erfuhr. Seine Analyse stützte sich auf mehrjährige experimentelle Untersuchungen über die ausdruckshafte Fassung deutschsprachlicher Gebilde, die für die Versuchspersonen das Aussehen, das 'Gesicht' ihres Gehaltes tragen; und zwar kann dies sowohl optisch, akustisch wie motorisch unmittelbar anschaulich sein. So z. B., wenn dem gedruckten oder gehörten Wort 'ängstlich' unmittelbar sein ängstliches Wesen abgelesen und abgehört wird. Wenn man hier das Atembeklemmende, in sich Zusammengekrümmte des Wortes erlebt, so ist dabei aller Sinn unvermittelt optisch und akustisch aktualisiert, gleichsam von der Anschauung aufgesogen. Die Art *dieser Anschaulichkeit* ist aber im Gegensatz zu der ebenfalls anschaulichen Gegebenheit des Wortes als symbolhaftes *Zeichen* für Begriffliches keine formale, sie bietet nicht bloß phonetische 'Gestaltqualität', die einen Sinn 'repräsentiert'. Wort als Ausdruck existiert vielmehr durch seinen dynamischen Zug, der zugleich lebendiger Vollzug und anschaulich gefühlshafte Ausprägung des Sinnes selbst ist. Diese Dynamisierung beim physiognomischen Erleben ist nicht sachlich-geometrisch zu verstehen. Deshalb sind eben nicht nur Worte, die Bewegung bezeichnen, sondern auch Worte, die Ruhe bedeuten, von einem spezifisch dynamischen Grundzug her gefaßt und angeschaut (z. B. die Worte 'ruhig' und 'still', das eine als 'Haltung', das andere als 'Verstummen'). Daher werden im physiognomischen Bereich die grammatischen Kategorien, z. B. die Substantiva und Adjektiva, ganz anders akzentuiert als in der sachlichen Grammatik. Wenn physiognomisch z. B. beim Wort 'Bohrer' zugleich anschaulich die instrumentale Tätigkeit des Bohrers, das 'Bohren', mitgegeben ist, so ist diese verbale Dynamisierung keineswegs ein Sonderfall. Primitive Sprachen sind ebenfalls 'physiognomisch' zu verstehen, woraus sich erklärt, daß Nomen und Verbum dort verhältnismäßig wenig auseinanderdifferenziert sind. Diese sinntragende dynamische Fassungsform zeigt sich dort ebenfalls daran, daß jede Qualität in einer dynamisch *ausdruckshaften* Qualität gegeben ist, wie es an Raum, Zeit und Zahl belegt wird.[1]) Auch die physiognomische Erlebnisform in unserem Sprachkreis enthält solche Charakteristika einer ageometrisch versinnhaftenden Akzentuierung. Worte können räumlich-*dynamische* Eigenschaften besitzen, die personal 'zentriert' sind; so haben z. B. die Worte 'leicht', 'leuchtend', 'klar' eine 'Obenqualität', die Worte 'schwer', 'stumpf', 'trübe' eine 'Untenqualität'.

Die Art, wie das 'Sprachgesicht' herausmodelliert wird, ist nun nicht etwa vom Lautmaterial her bedingt, sondern die Sinndynamik modelliert anschaulich die Sprachmaterie. So akzentuieren z. B. homonyme Wortphysiognomien, wie Substantiv 'Wand' und verbum 'wand' das sachlich gleichartige Lautmaterial ganz verschieden. Werner arbeitete dann genetisch die Sprachstufen heraus, auf denen jeweils der Sinngehalt ausdrucksplastisch erlebbar ist. Hierbei ergab sich die interessante Folgerung, daß die Reichweite sprachphysiognomischer Fassung drei Schichten von Wortgruppen umgreift, nämlich ebensowohl die *Konkreta* wie die *Metaphern* und *Abstrakta.* Werner wies hierbei

1) Vgl. dazu H. Werner, Einführung in die Entwicklungspsychologie, Barth, Leipzig, Über die Sprachphysiognomik als eine neue Methode der vergleichenden Sprachbetrachtung, Ztschr. f. Psychologie 109, 1929. S. 337 und E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I u. II, Bruno Cassirer, Berlin.

auch darauf hin, daß die jüngere Romantik, so z. B. Jean Paul und Novalis auch die abstrakteste Sprache in dieser physiognomischen Dimension erlebten und formten. —

Wir haben versucht, das, was die Referate zur Sprachpsychologie an systematisch anregenden Problemstellungen ergaben, skizzenhaft herauszustellen — mußten freilich dabei aus Raummangel eine Auswahl treffen. Nicht nur beim Vortrag von N. Ach (Göttingen) 'Zur psychologischen Grundlegung der sprachlichen Verständigungen' müssen wir uns mit der Andeutung begnügen, daß er u. a. untersuchte, wie der Name eines Gegenstandes zur Eigenschaft dieses Gegenstandes wird, und hierbei auf die grundsätzlich intentionalen Faktoren bei der sprachlichen Bedeutungsverleihung einging. Die äußerst ergiebigen und für den Sprachwissenschaftler fundamentale Erkenntnisse vermittelnden Referate von *K. Goldstein* (Berlin), *A. Grünbaum* (Amsterdam) und *H. Gruhle* (Heidelberg) gehen nicht in den Rahmen eines kurzen und seiner Absicht nach eindeutigen Berichtes. Besonders die von Goldstein und Grünbaum behandelten Themen würden diesen Rahmen sprengen, weil sie aus den sachlich allgemeinen Voraussetzungen der heutigen Sprachpathologie, speziell der *Aphasien-* und *Appraxienlehre* heraus entwickelt werden müßten, um auch nur annähernd die bahnbrechenden Gedanken zu kennzeichnen, welche heute auch von der Sprachpathologie her die Sprache des Gesunden in eine ähnlich genetische Perspektive rücken, wie sie in den übrigen Referaten bestand. Es erweist sich dabei einmal, daß die Sprachstörungen, sofern sie nicht Ausfälle der Sprach*mittel* selber sind, nur durch die genau detaillierte Kenntnis des *Gesamt*verhaltens eines Kranken in *seiner* Umgebung verständlich werden. Denn die Sprachstörungen als Beeinträchtigung der *Darstellungs*funktion ergreifen ebensosehr die Motorik, das Handeln, gewisse Seiten der Intelligenz, wie bestimmte andersgeartete Schädigungen von höheren Funktionen, z.B. der motorischen oder der optischen Gestaltbildung die Fähigkeit des Patienten verändern, Darstellungsvollzüge bei sprachlicher Wiedergabe oder beim Erkennen von Gegenständlichkeit vorzunehmen. M.a.W.: der Zusammenhang zwischen Sprache und dem Gesamtfunktionellen höherer Leistungen des Organismus ergibt sich so schlagend, daß man geradezu von Störungen des 'kategorialen Verhaltens' redet, die eine völlig andere 'Welt' und Gegenstandsorientierung bewirken.[1])

Wieder bestätigt sich die Grunderkenntnis der modernen Sprach- und Symbolforschung: Denken, Wahrnehmen und Handeln sind nicht von der Sprache, nicht von den psychologischen Grundbedingungen der 'Darstellungsfunktion' zu trennen, so daß 'Welt' tatsächlich jeweils verschieden 'da' ist, je nach dem Grade und dem Standpunkt, von dem her die 'Sprachformen' (auch die pathologisch beeinträchtigten) sie versinnbildlichen und vermitteln. Und ebenso sind die psychologischen Faktoren des Sprach*aktes* und -prozesses nur zu fassen aus der Erkenntnis dieser Welten. Dem Satz von Goldstein: Wo die Sprache beginnt, beginnt erst der Mensch, ließe sich somit wohlbegründet der Satz zur Seite stellen: Wie Sprache beschaffen ist, so *ist* der Mensch *mit* seiner Welt.

INTERNATIONALER NEUPHILOLOGENKONGRESS IN PARIS

Von Eduard Schön

Fast 700 Teilnehmer aus 23 Staaten waren zu Ostern beim Internationalen Neuphilologenkongreß in Paris zugegen. Es war der erste Internationale Kongreß von Lehrern der Neueren Sprachen nach dem Kriege. Er nahm, um es gleich vorweg zu sagen, einen alle Beteiligten durchaus befriedigenden Verlauf.

1) Vgl. hierzu die grundlegenden Arbeiten von Gelb u. Goldstein, u. a. Analysen hirnpathologischer Fälle (Springer-Berlin), ferner E. Cassirer, Phil. d. symbol. Formen III das Kapitel: Zur Pathologie des Symbolbewußtseins.

Der Besucher deutscher Neuphilologentagungen wird zweierlei als ihm auffallend an dem Pariser Kongreß festgestellt haben: Es gab keine wissenschaftlichen Vorträge aus dem Gebiet des reinen Forschens; es fehlt den französischen Neuphilologen offenbar die völlige Ranggleichheit ihren altphilologischen Kollegen gegenüber. In Frankreich wird ein Kampf geführt um die *Gleichwertigkeit neuphilologischer Unterrichtsweisen und altphilologischer Lehrmethoden*, der alle Teilnehmer des Kongresses hat aufhorchen lassen.

Der Plan, nach dem die Arbeiten des Kongresses aufgebaut waren, war klar und einheitlich. Man erstrebte — wie konnte es auch anders sein in Frankreich — das schöne *Gleichgewicht* zwischen *zweckfreier* vertiefter *Geistesbildung* einerseits und *praktischer Ausbildung* andererseits durch alle modernen Mittel des Erlernens einer lebenden Sprache. Allgemein, in den Vorträgen und auch in den Begrüßungsreden und in den Ansprachen der festlichen Empfänge, wurde dem *Lehrer* der Neueren Sprachen eine *Rolle* zugewiesen, die ihn weit hinaushob über die Tätigkeit eines sein Schulfach betreuenden Erziehers; als Kenner der fremden Kultur soll er im eigenen Lande Mittler sein zu ihrem Verständnis, er soll sich mühen, sie immer gründlicher kennenzulernen, er soll sie unparteiisch, mit Achtung für ihre wahren Werte darstellen.

Wenn wir die Scheidung vornehmen zwischen der *reinen Geistesbildung* und der durch die Technik ausgedehnten und mechanisierten *praktischen Sprachbildung*, so entfiel die größere Zahl der Vorträge auf die letztere. Zur ersteren Gruppe gehörten die Vorträge Fourets, Varennes, Schades und Frau Prof. Köhlers. *Fouret* gab in kluger Abwägung dem vertiefenden, wertebildenden Unterricht sein volles Gewicht, ohne darum den neu eindringenden Methoden von Radio, Lautplatte, Film usw. abzusagen. *Varenne* war es um klare Grenzsetzung der neuphilologischen Arbeitsweise zu tun gegenüber derjenigen der Altphilologen und der des muttersprachlichen Unterrichts. Er trat ein für eine dem Studium einer modernen Kultur gemäße Methode, die lebendig, geschmeidig, fruchtbar auf das Erfassen der ganzen geistigen Atmosphäre der fremden Kultur hinauswill. Er berührte Fragen, wie sie durch die kulturkundliche Bewegung bei uns in Fluß gebracht sind. *Schade* sprach über die Preußische Schulreform, deren wesentliche Züge er in einer für einen Auslandskongreß gut geeigneten Weise straff herausstellte. Die Ergebnisse suchte er zu umschreiben und verschwieg nicht, wo nach seiner Auffassung Grundgedanken der Reform sich nicht bewährt hätten. Das gewaltige preußische Reformwerk scheint im Ausland mehr Staunen auszulösen als praktische Nachwirkung. Frau *Elsa Köhler* hielt als einzige unter den Rednern einen wissenschaftlichen Vortrag. Sie begründete in überlegener Weise die Sprachdidaktik auf Ergebnisse jugendpsychologischer Forschungen. Der Vortrag erzielte eine starke Wirkung. Er verdient, ausführlich in einer deutschen Zeitschrift abgedruckt und im ruhigen Lesen genau studiert zu werden, um so eher, als er unter den 'Rapports généraux', welche die Kongreßleitung herausgegeben hat, nicht mit abgedruckt ist.

Der größere Teil der Vorträge war den vielen Fragen gewidmet, die mit der zunehmenden Entwicklung der technischen Mittel wie Radio, Film u. a. auftauchen, sodann auch all jenen Aufgaben, die mit dem Begriff '*Austausch*' gegeben sind, Austausch der Lehrer, der Schüler, der Schülerbriefe, der Bücher, der Zeitschriften, der Photographien, der Filme. Austausch läßt sich nur von Volk zu Volk regeln, und so ist es natürlich, daß der Internationale Kongreß als ersten und nächstliegenden Verhandlungsgegenstand die Fragen des Austausches auf die Tagesordnung setzte. Vier reich dokumentierte Vorträge mit vielen nützlichen Einzelangaben über bisherige Erfahrungen, amtliche Einrichtungen, Zahlen, mit Wünschen und Vorschlägen behandelten den 'Austausch von Büchern, Druckschriften, Klischees' (*Ravizé*), 'Austausch von Schülern, Assistenten und Lehrern' (*Denis*), 'Freiplätze in Ferien, gemischte Ferienkurse' (*Agobert*),

'Internationalen Schülerbriefwechsel' (*Garnier*). Erfreuliches Zusammenarbeiten ist überall im Gang, einige wichtige Regelungen sind nur außerhalb der Berufsverbände möglich, so über Zollfragen, ermäßigte Fahrpreise, verbilligte internationale Briefmarke u. dgl.

Daß die *Technik* heute in das Unterrichtsverfahren des modernen Neuphilologen einbricht, daß auch der Sprachlehrer heute mit Notwendigkeit auf das Problem 'Mensch und Maschine' stößt, hat der Pariser Kongreß allen deutlich gemacht. Überall tritt das *Radio* zu den alten Unterrichtsmitteln hinzu. Was es leisten kann, und was nicht, das suchte Frau *Vorikassovitch* abzugrenzen. Es gelang ihr, das Eigentümliche einer auf das Radio gestützten Methode deutlich herauszuarbeiten. Sie deutete neue Aufgaben internationaler Zusammenarbeit auf diesem Gebiete an. Von der Verwendung der *Lautplatte* erhoffte *Plaut* nicht mehr und nicht minder als eine vollständige Umwälzung unseres fremdsprachlichen Lehrbetriebes. Hier war die einzige Stelle, wo man Maß und auswägende Besonnenheit vermißte. Plaut will die Lautplatte nicht etwa als ein Mittel neben anderen verwerten, er will den ganzen Sprachunterricht auf eine 'auditive' Methode gründen. „Von der ersten bis zur letzten Stunde soll die Lautplatte das wesentliche Organ des Unterrichts sein." Daß sie Aussprache, Intonation, Rhythmus, auch den Wortschatz lehren kann, ist gewiß richtig. Daß man aber durch sie Stil und Grammatik lehren könne und solle, das wird nur dem einleuchten, der da übersieht, daß das Wesen der Sprache Geist ist und daß der Wert unseres Sprachunterrichts daran zu messen ist, ob er geisterfüllt ist oder nicht. Wenn die französischen Neuphilologen um Rang und Würde ihres Unterrichts kämpfen, so wird ihnen sicherlich die 'auditive Methode' nicht den Sieg bringen, sondern nur jene Methode, die zwar einer lebenden, einer gesprochenen Sprache gemäß ist, aber doch in der Sprache Ausdruck des Geistes und Zugang zum Geiste erkennt.

Über die '*Ausbildung der Lehrer*' sprach *Kreuzinga*. Der Gegenstand ist uns in Deutschland ja sehr vertraut, er ist kompliziert und zu einer internationalen Debatte noch nicht gereift, vielleicht überhaupt nicht geeignet. Denn was eigentlich die Jdealgestalt des neuphilologischen Lehrers sei, zu der hinauf man zu erziehen habe, das steht, wie gerade dieser Kongreß zeigte, nicht eindeutig fest. Als eine schöne Hoffnung stellte Frl. *Petrasowics Theateraufführungen* fremder Schauspielertruppen vor uns hin und gab an, inwieweit diese Hoffnung schon verwirklicht sei und was noch geschehen könne. — Die Arbeiten des Kongresses gipfelten in der Gründung einer '*Fédération internationale des professeurs de langues vivantes*'. *Fouret* legte die vorläufigen Statuten dazu dem Kongreß vor. Dieser nahm sie einstimmig an.

GESCHICHTLICHE STUDIENWOCHE ZUR FRAGE STAATSBÜRGERLICHER ERZIEHUNG

(Bad Sachsa, 27. Februar bis 5. März 1931)

Von Hans Seifert, Wuppertal

Der vom Ministerium veranstalteten 2. Studienwoche für Geschichtslehrer und -lehrerinnen war als Thema gestellt: Das Problem der staatsbürgerlichen Erziehung im Geschichtsunterricht mit besonderer Berücksichtigung der Reichsverfassung und ihrer geschichtlichen Grundlagen. Die Gefahr, daß die Erörterungen in leidenschaftlicher Gegensätzlichkeit verlaufen könnten, war mit dem Thema gegeben. Daß trotz aller Differenz in der Beurteilung der Sachprobleme die Teilnehmer sich immer wieder zu sachlicher Gemeinschaftsarbeit fanden, war wesentlich zurückzuführen auf die Offenheit, mit der von dem Leiter der Studienwoche, Oberschulrat Huhnhäuser-

Koblenz, ehrliche Stellungnahme nicht nur gefordert, sondern auch selbst bekundet wurde. Es wäre zu wünschen, daß selbst die umstrittensten innenpolitischen Fragen auch in der Schule so offen und darum so fruchtbar wie hier behandelt werden könnten.

An den ersten beiden Tagen bot mit einführenden Vorträgen der Hallenser Staatsrechtslehrer Prof. Fleischmann wertvolle Einblicke in die Arbeit hinter den Kulissen des Verfassungsparlaments. Von dem Anteil vieler bekannter Persönlichkeiten an der Entstehung der Reichsverfassung (Preuß, Ebert, Max Weber, Naumann) bekam man hier durch einen genauen Kenner der historischen Vorgänge des Jahres 1919 ein ebenso lebendiges Bild wie von der geleisteten Arbeit des Parlaments, insbesondere des Verfassungsausschusses. Vor allem aber waren im Hinblick auf die Praxis für jeden Geschichtslehrer Fleischmanns Erkenntnisse von größtem Wert: Es gibt keinen Verfassungsbruch, sondern nur eine Verklammerung; das Erbgut lebt und muß erkannt werden; das Übergangsgesetz vom 4. März 1919 war ein Kompromiß zwischen links und rechts gegen den Spartakismus und bedeutete nach der 'Zone des Schweigens' die Legalisierung der Revolution und die Sanktionierung der neuen Ordnung. Am Ende erschloß dann bei Besprechung der einzelnen Artikel der Grundrechte die Betonung der Vermischung sozialen und liberalen Erbgutes dem Lehrer einen Gesichtspunkt, nach dem dieser Teil der Verfassung anschaulich behandelt werden kann.

Die folgenden Tage hatten ein ganz anderes Gesicht. Die Vorträge des Marburger Historikers Prof. Mommsen waren besonders auf die Praxis des Geschichtslehrers abgestimmt und so kurz gehalten, daß zur klärenden Aussprache genügend Zeit blieb. Die historisch-politische Seite der Weimarer Verfassung wie die Geschichte der politischen Parteien wurden eingehend betrachtet und in der Diskussion geklärt, vor allem aber auch so aktuelle Fragen: Zu welchem Staat sollen wir erziehen? Wie soll der Lehrer zur Politik stehen? Wie weit ist Wirtschaft das Schicksal des Staates? Jedem Teilnehmer wird die eindrucksvolle These 'Die Weimarer Verfassung ist durchaus nicht unbismarckisch' zusammen mit der Forderung, daß die heutige Republik das historische Gut der Vergangenheit in sich verarbeiten muß, daß es aber kein Zurück geben darf, da unbismarckisch gedacht, unvergeßlich bleiben. Ebenso eindrucksvoll war gewiß, daß Mommsen erklärte, wesenhaft für wahre Demokratie sei, die Größe unserer Vergangenheit anzuerkennen; nationale Einstellung schließe Demokratie nicht aus. Sodann mahnte er, nicht nur über staatsbürgerliche Erziehung zu reden, sondern sie zu tätigen, indem man außer dem Negativen auch das Positive hervorhebe.

Die Diskussion zeichnete sich dann besonders durch straffe Hinwendung der Themen auf die Praxis aus. Hier ging es oft hart auf hart. Für die unmittelbarste Arbeit in der Schule konnte hier jeder reiche Anregung bekommen, so bei der ausführlichen Aussprache über die Frage, wie praktisch im Schulleben die staatsbürgerliche Erziehung getätigt werden kann. Doch eins der wertvollsten Ergebnisse der Studienwoche dürfte in der Erkenntnis beschlossen sein, daß sowohl die staatsrechtliche wie die historische Betrachtung der Reichsverfassung den organischen Zusammenhang des Bismarckschen Reiches mit der Republik erweist. Auf Grund dieser Erkenntnis möge auch der Geschichtslehrer dazu beitragen, den Bruch im politischen Denken des deutschen Volkes zu überwinden, das bedeutet in der Schule staatsbürgerliche Erziehung, Erziehung zum Staate.

PÄDAGOGIK AUF REFORMATORISCHER GRUNDLAGE

Von D. Magdalene von Tiling

Seit einigen Jahren bemüht man sich in protestantischen Kreisen um die Frage einer 'evangelischen Pädagogik'. So erfreulich die Tatsache an sich ist, daß man auf evangelischer Seite den eigenen Einsatz in der Pädagogik klar herausstellen, seine Sonderart wahren will, so enttäuschend mag dem, der die bisher geleistete Arbeit überschaut, ihr Ergebnis sein. Die Frage: Gibt es 'evangelische Pädagogik'? hat eine ganze Reihe schneller und zuversichtlicher bejahender Antworten hervorgerufen. Die zweite Frage dagegen: Was ist die Besonderheit der evangelischen Pädagogik? hat so vielerlei Antworten gefunden, daß man fast sagen könnte: soviel einzelne Vertreter, so verschiedenartig ist der Inhalt dessen, was unter dem Begriff 'evangelische Pädagogik' heute geht.

Vielleicht darf man zunächst zwei Gruppen derer unterscheiden, die heute von 'evangelischer Pädagogik' reden. Die eine Gruppe will *evangelische* Pädagogik gegenüber katholischer und vielleicht noch kommunistischer Pädagogik abgrenzen; sie schließt sich in ihrem Denken bewußt mit der vom Idealismus her bestimmten Pädagogik zusammen. Es ist von daher verständlich, daß der alles bestimmende Grundbegriff des Idealismus, die Freiheit des Geistes auch in Luther hineingetragen und so scheinbar als evangelisch erwiesenes Prinzip für diese evangelische Pädagogik wird. Protestantische Pädagogik findet nach diesem Denken also ihre Eigenart, ihr Grundmotiv in der Freiheit. Die zweite Gruppe will sich in ihrer pädagogischen Arbeit bewußt dem sogenannten Kulturprotestantismus gegenüber abgrenzen. Sie will bewußt aus ihrer auf dem Bekenntnis der Kirche stehenden Glaubenshaltung heraus über 'evangelische Pädagogik' reden. So eindeutig der Ansatzpunkt — nämlich der Glaube an Jesus Christus im Sinne des kirchlichen Bekenntnisses — erscheint, von dem aus man hier an die Frage, was evangelische Pädagogik sei, herangeht, so verschiedenartig wird bei den einzelnen Vertretern der Inhalt einer solchen vom Evangelium her bestimmten Pädagogik gesehen. Für die einen ist evangelische Pädagogik da, wo es in der Erziehung um die Verkündigung des Evangeliums geht. Evangelische Pädagogik hat für sie ihre Eigenart darin, daß sie nie sein kann ohne *Verkündigung*. Hier ist also 'evangelisch' in der Erziehung entweder gewissermaßen ein Ausschnitt aus der Gesamterziehung — Religionsunterricht — oder ein besonderes Prinzip, das die ganze Pädagogik durchdringen soll. Andere wieder betonen, daß das Evangelium der Erziehung ein anderes *Ziel* gibt: die Gotteskindschaft; dieses Ziel soll dann bestimmend für alles pädagogische Handeln sein. Wieder von anderer Seite wird gesagt, daß die Erziehung ihren evangelischen Charakter dadurch erhält, daß der *Erzieher* im Glauben an

Anmerkung der Schriftleitung: Nr. 6 der Reihe 'Höhere Schule und Weltanschauung'. Vgl. Jahrgang 1930, Heft 3: W. Reyer, Der Erziehungsbegriff und seine weltanschaulichen Rücklagen. Heft 4: F. Delekat, Vom Wesen evangelischer Erziehung. Heft 5: J. Schröteler, Das katholische Bildungsideal und die höhere Schule. Heft 6: H. Deiters, Sozialistische Perspektiven im Schulwesen. Heft 8: S. Hessen, Das kommunistische Bildungsideal und seine Wandlungen.

Jesus Christus steht. Fragen wir aber, wie diese Glaubenshaltung des Erziehers sich — die Erziehung als *'evangelische'* prägend — auswirkt, so bekommen wir wieder verschiedene Antworten. Da heißt es, daß die dem Erzieher widerfahrene Sündenvergebung ihn lehrt, all sein erziehendes Tun unter die Kraft und Macht der Sündenvergebung zu stellen. Da wo man der sogenannten Theologie der Krisis näher steht, wird gesagt: Evangelische Erziehung ist da, wo man im Glauben sich und das Kind als Sünder vor Gott sieht und aus solcher Erkenntnis heraus das Gericht begreift, in das alles menschliche Tun, also auch die Erziehung hineingestellt ist. Wieder von anderer Seite wird gesagt, daß evangelische Pädagogik da ist, wo der Glaube die Möglichkeit verantwortlichen Handelns zwischen Erzieher und Kind geschaffen hat.

Bei all diesen Versuchen einer Feststellung dessen, was das Wesen evangelischer Erziehung sei, bleibt an sich das Daseinsrecht der auf dem Idealismus begründeten Pädagogik von heute unangetastet. Selbstverständlich ist dies da, wo evangelische Pädagogik mit dem Idealismus das Grundprinzip teilt. Deutlich sollte es auch für die andere Gruppe sein, in der evangelische Pädagogik sich gleichsam neben der idealistischen Pädagogik ein eigenes Feld sichert, oder anders gesprochen: wo die evangelische Pädagogik eine Überhöhung oder eine Durchdringung der sonstigen Pädagogik, eine andere Haltung und Möglichkeit des Erziehers im pädagogischen Handeln oder ein letztes religiöses Urteil über das gesamte erzieherische Tun, auch das eigene, sein will. Hier überall hat man das eigentliche Problem, das die heute gültige Pädagogik uns stellt, noch nicht zu Gesicht bekommen. Hier sieht der evangelische Pädagoge noch nicht das erzieherische Handeln als solches bis in den letzten Grund in Frage gestellt, genau so wie die auf den Idealismus gegründete Pädagogik im tiefsten der kritischen Fragestellung sich selbst gegenüber entbehrt, was natürlich nicht ausschließt, daß man um die sogenannte 'Kulturkrise' weiß.

Um etwas ganz anderes geht es in der pädagogischen Arbeit auf evangelischer Seite, deren Darstellung die folgenden Ausführungen gelten. Den evangelischen Erziehern und Theologen, die hinter dieser Arbeit stehen, ist das pädagogische Denken unserer Zeit überhaupt zur Frage geworden, und zwar weil ihnen der Ausgangspunkt dieses Denkens, die Anschauung vom Menschen, die dem heute herrschenden Erziehungsdenken zugrunde liegt, in ihrer Gültigkeit zweifelhaft geworden ist. Es liegt ja doch allem pädagogischen Denken ausgesprochen oder unausgesprochen eine Überzeugung von dem, was der Mensch ist und was er sein soll, zugrunde. Die heute gültige Pädagogik glaubt nun gerade an dieser Stelle, an dem Ausgangspunkt ihres Denkens, in einer durchaus gesicherten Position zu stehen. Mit einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit wird die idealistische Anschauung vom Menschen ohne weiteres als richtig angenommen. Ein Zweifel hier an dieser Stelle gilt geradezu als absurd. In dem Kreis evangelischer Theologen, Philologen und Lehrer, die sich um die Zeitschrift 'Schule und Evangelium' gesammelt haben, aber ist gerade gegenüber diesem Ausgangspunkt alles pädagogischen Denkens die Frage aufgebrochen, ob in dieser wesentlich von Kerschensteiner, Gaudig und Spranger bestimmten Pädagogik der Mensch in

seiner Wirklichkeit richtig gesehen ist. Wo aber diese Frage einmal da ist und in ihrer ganzen Tragweite erfaßt wird, da wird sie zur Forderung, zum Anspruch — da muß man sich ihr stellen, da geht es notwendig um eine Revision all unseres pädagogischen Denkens. Deshalb darf sich die pädagogische Arbeit dieses Kreises als 'kritische Pädagogik' verstehen. Denn es handelt sich hier um eine kritische Besinnung auf die letzten Grundlagen *alles* pädagogischen Denkens; das was in der anerkannten Pädagogik *kein* Problem ist, wird hier Problem, das was allgemein als richtig anerkannt wird, wird hier nicht nur bezweifelt, sondern als nicht der Wirklichkeit entsprechend abgelehnt. Es handelt sich dementsprechend bei dieser Arbeit *zunächst nicht* um eine Auseinandersetzung von evangelischen Gesichtspunkten aus etwa mit psychologischen Forschungsergebnissen oder mit methodischen Vorschlägen, mit Fragen der Lehrpläne oder praktischen Erziehungsvorschlägen. Das Anliegen dieses Kreises war vielmehr zunächst *dies*: in schärfster Abgrenzung gegenüber dem idealistisch-individualistischen Erziehungsdenken den Menschen — hier Kind und Erzieher — in ihrer Wirklichkeit und ihrem Verhältnis zueinander zu erkennen.

Den Anlaß zu dieser kritischen Fragestellung gaben die Ergebnisse der erzieherischen Arbeit auf der Grundlage jenes allgemein anerkannten pädagogischen Denkens, wie sie heute überall vor uns stehen. Es liegt ja nur zu sehr am Tage, daß die 'Pädagogik vom Kinde aus' das Kind in seiner Wirklichkeit verfehlt, daß die Erziehung zur Persönlichkeit wie zur Gemeinschaft ganz offenbar ihr Ziel in keiner Weise erreicht, daß die Vertreter des Arbeitsunterrichts seine Möglichkeiten, seine Tendenz und sein Wesen nicht kritisch an dem Sein und Wesen des Kindes, des Jugendlichen messen und sich daher vielfach über das, was hier eigentlich geschieht, täuschen, daß die Versuche, die ganze Fülle des Lebens in die Schule einströmen zu lassen, unternommen werden, ohne zu fragen, ob das Kindsein sie verträgt, daß das auf jenes Erziehungsdenken gegründete Verhältnis von Lehrer und Schüler echter Autorität entbehren muß und damit wieder dem Kind sein Kindesleben nimmt. Wo wir auch hinschauen in dem heutigen Schulleben, überall steht die Frage vor uns auf: Haben wir nicht eine Reform des Schullebens, der Erziehung, des Unterrichts erdacht ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit des Kindes? Ist nicht das Jahrhundert des Kindes trotz aller feinsinnigen, psychologischen Forschung weiter als je von der Erkenntnis des Kindes selbst entfernt? Ist es nicht höchste Zeit, daß uns das *Kind* selbst in seiner Wirklichkeit — nicht in seiner philosophischen Verkleidung (als die werdende 'freie Persönlichkeit') — wieder wichtig wird?

Ein weiterer Anstoß kam der kritischen Pädagogik von der Lage der evangelischen Schulen und evangelischen Erzieher. Hier hatte man seit Jahren in steigendem Maße einzelne Forderungen und Prinzipien jener auf dem idealistischen Denken gegründeten Pädagogik in die eigene Schul- und Erziehungsarbeit aufgenommen. Man meinte zunächst, das unbedenklich tun zu können, denn man war sich ja der Kulturkrise, in der wir stehen, der man mit der Schulreform begegnen wollte, ebenso bewußt wie jene Reformer. Auch die evangelische Schule wollte der 'Mechanisierung und Intellektualisierung' entgegenwirken und den Schüler

in der *Ganzheit seines Lebens sehen.* Allmählich aber wurde die Frage brennend, ob die aus jenem Lager stammenden Erziehungsgrundsätze, die unterrichtlichen Prinzipien und Forderungen sich überhaupt mit der evangelischen Grundhaltung dieser Schulen und Lehrer vertrügen. Die Gefahr wurde gesehen, daß das moderne Erziehungsdenken die evangelischen Grundprinzipien überwucherte und sie erstickte. Eine Rechtfertigung der evangelischen Haltung zu Erziehungsfragen, eine Befreiung aus der Umklammerung durch die anerkannte moderne Pädagogik mußte gesucht werden.

Vielleicht hat in dieser Hinsicht nichts so klärend gewirkt wie die Richertsche Denkschrift über die höheren Schulen in Preußen. Hier kamen die Grundtendenzen der Reform zu klarem Ausdruck: der Historismus, das Streben nach kulturphilosophischer Betrachtung, die Hineinnahme der Jugendpsychologie in das ganze Schulleben, die Betonung des Arbeitsunterrichts. So sehr auch der evangelische Erzieher ein starkes Interesse an den Problemen der Geschichte, an der Bedeutung der Geschichte für die Bildung des Menschen hat, so sehr auch für ihn eine grundsätzliche Stellungnahme zu Gegenwart und Vergangenheit unerläßlich ist, so sehr die Betonung der Jugendpsychologie wie der Forderung des Arbeitsunterrichts auch von ihm begrüßt werden muß, ebensosehr wurde aus dem ganzen Werk der preußischen Schulreform aber auch deutlich, daß hinter all jenen pädagogischen Tendenzen die Auffassung des Idealismus vom Menschen steht, die Auffassung, daß der Mensch in der Freiheit des Geistes, im Anteilhaben am absoluten Geist sein Menschsein, seine Persönlichkeit gewinnt. Aufs stärkste mußte dem gegenüber die Frage lebendig werden: Entspricht die hier überall zutage tretende Anschauung vom Menschen der Wirklichkeit? Ist hier nicht überall dem pädagogischen Denken statt der Wirklichkeit eine philosophische Idee zugrunde gelegt? Ist unser ganzes Erziehungswesen nicht darum so unkräftig, so verstrickt in immer neue Theorien, entsteht nicht daraus die große, überall spürbare letzte Unsicherheit, die in der Furcht leben muß, nur nicht von den eigenen Theorien aus konsequent bis ans Ende denken zu müssen, weil wir dann vor dem Chaos ständen? Die philosophische Idee vom Menschen hat sich aufgemacht, die Wirklichkeit des Menschen zu meistern, aber der *Mensch,* der wirkliche Mensch, ist ihr dabei entglitten. Da, wo das erkannt wird, erhebt sich unabweislich für alle pädagogische Neuarbeit die anthropologische Frage, *die Frage nach der Existenz des Menschen.*

Wenn man aber von philosophischen Ideen *über* den Menschen, von dem idealistischen Selbst-Verständnis des Menschen aus den Menschen in seiner Wirklichkeit verfehlte, von woher soll man ein Erfassen seiner wahren Existenz gewinnen? Es ist die schnelle Antwort gegeben worden: 'Aus dem evangelischen Glauben, der Mensch muß erkannt werden als Sünder und als Erlöster.' Und die oben geschilderten Versuche, evangelische Pädagogik darzustellen, ergaben sich ohne weiteres. An dieser Stelle hat sich für die kritische Pädagogik die *eigentliche Schwierigkeit* erhoben, um die in den um 'Schule und Evangelium' gesammelten Kreisen jahrelang gerungen wurde. Ja, das Ringen an diesem Punkt ist noch nicht beendigt. — Wir müssen uns zum Verständnis der Schwierigkeit vergegenwärtigen, daß die theologische Arbeit des XIX. Jahrh. mit der einzigen Ausnahme Kierke-

gaards die Frage nach der Existenz nicht von sich aus, aus *ihrem*, aus dem Denken des Glaubens heraus gestellt hat, daß man im Gegenteil die existenzielle Frage ein für allemal als gelöst ansah, so daß sie einerseits dem evangelischen Christen aus dem Bewußtsein entschwinden, andererseits von der psychologischen und der ethischen Fragestellung sozusagen *verschlungen* werden konnte. Es ist ja heute schon schwer, den Menschen überhaupt deutlich zu machen, *daß* es sich im idealistischen Denken grundlegend um eine *Idee von dem existenziellen Sein* des Menschen handelt. Auf die Frage: Trifft die idealistische Anschauung vom Menschen seine Wirklichkeit? konnte deshalb das bisherige theologische Denken und darum auch das Denken des gläubigen evangelischen Christen von heute eine Antwort nicht geben. Das Problem wird gar nicht gesehen, es wird in eine andere Sphäre verschoben, wenn man der idealistischen Auffassung über das existenzielle Sein des Menschen entgegnet: 'wir als evangelische Pädagogen sehen den Menschen als Sünder und als Erlösten'. Denn dabei kann es sich immer noch um eine nachträgliche nähere Bestimmung des im Grunde idealistisch gesehenen Menschen handeln, dessen Wesen also zunächst philosophisch festgelegt und erst dann in das Licht des Glaubens gerückt wird. Dann aber erreichen nicht nur die Glaubensaussagen über den Menschen gar nicht mehr seinen eigentlichen Kern, sondern auch das erzieherische Handeln, das letzten Endes doch auf diese Idee gerichtet ist, verfehlt ihn. Wenn es recht verstanden wird: die Frage nach dem Sein des Menschen, die Frage der Anthropologie, ist innerhalb des ersten Artikels zu beantworten; man kann die idealistische Grundanschauung vom Menschen nicht vom zweiten Artikel her angreifen. Die kritische Pädagogik konnte deshalb notwendig ein Bündnis nur mit einer Theologie eingehen, die selbst gerade um dieses Problem im Kampf gegen den Idealismus sich müht. Von daher erklärt sich der nahe Zusammenhang der Arbeit der kritischen Pädagogik auf evangelischer Seite mit der zu Luther zurückkehrenden und Luthers Glaubensdenken für *unsere* Zeit mit originaler Kraft wieder lebendig und *unseren* Problemen gegenüber wirksam machenden Theologie D. Gogartens. Luther wußte um die existenzielle, um die Seinsfrage. Für ihn umschloß der Glaube an die Erlösung durch Jesus Christus zugleich den Glauben an den Schöpfer und damit das Wissen um unsere geschöpfliche Existenz. Das wirkliche Sein des Menschen, wie er durch seinen Schöpfer ist, wie er in Wirklichkeit vor Gott steht — danach wird in dieser Theologie gefragt. Hier war nun eine Möglichkeit gegeben, mit dem idealistischen Denken wirklich um *dieselbe* Frage, eben um das Sein des Menschen zu ringen. Von Luthers tief in der Bibel gegründeten Erkenntnis des Menschen her, wie sie die Theologie D. Gogartens uns wieder zeigt, ergab sich auch die Möglichkeit, mit aller Schärfe den Punkt klarzustellen, an dem sich das vom reformatorischen Glauben herkommende Denken von dem heutigen, vom Idealismus bestimmten Denken, mag es im übrigen in noch so verschiedenartiger Ausprägung vor uns stehen, abhebt.

Der Gebildete von heute glaubt an den frei in sich gegründeten, aus sich sich entfaltenden, sich selbst sein Gesetz gebenden Menschen, der in seinem Geist teil hat am absoluten Geist, der im Streben nach dem höchsten ihm erreichbaren Wert seine Persönlichkeit vollendet und der eben in solchem Wertstreben,

weil er selbst geistiges Sein hat, in Gemeinschaft mit den anderen Menschen treten kann, die ja alle wie er durch ihren Geist teil haben am absoluten Geist. Die Erkenntnis reformatorischen Glaubens an den Schöpfer aber sieht den Menschen durch sein ganzes Sein hindurch als den Geschaffenen, als Geschöpf und darum in jedem Augenblick in all seinem Sein von Gott abhängig. Diese seine Geschöpflichkeit ist aber nach Gottes Willen derart, daß der Mensch sein Sein, seine Existenz jeweils vom anderen Menschen nehmen muß. Da hier der Ansatzpunkt jenes neuen kritischen pädagogischen Denkens liegt, so mußte von jenem Kreise um Sch. und Ev. versucht werden, deutlich herauszustellen, worum es hier geht. Zugleich aber mußte die reformatorische Erkenntnis von der Wirklichkeit des Menschen gegen eine Reihe von Mißverständnissen gesichert werden.

Was wird hier erkannt? Zunächst dies, daß der Mensch sein Leben, seine Existenz so hat, daß er immer einem anderen Menschen gegenübergestellt ist, durch den er *ist, was er ist.* Das ganze Schwergewicht des Lutherschen 'du bist', wie seines Genitivs des 'Gehörens', galt es hier herauszustellen. (Luther: Du 'bist' 'des' Mannes Knecht, du 'bist' 'dieser' Frau Ehemann.)

Dreierlei Mißverständnisse traten im Verlauf der Arbeit auf und mußten abgewehrt werden. Zunächst dies, daß unser modernes Denken die Bezogenheit der Menschen aufeinander wohl als eine kausale oder naturhafte Gegebenheit zu sehen bereit ist, aber daß ihm die Erkenntnis der personalen Seinsverbundenheit in solchem Gegenübergestelltsein entschwunden ist. Das 'Sein vom anderen her' (Gogarten), dies daß *ich* mit meinem ganzen Sein Lehrer dadurch bin, daß Kinder mir als Schüler gegenübergestellt sind, daß einer Meister nur so und darum '*sein*' kann, weil und insofern Geselle oder Lehrling da sind, daß der Mensch in seinem ganzen Sein als Mensch vom anderen Menschen bestimmt und gefordert ist — dies galt es zu verstehen. Bei dieser Erkenntnis ist dann kein Platz — hier lag das zweite Mißverständnis — für eine Anschauung, die wohl bereit ist zuzugeben, daß man Mutter, Tochter, Ehemann, Arbeitgeber, Obrigkeit 'sei', aber dann fortfährt 'eigentlich', sozusagen darunter, sei man eben doch Mensch, freie Persönlichkeit. Das was man 'vor den Leuten' ist (Luther), sei gleichsam das Kleid oder die Haut der freien Persönlichkeit, in der man zuletzt doch sein eigentliches Sein habe. Dagegen betont evangelisches Wirklichkeitssehen nachdrücklich: Du hast deine *Existenz* in deinem Vater- oder Beamtensein; du bist das, was du 'vor den Leuten bist vor Gott und vor allen heiligen Engeln' (Luther), du kannst dies Sein nicht ablegen, du gehst an dir selbst, an deiner eigenen Wirklichkeit vorbei, wenn du meinst, dich als freie Persönlichkeit zu haben. Ein dritter Versuch, dem Schwergewicht der existenziellen Seinsverbundenheit auszuweichen, wird überall da gemacht, wo man meint, die kausale oder naturhafte Bezogenheit des Menschen auf einander müsse durch den Menschen selbst in die ethische Sphäre erhoben werden; die Verbundenheit der Menschen bekomme ihren eigentlichen menschlichen Sinn, ihre Wirklichkeit erst durch die ethische Haltung und die ethische Erfüllung. 'Du *bist* Lehrer' bedeutet dann: 'Du näherst dich immer mehr der Wirklichkeit des Lehrerseins, je mehr du die Pflichten des Lehrers bejahst und erfüllst.' Evangelische Erkenntnis weiß dagegen, daß wir Menschen unser wirkliches *Sein* vom anderen her haben und durch

dies Sein die vom anderen her Geforderten sind und bleiben, gleichviel ob wir diese Seinsgebundenheit und die in dem 'Sein vom anderen her' liegenden Forderungen anerkennen und erfüllen oder nicht, daß wir aber freilich durch die Nichterfüllung am anderen schuldig werden. Der Lehrer ist Lehrer dieser bestimmten Kinder, gleich viel ob er die darin liegende Forderung erfüllt oder nicht.

Wenn einmal das 'Du bist' in seinem Vollsinn und seiner Wirklichkeit erfaßt war, dann war ohne weiteres klar, daß wir Menschen alle — so auch Lehrer und Schüler — in Ungleichheit als die Verschiedenen aneinander gebunden sind. Nur als die Ungleichen können wir unser Sein vom anderen her haben. Und die Ungleichheit zwischen Kind und Lehrer ist dann auch im pädagogischen Denken nicht zu verwischen, ja sie wird nun als Voraussetzung für die Möglichkeit der Erziehung erst sinnvoll. Der Lehrer muß das Kind als Kind anerkennen wie das Kind den Lehrer als Lehrer anerkennen soll — als das, *was er ist*.

So gewann das pädagogische Denken, das sich auf die reformatorische Erkenntnis vom Menschen gründet in der existenziellen Bezogenheit der Eltern, des Lehrers, des Erwachsenen auf das Kind den festen Ort zurück, an dem Erziehung zu geschehen hat; Lehrer und Schüler wurden wieder als von Gott her in einen 'Stand' gestellt gesehen, in einen Stand, in dem sie als die in Ungleichheit aneinander Gebundenen einander gegenüberstehen. Es ergab sich weiter daraus, daß 'Erziehung und Unterricht' die Werke sind, die in diesem Gegenübergestelltsein zu geschehen haben, genau so wie mit aller Art von Gegenübergestelltsein der Menschen bestimmte Werke gegeben sind.

Freilich, in dem Augenblick, wo das Wort 'Stand' für das Verhältnis von Lehrer und Schüler gebraucht wurde, galt es, neue Mißverständnisse abzuwehren. Man hat der kritischen Pädagogik auf evangelischer Seite vorgeworfen, sie rede von 'Ständeordnung', sie wolle längst überlebte ständische Ordnungen wieder aufleben lassen, sie wolle dem einzelnen Menschen den Wechsel in Stand und Beruf nicht gestatten. In mühevollster Arbeit mußte gerade hier die Erkenntnis des Glaubens von dem durch den Schöpfer gesetzten Stehen des Menschen im Stande abgegrenzt werden gegen das, was man etwas politisch eine 'Ständeordnung' nennt. Das Bleibende, das von Gott Gegebene und Gesetzte, das, worin die Menschen in solchem Gegenübergestelltsein festgehalten werden, so oft auch immer sie ihren Beruf wechseln mögen, mußte unterschieden werden von der immer sich wandelnden, durch die Sünde bestimmten empirischen Form ständischen Gegenübergestelltseins. Es würde zu weit führen, auf diese Frage hier näher einzugehen.[1])

Wenn bei der eben erwähnten Frage der Angriff mehr von außerhalb kam, so haben zwei andere Fragen einen breiten Raum in der Auseinandersetzung dieses Kreises eingenommen, die aus der Arbeit selbst erwuchsen. Die eine, ob und wieweit die Erkenntnis der Ordnungen des Schöpfers dem nichtglaubenden Menschen zugänglich sind. Wieweit kann der nicht an Gott glaubende Lehrer sein eigenes Stehen im Stand, wieweit das des Kindes erkennen? Und die andere Frage: Kann man von 'Schöpfungsordnungen', von einem Stehen im Stand nach dem Schöpfer-

1) Näheres siehe in verschiedenen Artikeln in 'Schule und Evangelium', wie in der Schrift D. Gogartens 'Wider die Ächtung der Autorität' (Verlag Diederichs).

willen Gottes in dieser Weltzeit der Sünde reden? An der ersten Frage muß es sich entscheiden, ob die auf reformatorischer Erkenntnis vom Menschen beruhende Pädagogik eine Bedeutung über den Kreis der im kirchlichen Glauben stehenden evangelischen Christen hinaus gewinnen kann — an der zweiten, ob durch das Zurückgehen auf jene Grunderkenntnis der Reformation nicht vielleicht wieder ein neuer Idealismus aufgerichtet wird, wie man wohl gemeint hat.

Da es sich um die tatsächliche Wirklichkeit des menschlichen Seins handelt, *gilt* das, was hier erkannt wird, für *alle* Menschen. Sie *alle* sind geschaffen und nehmen ihre Existenz von dem ihnen gegenübergestellten Menschen! Freilich ist es dem nichtglaubenden Menschen nicht möglich zu erkennen, daß er *so* in diese verantwortliche Gebundenheit an den ihm gegenübergestellten Menschen hineingestellt ist, daß er in der Hingabe seines ganzen Seins sein *Leben* haben soll, wie er auch nicht erkennen kann, daß er *von Gott* seinem Herrn und Schöpfer in diese Existenz 'vom anderen her' hineingestellt ist. Aber auch der nichtglaubende Mensch wird sich weitgehend der Erkenntnis, *daß* er ein dem andern Menschen gegenübergestellter und an ihn gebundener ist, nicht verschließen können. Die kritische Pädagogik ist deshalb der Überzeugung, daß sie auch dem nichtglaubenden Pädagogen etwas zu sagen hat.

Die andere Frage aber, ob wir hier nicht vorgeben, Dinge 'aus dem Paradiese' zu wissen, ist kurz andeutend dahin zu beantworten: Gott hat auch nach dem Sündenfall dem Menschen sein *Mensch*sein gelassen, das er hat in dem Gegenübergestelltsein, darin, daß er sein Sein vom anderen her hat. Auch der gefallene Mensch muß leben in der Seinsgebundenheit, auch er tut die Werke, die sich aus ihr ergeben (die 'guten Werke' bei Luther). Auch über ihm steht das Wort: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.' Freilich, dies Wort steht nun als Forderung, als Gebot über dem Menschen, der die Werke seines Standes nie erfüllt in der Liebe, die ganz und gar nicht das ihre sucht. Der gefallene Mensch lebt nicht in der Hingabe seiner ganzen Person an den anderen, in der Hingabe, in der er 'Leben' haben würde. Sein Hineingestelltsein in den 'Stand', die Werke, die in solchem Einander-Gegenübergestelltsein zu geschehen haben, *bleiben*, aber dies sein Leben im Stande ist 'Tod', weil es nicht gelebt wird in der Liebe. Es ist ein Leben zum Tode, solange der Mensch nicht im Glauben lernt, sein Stehen im Stande als durch Gottes Schöpferwillen gegeben zu erkennen und die Werke des Standes dann im Glauben unter der Vergebung zu tun.

So hat diese kritische Pädagogik, die in engem Zusammenhang mit der auf Luther sich gründenden Theologie steht, ihren Ausgangspunkt, ihr anderes Verständnis vom Menschen und damit ihr Verständnis von Art, Wesen und Sinn der Erziehung nach allen Seiten abzugrenzen gesucht. Sie hat zu allererst die Frage zu beantworten gesucht: was geschieht da, wo erzogen wird, an welcher Stelle stehen Lehrer und Schüler. Wenn in dem Vorhergehenden gezeigt wurde, wie immer neue kritische Fragen aus dem arbeitenden Kreise selbst erwachsen, so ist doch aus dem wenigen, was hier von dieser Arbeit berichtet werden konnte, wohl auch klar geworden, daß man bemüht war, den Grund für ein neues Durchdenken der pädagogischen Fragen fest und tief zu legen. Selbstverständlich muß die weitere

Arbeit eines Kreises, der so auf Kritik und Besinnung eingestellt ist, von jener Grunderkenntnis aus sich auch mit dem gesamten Gebiet der pädagogischen Fragen im weitesten Sinne befassen, und die kritische Auseinandersetzung wird auf jedes dieser Gebiete übertragen werden müssen. Dies ist zum Beispiel bereits geschehen in bezug auf das Problem des Gewissens und der Gewissensbildung (siehe Sch. u. Ev. 1930, Nr. 9, Jahrg. V), ferner in bezug auf die Mädchenerziehungsziele überhaupt wie auf die sexuelle Erziehung im besonderen. Auch die Frage der Berufsschule ist von jenem Sehen des Menschen in seiner Gebundenheit an den anderen Menschen aus untersucht worden (Sch. u. Ev., Nr. 10, Jahrg. V). Ferner versuchen da und dort Lehrer und Lehrerinnen, die Kinder zur Erkenntnis ihrer Wirklichkeit im Sinne Luthers zu führen, wobei die theoretische Besinnung im Unterricht mit der praktischen Gestaltung des Schullebens entsprechend jener Wirklichkeit Hand in Hand gehen muß. Selbstverständlich ist es auch, daß die Arbeit einer kritischen Pädagogik die psychologischen und methodischen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte — freilich bei Ablehnung ihrer metaphysischen Hintergründe — für sich fruchtbar zu machen bestrebt sein muß. Nicht zuletzt wird es um die Frage sich handeln, in welchem Sinne und mit welchem Recht hier von 'evangelischer' Pädagogik geredet werden darf.

SOPHOKLES

Ein Vortrag von Erwin Wolff

Sophokles, für die beiden großen Entdecker hellenischen Geistes und hellenischer Form, für Goethe und Hölderlin, und nicht minder für die anerkannten Führer der Wissenschaft des Neuhumanismus, für Boeckh, Welcker und Otfried Müller geradezu der Inbegriff der Reife und Humanität des attischen Geistes, ist in den folgenden Generationen mit dem klassizistischen Ideal dem lebendigen Verstehen immer mehr entfremdet worden. Während die Tragödien des Aischylos und Euripides in den letzten Jahrzehnten immer von neuem zur Ausdeutung reizten und gerade die modernisierende Umdeutung, die diese Dichter gelegentlich an sich erfahren mußten, das beste Zeichen einer unmittelbar gegenwärtigen Wirkung war, geschah für Sophokles kaum etwas, was als Symptom einer inneren Auseinandersetzung, einer neuen Aneignung und neuen Vergewisserung über seinen Wert aufgefaßt werden konnte. So kommt es, daß noch heute vielfach als Fazit der Sophokleserklärung ein Buch gilt, das gerade darauf ausgeht zu zeigen, daß es bei Sophokles keine Ideen gebe und daß er nur der geniale Bühnentechniker und wirkungsichere Theaterdichter sei, der er allerdings auch ist. In eigentümlichem Gegensatz zu dieser Haltung der Wissenschaft steht die stille, aber tiefe und nachhaltige Wirkung, die Sophokles zu jeder Zeit auf den naiven Leser ausgeübt hat — und natürlich auch auf den Philologen, sobald er als naiver Leser an den Dichter herantrat — und die er bis heute auszuüben nicht aufhört. Diese Diskrepanz zwischen theoretischem Begreifen und praktischer Wirkung lockt zu einer Besinnung auf die Gründe dieser Wirkung und zur Frage nach ihrem inneren Recht.

Wenn wir uns die Eindrücke, die die sophokleischen Dramen auf uns gemacht haben, in einer Gesamtanschauung vorstellen, erscheinen vor unseren Augen zuerst die Umrisse der großen Gestalten, die wir die Helden der sophokleischen Tragödien nennen. Mit einer stillen, aber unwiderstehlichen und beinahe selbstverständlichen Gewalt haben sie einmal von unserer Seele Besitz ergriffen, und diese Kraft erscheint uns um so geheimnisvoller, als ihnen durchaus jene scharfe charakteristische Prägung fehlt, die etwa den Helden Shakespeares, einem Macbeth, Hamlet und Lear einen dauernden Platz in unserer Erinnerung sichert. Suchen wir uns von den Ursachen dieser rätselhaften Wirkung Rechenschaft zu geben, so finden wir, daß das Geheimnis eben in der Simplizität dieser Erscheinungen liegt, die nichts als Menschen sind und doch durch einen inneren Adel über alle anderen dichterischen Gestalten hinausgehoben erscheinen. In dem Adel dieser Menschlichkeit sind sie einander ähnlich: Antigone, Elektra und Deianeira — Aias, Oidipus und Philoktet, es sind wahlverwandte Naturen, in den Grundbedingungen ihres Wesens so bestimmt von den Helden der aischyleischen und euripideischen Tragödie unterschieden, daß sie Brüder und Schwestern scheinen. Eine unfaßbare Einfalt und Reinheit tritt uns in diesen Gestalten entgegen, und aus der Einfalt und Reinheit ihres Wesens geboren ein leidenschaftliches Streben, das sie den Weg zu dem instinktiv als recht und gut erkannten Ziele mit traumhafter Sicherheit zu Ende gehen läßt — ein unbeirrbares Zielbewußtsein, das sie der Verführung und der Gewalt gleich unzugänglich macht und uns noch ihren Untergang als Sieg empfinden läßt. Hier ist die Leidenschaft nicht wie bei einer Medea oder Phädra ein Verhängnis, eine Krankheit, die sich des Menschen gleichsam von außen bemächtigt und die Seele mit sich selbst uneins macht — sie scheint vielmehr spontan aus dem innersten Kern seines Wesens zu quellen und ergießt sich, frei von den Schlacken der Reflexion, des Murrens und Rechtens mit Schicksal und Gottheit, wie ein Strom des reinsten und edelsten Metalles. Diesen Menschen gegenüber muß die bei dramatischen Figuren so beliebte Charakteranalyse, die das Wesen des Menschen zu begrenzen und zu beschränken sucht, notwendig versagen. In dem Bilde der Jungfrau, deren Zunge sich bei den ungerechten Drohungen des allmächtigen Herrschers löst und sie in einem leidenschaftlichen Ausbruch die Macht des ungeschriebenen Gesetzes verkünden läßt — und in dem Bilde des Königs, der allen Warnungen schwächerer Seelen zum Trotz mit ebenso leidenschaftlicher Unbedingtheit sich selber zu erforschen strebt, auf die Gefahr hin, sich selber zu verlieren: 'Breche auf, was brechen mag, meinen Ursprung, auch wenn er gering ist, will ich sehen' — in diesen Bildern glauben wir den reinsten und besten Kräften unserer Seele gegenüberzustehen, die sich in plastischen Gestalten verkörpert zu haben scheinen. Doch weiter: Erinnern wir uns nun auch an den Eindruck, den das Ganze des tragischen Geschehens auf uns machte, so stoßen wir wiederum auf ein Bild von zwingender Plastik. Mit der gleichen strengen Folgerichtigkeit, mit der die sophokleischen Helden leiden und handeln, scheint sich an ihnen auch ein Schicksal zu vollziehen: indem sie, ganz von dem eigenen Instinkt geleitet, ihrem Recht und ihrem Willen folgen und ihren Weg zu Ende gehen, der oft zur Vernichtung führt, scheint sich der Plan einer

höheren Macht, einer Vorsehung zu vollenden, und so wie es wird und ist, scheint es gut zu sein. Ein ungeheurer Optimismus spricht aus diesen Tragödien, die mit menschlichem Leiden so gesättigt sind, daß sie uns oft an die Grenze des Erträglichen führen; immer wieder bestätigt sich uns das Wort Hölderlins:

> Manche versuchten umsonst das Freudigste freudig zu sagen,
> Hier spricht endlich es mir, hier in der Trauer sich aus.

Diesen Eindruck, den wir von den Tragödien des Sophokles empfangen, zwar nicht zu erklären, aber zu klären und ihn nicht allein fürs Auge, sondern auch für die Vernunft faßlich zu machen, soll uns eine geschichtliche Betrachtung helfen. Ihr Ziel ist es, die spezifische Leistung des Sophokles innerhalb der attischen Tragödie an einigen wenigen, aber wie mich dünkt wesentlichen Punkten schärfer hervortreten zu lassen.

Daß die attische Tragödie in einem viel stärkeren Maße der Darstellung des menschlichen Leidens gewidmet ist, daß ihre Handlung weit mehr Leidenshandlung ist als die irgendeiner Erscheinungsform des modernen Dramas, das ist oft ausgesprochen worden, ja man hat jüngst mit einem Schein des Rechts die Leidensdarstellung geradezu als das Ziel ansprechen können, auf das die einzelnen Tragödien in ihren Teilen wie in ihrem Ganzen hinstrebten. Kommt man vom Epos, von Homer, als dessen Nachfolger und Erneuerer sich die attischen Tragiker doch fühlten — oder kommt man von der Lyrik, in deren Formen sie doch dichteten, so prägt sich die große geschichtliche Tatsache unmittelbar ein, daß es die Welt des Leidens mit ihren Formen und Gesetzen ist, welche von der Tragödie für die Menschendarstellung eigentlich erst entdeckt und zu ihr zuerobert ist. Aber gar bald wird auch deutlich, daß es nicht menschliches Leiden schlechthin und gewissermaßen der Rohstoff des Leidens ist, was den Inhalt der Tragödie bildet, daß das Leiden vielmehr unter einer Idee gesehen und gestaltet ist, die sich zunächst ganz unbestimmt und unzulänglich so umschreiben läßt: ein starker Einzelwille bricht sich in seinem Streben nach Macht und Glück oder auch nur nach Vermeiden des Unheils an einer überlegenen allgemeinen Gewalt, mögen wir sie Schicksal oder Gottheit nennen, und wird durch sie umgebogen oder beschränkt. Wir erinnern uns, in welcher Weise man vor hundert Jahren in gewissen romantischen Kreisen diese Gegensätzlichkeit zwischen Individualwillen und allgemeinem Gesetz ausgedeutet hat: in der Lehre von dem blinden Schicksal, der die Griechen und besonders Sophokles gehuldigt hätten. Nun findet sich das blinde Schicksal, obwohl dieser Name der Göttin Tyche gegenüber eigentlich eine Blasphemie ist, in der Tat einmal in der attischen Tragödie, aber, wie Wolfgang Schadewaldt vor einigen Jahren gezeigt hat, erst beim späten Euripides — und hier ist sein Auftreten ein Symptom für den Zerfall der tragischen Substanz und gerade mit einem Ermatten der Leidensdarstellung verbunden. Wir können im Gegenteil sagen: gerade unter dem Postulat einer sinnvollen Ordnung des Schicksalgeschehens hat sich das entwickelt, was wir eine Tragödie nennen.

Im VI. Jahrh. sehen wir an verschiedenen Stellen der griechischen Welt, in Ionien und in Attika, eine Anschauung erwachsen, die darauf gerichtet ist, die

Welt und das Leben als ein in sich sinnvolles und verstehbares Ganzes zu begreifen. Vor dem Auge der ionischen Forscher beginnt sich der Raum zu ordnen zu einem geschlossenen und nach Maßen wohlgegliederten Kosmos, es entstehen die ersten Weltbilder — und die Zeit beginnt sich zu ordnen zu dem Bilde eines nach festen Normen in Etappen sich vollziehenden Ablaufs: der Gedanke einer Naturentwicklung wird konzipiert, in der der Kampf der elementaren Naturgewalten einen gerechten Ausgleich findet. Im Gegensatz zu diesen ionischen Weltbetrachtern sehen wir den Blick des Atheners Solon dem Bereich des menschlichen und staatlichen Lebens, der Geschichte zugewandt. Wie jene die Gesetze der sichtbaren Welt, so begreift Solon die Gesetzlichkeit der Geschichte in der Idee einer im menschlichen Handeln und Leiden mit strenger Notwendigkeit sich erfüllenden Gerechtigkeit, einer Dike. Nicht um die auch anderen Völkern eigene Vorstellung einer rächend oder lohnend in die Staaten- und Menschenschicksale von außen eingreifenden göttlichen Gerechtigkeit handelt es sich hier, sondern um den Gedanken, daß in der sittlichen Welt wie in der Natur immanent ein Ordnungsprinzip wirksam ist, das nicht im Durchbrechen, sondern gerade im Erfüllen des Naturverlaufs einen gerechten Ausgleich schafft. Diese Idee einer immanenten, sich im Geschehen selbst offenbarenden Dike mußte notwendig mit einer entscheidenden Umwandlung des Gottesbegriffs verbunden sein. Die Götter werden zu Vertretern der natürlichen Ordnung. Zeus wird der Repräsentant der Dike, nicht mehr im Sinne Hesiods, daß er gewissermaßen durch ein persönliches Eingreifen den Ungerechten straft und den Gerechten mit allen Gütern des Lebens beschenkt, sondern in dem Sinne, daß diese Dike auch ohne einen persönlichen Gott denkbar wäre, wäre es nicht widersinnig, sich die Ordnung eines gesetzlichen Verlaufs ohne einen ordnenden und leitenden Geist und Willen vorzustellen.

Wie aber mußte in dem Gesamtrahmen dieser großen kosmischen oder geschichtlichen Gesetzlichkeit das Menschenleben, der Lebensverlauf des Individuums erscheinen? Bei der Betrachtung des individuellen Menschenschicksals mit seinem oft sinnlos erscheinenden Auf und Ab und flutenden Hin und Her mußte sich ein Problem ergeben, das um so klarer begriffen werden und um so stärkere Kräfte zum Einsatz fordern mußte, je kräftiger die Spannung zwischen individuellem Wollen und Streben und allgemeinem Gesetz empfunden wurde. In der Art, wie sie zu diesem Probleme Stellung nehmen, treten wiederum ionischer und attischer Geist scharf auseinander. Während bei dem Ioner Heraklit der Anspruch des Individuums auf Gleichmäßigkeit und Dauer des Lebens, kurz auf Glück, zurücktritt hinter dem übergewaltigen Bilde des Weltgesetzes, ist die Spannung zwischen Persönlichkeit und Allgemeinem und das Streben, diese Spannung durch Sinnhaftmachung des Leidens aufzuheben, geradezu das treibende Motiv des attischen Denkens. Die Musenelegie Solons ist für uns das erste Zeugnis dieses Ringens um Ausgleich, und in der attischen Tragödie hat dieses Ringen seinen stärksten und geistigsten Ausdruck gefunden. Die Frage: wie ist das menschliche Leiden zu erklären und innerhalb der göttlichen Ordnung sinnvoll zu machen, das Leiden, das, wenn man es isoliert und von außen betrachtet, so

oft wider die Vorsehung zu zeugen scheint — diese Frage steht hinter allen Tragödien des Aischylos und Sophokles. Die Art, wie dieses beiden Tragiker das Leiden zu einer Versöhnung zu bringen suchen, stellt zwei verschiedene Lösungen dieses Problems dar.

Wir wollen hier eine Form aischyleischer Tragik betrachten, die zwar nicht ohne weiteres als der Typus dieser Tragik gelten kann, aber uns doch einen Zugang zu der Art, wie Aischylos das Leiden darstellt und ausdeutet, zu öffnen vermag. Irgendwo ist das Gleichgewicht der sittlichen Welt gestört worden, sei es durch einen offenbaren Übergriff, einen Frevel, oder auch nur durch ein Fehlgreifen des Menschen, aber immer durch ein eigenmächtiges und eigensinniges Trachten — und nun setzt mit der Konsequenz eines Naturgesetzes, unmittelbar durch die menschlichen Gegenwirkungen getrieben, aber in Wahrheit gelenkt durch die Gottheit, die Wiedereinrichtung des alten gesunden und ausgeglichenen Zustandes ein. Aber wo das Gift der Zersetzung sich bereits tief in den Organismus des Geschlechts oder des Staates eingefressen hat, helfen keine milden Mittel, es hilft nur Brennen und Schneiden, und die einmal aus den Fugen geratene Ordnung ist nur um den Preis einer neuen Verletzung göttlichen und menschlichen Gesetzes herzustellen. So müssen in den Sieben Eteokles, in den Choephoren Orest, denen die Abtragung der alten Schuld zugefallen ist, sich zum Kampf mit dem Bruder oder zum Muttermord entschließen, in dem klaren Bewußtsein, damit in ein unsühnbares Vergehen und die Vernichtung ihrer Existenz einzuwilligen. Ihr Leiden, der Widerstreit der Rechtsansprüche, den sie in ihrer Brust durchzukämpfen haben und der zugleich ein Widerstreit zwischen der Sorge für das eigene Heil und der höheren Notwendigkeit ist, der sie dienstbar sind, kann uns in vieler Beziehung als der Typus des Leidens des aischyleischen Helden gelten. Das Leiden des aischyleischen Menschen entwickelt sich als Reaktion auf eine von außen an ihn herantretende Notwendigkeit, die auf seine Vernichtung abzielt und der er sich doch fügen, ja die er bejahen muß. Oft erscheint sie in einem Konflikt der Pflichten, oft aber auch in dem Zwang, sich mit einem über ihn verhängten Leiden, einer Strafe abzufinden. Wach und in höchster Bewußtheit, gewissermaßen Auge in Auge mit dem Schicksal, steht der Mensch dieser Notwendigkeit gegenüber, nur darauf bedacht, in dem Drang des auf ihn einstürmenden Unheils das Edlere, Bessere, Gerechtere zu wählen. Die Spannung zwischen dem eigenen Willen, dem Guten, auf das dieser Wille gerichtet ist und dem Willen der Gottheit, die das Schicksal sendet, bleibt stets fühlbar. Eine Fülle von Reflexion über Götterwillen und Menschenlos hält den Kontakt zwischen Mensch und Gottheit immer lebendig. So wenn Prometheus, freilich ein Gott, aber wie ein Mensch dem Schicksal unterworfen, in immer neuen Anklagen die Ungerechtigkeit des Zeus brandmarkt, Eteokles verzweifelnd ausruft, sein Geschlecht sei von der göttlichen Fürsorge verlassen, oder Kassandra die Nichtigkeit der menschlichen Existenz an dem eigenen Los, an dem Geschick Trojas und dem seines Besiegers exemplifiziert. Pelasgos in den Hiketiden, Eteokles, Prometheus, Agamemnon, Kassandra und Orest — sie gehen sehend, wissend und kämpfend durch das Joch der Ananke hindurch, als Diener eines höheren Planes, der ihnen unsichtbar oder nur halb

sichtbar bleibt, aber sich vor dem Zuschauer in der Vollendung der dramatischen Handlung enthüllt. Daß sie nicht in blindem Gehorsam sich einem überweltlichen Machtspruch beugen, wie der Held eines orientalischen Mythos, wie Hiob, sondern aus der selbst erkämpften Einsicht in die Notwendigkeit in freier Wahl des Besseren sich ihr Schicksal gleichsam selbst zu eigen machen, darin liegt ihre Größe und ihr Adel. Eine männliche Beherrschtheit dämmt den Strom der Klage, wo er unter dem Druck des Pathos hervorzubrechen droht, rechtzeitig ein. Der aischyleische Mensch überwindet sein Leiden in einem Dennoch.

Die Haltung, in der der Mensch bei Aischylos sein Schicksal durchlebt und überwindet, steht in einer engen Beziehung zu der Art dieses Schicksals, dem Charakter des Übels, das ihn trifft oder das ihm droht. Die Schicksale, die ihn treffen und gegen die er sich, so gut es geht, zu wahren sucht, sind göttliche Heimsuchungen, Strafen oder Rechtsverletzungen, die Strafe im Gefolge haben — in jedem Fall empfindet sie der Mensch als ein von außen auf ihn Eindringendes, das gleichsam an ihm haftet wie eine Krankheit, aber sein bestes Teil, seine Seele, sein inneres Wesen und seinen Wert unangetastet läßt. Niemals erlebt es ein aischyleischer Held, daß er aus einem Besten zu einem Schlechten wird, und niemals leidet er an einer solchen grauenvollen Verwandlung. Auch wo die göttlichen Heimsuchungen den ganzen Raum seines Lebens ausfüllen und ihn bis ins Jenseits verfolgen, ohne Hoffnung auf ein Ende, erscheinen sie lediglich als eine Kette immer neu auftretender oder sich wiederholender einzelner Leiden und führen nie zu einer radikalen Vernichtung seiner seelischen und sittlichen Existenz, die ja nur einmalig und endgültig sein kann. Das Leiden ist hier unter dem Aspekt der Strafe gesehen, und zwar vom Gesetzgeber oder Richter aus, der den einzelnen wohl büßen oder ihn als warnendes Exempel hinstellen, aber niemals innerlich brechen will.

Kommen wir von Aischylos und treten ein in die Welt der sophokleischen Tragödie, so scheint sich uns auf den ersten Blick der tragische Raum zu verengen. Jener lebendige Kontakt zwischen menschlicher Einsicht und Götterwillen, von dem als einer für Aischylos charakteristischen Erscheinung wir sprachen, scheint hier zu fehlen. Die Götter, die bei Aischylos entweder im Drama selbst große handelnde Figuren sind oder durch ihr Machtwort oder ihre Fügung unmittelbar auf die Entscheidung der Helden wirken, treten hier nur manchmal und dann am Anfang oder am Schluß des Dramas auf, um das Geschehen vordeutend oder rückweisend zu erklären — oder sie wirken, fern und geheimnisvoll, durch Orakel, die, weil sie immer erst durch Menschenwitz und menschliches Interesse ausgedeutet erscheinen, seltsam vieldeutig und nicht mehr in der unmittelbaren Gewißheit ihrer ursprünglichen Autorität sich darstellen. Die Reflexion, das Murren und Rechten mit der Gottheit, das in der aischyleischen Tragödie eine stete Berührungsfläche zwischen dem göttlichen Plan und dem erlebten Schicksal schuf, fehlt in den Leidensäußerungen der sophokleischen Helden durchaus. Ihr Handeln wie ihr Leiden scheint sich nach inneren, rein seelischen Gesetzen zu vollziehen. Niemals sehen wir hier den Menschen Aug in Auge mit dem Schicksalswillen sich zu einer Entscheidung durchringen. Die männliche Beherrschtheit,

mit der der aischyleische Held das Pathos sofort im Aufflammen — in einem Dennoch — niederzwingt, ist den Helden des Sophokles gleichfalls fremd. Für sie charakteristisch sind die großen leidenschaftlichen Ausbrüche — ich erinnere nur an die Gesangszenen des Aias und der Elektra am Anfang, des Oidipus, Herakles, Philoktet, der Antigone gegen Ende der Dramen — in denen der Schmerz wie eine elementare Naturgewalt hervorbricht und erst ermattet, nachdem alles gesagt ist, was die bedrängte Seele zu sagen hat. Das Leiden des sophokleischen Menschen ist untröstlich und unendlich, wie der Schmerz eines Kindes, dem in seinem Spielzeug seine Welt zerbrochen ist.

Man hat vor einiger Zeit die bemerkenswerte Tatsache konstatiert und mit Beifall aufgenommen, Sophokles habe im Gegensatz zu den anderen Tragikern immer nur leidende Helden dargestellt. Und in der Tat, wenn wir neben einen Eteokles, dessen ganzes Wesen Tätigkeit und Regieren ist, und selbst neben einen Prometheus, der trotz seiner Fesselung uns doch als ein großer Handelnder erscheint, eine Antigone, einen Aias, Oidipus und Philoktet stellen, so scheint sich uns die Wahrheit dieser Bemerkung zu bestätigen. Und doch wird gerade, indem wir uns die Handlung dieser Dramen vergegenwärtigen, deutlich, wie sich in der von außen gesehen rein passiven Haltung dieser Gestalten die ungeheuerste Aktivität entfaltet, deren eine menschliche Seele überhaupt fähig ist. Der unerbittliche Widerstand, den Antigone dem widergöttlichen Gebote Kreons, den Philoktet der Vergewaltigung seiner Persönlichkeit durch die Abgesandten des griechischen Heeres entgegensetzt, das rastlose und bedingungslose Forschen des Oidipus nach seinem Ursprung, das nicht eher haltmacht, bis mit der Selbsterkenntnis auch seine Vernichtung besiegelt ist, Aias' Suchen nach Wiederherstellung seines großen Namens — es sind gleichsam nur verschiedene Ausdrucksformen eines Strebens, das den innersten Tiefen der Seele entquillt und gegenüber dem alles Handeln und Planen der aischyleischen und euripideischen Helden fast äußerlich und zufällig erscheint.

Was wir eben an allgemeinen Wesenszügen der Leidensdarstellung bei Sophokles heraushoben und als spezifisch sophokleisch bezeichneten, das soll uns ein konkretes Beispiel zugleich anschaulich machen und in eine innere Beziehung setzen helfen. Wir wählen dazu den Aias, weil das, was für den ganzen Sophokles gilt, sich hier am faßlichsten demonstrieren läßt. Auf Betreiben der Atriden hat ein Schiedsgericht der Griechen die Waffen Achills nicht dem Aias, dessen starres Selbstbewußtsein ihn den Heerführern verhaßt gemacht hat, sondern dem loyalen Odysseus zugesprochen. Aias sieht in dieser Entscheidung eine Bedrohung der ihm zukommenden Ehre. Um den Flecken von seinem Heldenruhme abzuwaschen, beschließt er, in der Nacht seine Feinde zu morden. Da greift die Gottheit ein; auf dem Wege zum Lager schlägt ihn Athene mit Wahnsinn, so daß er in die Herden fällt und seinen Rachedurst an wehrlosen Tieren kühlt. Das ist die Vorgeschichte. Das Drama zeigt ihn zuerst beim Erwachen aus der Umnachtung. Dieses Erwachen hat der Dichter zu einer großen lyrisch-pathetischen Szene ausgestaltet, in der Art, wie wir sie vorher als charakteristisch für die sophokleische Pathosdarstellung bezeichneten. Im Stofflichen des Themas erinnert sie zunächst an eine

Szene aus dem Herakles des Euripides, in der gleichfalls ein Erwachen des Helden aus dem Wahnsinn vorgeführt wird. Auch den Herakles hat die Gottheit in der Umnachtung eine ähnlich unwürdige Tat, den Mord an Weib und Kindern vollbringen lassen. Aber während Euripides das Erwachen in seinen äußeren Momenten mit psychologisch-medizinischem Interesse darstellt und seinen Helden, nachdem er zum Bewußtsein seiner Tat gekommen ist, mit Schicksal und Gottheit hadern läßt, ist von Sophokles der Vorwurf von seiner geistig-ethischen Seite her erfaßt und gestaltet. Wie Sophokles das Pathos des Aias sich entfalten und läutern läßt, von unartikuliert sich losringenden Schreien über unaufhaltsam in gewaltigen Stößen hinströmende Ausbrüche weiter zu einer bewußten Verdeutlichung seiner Lage und dessen, was nun zu tun sei — das ist weit mehr als die interessante Gestaltung eines interessanten psychologischen Problems, es ist geradezu der Weg eines Menschen, der aus einer Verblendung erwachend zu sich selbst kommt und seine sittliche Existenz vernichtet findet. Denn um das Bewußtwerden einer solchen Vernichtung der sittlichen Existenz handelt es sich hier allerdings. Von dem Augenblicke an, wo Aias aus der Umnachtung erwacht und an den Leichen der Tiere erkennt, was er getan hat, sehen wir sein Fühlen und Denken um einen einzigen Punkt kreisen, die Einsicht, daß er durch die Tat, durch die er glaubte, seinen gefährdeten Namen zu rächen, seinen Heldenruhm vollends verloren hat. Diese Einsicht löst in seiner Seele jenen Strom von Klagen, Verwünschungen gegen seine Feinde und ohnmächtigem Weh, aber sie setzt sich auch, sobald der Sturm des Pathos verrauscht ist, sofort in die gespannteste Aktivität um, in das Streben und den Willen, die vernichtete Existenz durch einen freien Tod wiederherzustellen. So vollständig ist sein Bewußtsein von dem Gefühl der Vernichtung seiner Persönlichkeit und der Sorge um sein Heil erfüllt, daß kein Raum bleibt für ein Reflektieren über sein Schicksal, für ein Fragen nach dem Warum. Zwar weiß er sofort und spricht es aus, daß es die unbezwingliche Hand der Gottheit war, die ihn getroffen hat — aber er konstatiert diese Tatsache nur, um den vernichtenden Schluß daraus zu ziehen, daß er aus der Gemeinschaft der Götter und Menschen ausgeschlossen, Göttern und Menschen feind sei. Wir erinnern uns hier an das verzweifelte Geständnis des Eteokles in den Sieben: wir sind von der göttlichen Fürsorge verlassen; aber für Aias besagt die Entzweiung mit den Göttern mehr als ein Preisgegebenwerden an Schuld und Tod. Mit der großen Gemeinschaft von Göttern und Menschen, in der er wirkt, im Einverständnis zu leben, ist ihm gleichsam die Garantie seines persönlichen Wertes. Eine Verurteilung durch diese beiden maßgebenden Instanzen bedeutet für ihn den Verlust seines eigensten und sichersten Besitzes, dessen, was dem aischyleischen Menschen selbst unter dem göttlichen Strafgericht noch bleibt und ihn aufrecht erhält, seiner Arete. Aias leidet daran, daß er aus einem Besten ein Schlechter geworden ist. Er sieht sich des hohen Zieles beraubt, das sein Dasein über den Rang eines durch leere Hoffnung und leere Furcht bestimmten Dahinvegetierens hinaus zu einem sinnvoll geordneten Kunstwerk, einem Leben im wahren Sinne des Wortes erhob. Um die geistige Vernichtung nicht an sich selbst zu erleben, beschließt er zu sterben, um einen würdigen Anfang durch einen freien und großen Tod würdig abzuschließen.

Wir halten zunächst hier inne. Wir sehen an dem Beispiel des Aias, daß das, was wir vorhin als die eigentümlichen Wesenszüge des sophokleischen Menschen hervorhoben, die Leidenschaft seines Leidens und die Leidenschaft seines Strebens und Handelns aus einer Wurzel quillt, der Sorge für den Bestand, das Heil seiner sittlichen Persönlichkeit. Und zwar in einem tieferen oder doch innerlicheren Sinne als bei Aischylos, insofern hier die Sorge für das individuelle Heil nicht in dem Kampf um ein gesetzmäßiges rechtes und frommes Handeln im Einzelfalle zutage tritt, sondern dieses Streben zum Guten als die der Seele von Natur eigene Formkraft erfaßt ist, die sich in einem geformten und sinnvollen Leben, in einem Leben der Eudämonie zu objektivieren strebt. Der sophokleische Mensch fragt nicht, warum er leidet, weil er stets weiß, wozu er leidet — das ist der eine Punkt, in dem der oft herangezogene Vergleich mit den christlichen Märtyrern berechtigt ist; und wenn er irrt und fehlt, so geschieht es immer um dieses Lebenszieles, der Eudämonie willen. Überblicken wir den Kreis der sophokleischen Gestalten, so sehen wir bald, daß sie alle von einem ganz unreflektierten und gleichsam instinktmäßigen Streben nach einem Guten getrieben werden, für das sie ihre ganze Persönlichkeit einsetzen und das mit ihrer Persönlichkeit untrennbar und von Natur verbunden, ja geradezu verschmolzen ist. Elektra, die sich nach Vollendung ihres Frauenloses nach Gatten und Mutterschaft sehnt und ihr Glück dennoch nicht als Sklavin aus der Hand der Mörder ihres Vaters entgegennehmen will, die in dem Bruder ihr ganzes Heil sieht, weil nur die Rückkehr des Bruders ihr den Weg zu einer freien und würdigen Erfüllung ihres Lebenszieles eröffnet — Antigone, die an die Bestattung des Bruders und die Erfüllung der göttlichen Gesetze ihr Leben setzt — Philoktet, der sein Leben in der Isoliertheit der Verbannung zwecklos zerrinnen sieht und doch sich eher selber vom Felsen herabstürzen als die Wiederherstellung eines äußeren Glückes mit der Vergewaltigung seiner Persönlichkeit erkaufen will: alle kämpfen sie um eine Idee, und für alle ist dieses Streben der spontane Ausdruck ihrer Seele, ist Eros.

Es ist deutlich, daß bei einer solchen Verlegung der Ursache des Leidens in das Innere, in die Seele des Menschen sich der tragische Ausgleich, die *Versöhnung* nur in einem seelischen Erleben des Helden selbst vollziehen kann. Wenn Aischylos in den Sieben oder der Orestie die Vernichtung oder das Leiden seiner Helden dadurch für den Beschauer sinnhaft macht, daß er sie als Diener der göttlichen Gerechtigkeit, die auf das Heil der Gemeinschaft zielt, darstellt, so vollzieht sich bei Sophokles der Prozeß der Unter- und Einordnung des individuellen Leidens und damit seine Relativierung und Versöhnung in einem Wandel der inneren Einstellung des Menschen zu seinem Schicksal. Wir hatten an dem Beispiel des Aias gesehen, wie das Bewußtsein seiner Vernichtung mit der Einsicht in die Isoliertheit, das Abgesperrtsein von der Gemeinschaft zusammenhing. Es ist für den genialen Wirklichkeitsinn des Sophokles bezeichnend, daß er den Menschen nicht aus eigener Kraft zu einer Versöhnung mit dem Schicksal und der Gemeinschaft gelangen läßt, sondern dazwischen ein Entgegenkommen der Gemeinschaft treten läßt, eine Charis, wie der Grieche sagt, die dem einzelnen den Weg aus der Selbstsucht der Verzweiflung zu einer höheren und reineren Betrachtung seines

Schicksals erleichtert. Wir wollen uns wiederum an zwei Beispielen deutlich machen, was gemeint ist.

Wir hatten die Handlung des Aias bis zu dem Punkte verfolgt, wo der Held aus der Erkenntnis heraus, daß sein guter Name im Leben unwiederbringlich verloren sei, beschließt, diesen Verlust des besten Teils seines Lebens durch einen freien Tod wettzumachen. Wir sahen, wie das Gefühl völliger Isoliertheit, das Bewußtsein, Göttern und Menschen verhaßt zu sein, von seiner Seele völlig Besitz ergriffen hatte. In diesem Augenblicke ausgeführt, wäre der Selbstmord ein Akt der Verzweiflung gewesen, ohne versöhnenden Ausklang. Nun aber treffen ihn, den innerlich völlig Vereinsamten und scheinbar aus der menschlichen Gemeinschaft Ausgeschlossenen, die Worte der Frau, die rechtlich seine Sklavin ist und sich dennoch rühmen darf, sein Weib zu sein. Mit unendlich zartem und scheuem Dringen und doch mit der ganzen Leidenschaft und Kraft eines griechischen Weibes erinnert ihn Tekmessa an das eigene Leid, das sie, die kriegsgefangene Sklavin, durchlebt hat, und an das schlimmere Leid, das ihr und ihrem Kinde nach seinem Tode bevorsteht — und unter ihren Worten und bei dem Anblick des Sohnes zerschmilzt in seiner Brust

> so längst sich eisig starr gehalten
> der Selbstsinn tief in winterlichen Grüften.

In seiner folgenden Rede bekennt Aias, er sei weich geworden bei den Worten dieser Frau, und wenn er an seinem Entschluß zu sterben auch festhält und bei der Lage der Dinge auch festhalten muß, so begreift er seinen Tod nun als ein den Göttern Weichen und Nachgeben. Der gleiche Mann, der noch kurz vorher sich als ein Gottverhaßter erschien, findet in seinem Todesmonolog innige Worte des Gebets. So hilft die Liebe, ohne aus dem engen Kreis hinauszutreten, in dem sie waltet und auf den sie ihrer Natur nach beschränkt ist, doch dem Menschen, indem sie ihn aus seinem Eigensinn erlöst, sich einzugliedern in die große Ordnung des Schicksals und sich mit ihr zu versöhnen.

Ähnlich wie Aias nach seinem Erwachen aus dem Wahnsinn empfindet sich Oidipus nach der Entdeckung der Greuel, die er unwissentlich und unschuldig begangen hat, als im Kerne seines Wesens vernichtet und, nach seinen eigenen Worten, als gottlos, der Götter und Sterblichen Feind. In einer Rechenschaftgabe vor den Ältesten des Volkes, die wie die erste Rede des Aias unmittelbar aus einem großen Pathosausbruch herauswächst, begründet Oidipus die Notwendigkeit der bereits vollzogenen Blendung. Er, zu dem bei Beginn des Dramas als einem gütigen und weisen Herrscher das Volk fast wie zu einem Gotte aufsah, fühlt sich hier so völlig unwert und verstoßen, daß, wenn er, wie er sagt, auch die Quelle des Gehörs wie die der Augen verschließen könnte, er es tun würde, damit seine Person gänzlich abgeschlossen von der vernichtenden Wirklichkeit sei. Mit Worten, die in ihrer wilden Verzweiflung in der Weltliteratur nicht ihresgleichen haben, ruft er die Umstehenden auf, ihn zu verhüllen oder zu töten oder ins Meer zu werfen, damit er niemals mehr gesehen werde. Niemals ist eine Vernichtung der Persönlichkeit eindringlicher und überzeugender dargestellt worden, als es

hier geschieht: wie Oidipus selbst steht der fühlende Mensch, wenn er diese Verse liest, vor dem Nichts. Und doch wirkt der Ausgang der Tragödie nicht vernichtend, wiewohl sich an dem Schicksal des Oidipus ähnlich wie im Aias äußerlich nichts ändert. Unmittelbar nach Oidipus' letzten Worten tritt Kreon aus dem Hause, sein Schwager, den er noch vor kurzem auf der Höhe seines Glückes der schwersten Vergehen bezichtigt hat; von ihm muß er nun in seiner tiefsten Demütigung das Schlimmste erwarten. Aber Kreons Verhalten enttäuscht diese Erwartung. Zwar liegt es diesem ganz auf Pflicht und Sachlichkeit eingestellten Normalmenschen fern, Oidipus durch ein Verstehen seines Leidens zu trösten und aufzurichten. Es ist nur eine kleine Charis, die er ihm gewährt: er nutzt nicht seinen Niederbruch aus, um sich an ihm zu rächen, und läßt Oidipus' Töchter aus dem Palast kommen, damit ihre Nähe seinen Schmerz lindere. Aber schon diese karge Gabe genügt, um Oidipus aus dem Selbstsinn seiner Verzweiflung zu erlösen. In der Rührung über die unerwartete und ungehoffte Milde Kreons und in der liebenden Sorge um die beklagenswerte Zukunft der verwaisten Mädchen löst sich Oidipus' Verzweiflung: wenn er noch eben wünschte, die Quelle des Gehörs ebenso verschließen zu können wie die des Auges, so findet er jetzt seinen Trost darin, seine Kinder, wenn nicht sehen so doch hören und mit den Händen berühren zu können, als wenn er sie sähe. So öffnet auch hier eine Charis und die Hingabe an das Leiden der anderen ein Tor aus dem Gefängnis des Ichs, aus dem es sonst keinen Ausgang gibt.

Wir haben nur wenige Linien in dem Bilde der sophokleischen Tragik nachzeichnen können. Es liegt mir fern, das, was sich uns mehr für die Anschauung und das nachtastende Verstehen als für den systematisierenden Verstand ergeben hat, nun noch nachträglich durch ästhetische oder historische Formulierungen festlegen und gleichsam auf einen begrifflichen Nenner bringen zu wollen. Und doch tritt eine Grundtendenz in der Entwicklung der Tragödie von Aischylos zu Sophokles deutlich und unbezweifelbar hervor, die wir als Sophokles' spezifische Leistung ansprechen können. Es ist die Entdeckung der Welt der Seele, der Seele in ihrer Spontaneität und Eigengesetzlichkeit und zugleich in ihrem Angewiesensein auf das Entgegenkommen und die Liebe der Gemeinschaft. Wir können sagen: Sophokles hat die Tragödie im höchsten Sinne vermenschlicht, er hat sie humanisiert.

DAS SCHLAGWORT VOM GOTISCHEN MENSCHEN [1])

Von G. Weise

(Mit acht Tafeln)

Das Streben nach geistesgeschichtlicher Synthese, der Versuch, in Anlehnung an die sichtbaren Gegebenheiten der kunstgeschichtlichen Tatsachen zu einer Deutung der geistigen Haltung des Mittelalters zu gelangen, haben uns, als etwas vorschnelle Abschlagszahlung auf tiefer schürfende Erkenntnis, das Schlagwort vom gotischen Menschen gebracht. Nicht nur von einer mehr popularisierenden Betrachtungsweise ist der neue Terminus aufgenommen worden. Auch in ernsterer Forschung hat er sich eine wenn auch nicht unwidersprochene Geltung errungen. Zumal auf die an die Kunstgeschichte angrenzenden Nachbardisziplinen droht er überzugreifen. Religionsgeschichtliche und literarhistorische Betrachtung glauben, in Anlehnung an die Tatsachen der bildenden Kunst, in dem gotischen Menschen und in dem Geist der Gotik das alle geistigen Äußerungen des Mittelalters einende Prinzip gefunden zu haben.[2])

Die alten romantischen Vorstellungen von der ausschließlichen Spiritualität mittelalterlicher Kunst und von der Gotik als höchstem Ausdruck dieses mittelalterlichen Spiritualismus und seiner Jenseitssehnsucht sind mit dem neuen Schlagwort noch einmal zur Bedeutung gelangt. Die spezielle Formulierung und die kunstgeschichtliche Fundierung hat Worringer in seinen beiden Schriften 'Abstraktion und Einfühlung' (1908) sowie 'Formprobleme der Gotik' (1910) gegeben. Der gotische Mensch, wie ihn Worringer kennzeichnet, ist das Erzeugnis einer neuen Methode kunstgeschichtlich-geistesgeschichtlicher Betrachtung, die durch kulturpsychologische Intuition und Einfühlung ihre Ergebnisse gewinnen will. 'Während der historische Realismus uns an Kenntnis vergangener religiöser und künstlerischer Phänomene nur eine allerdings sehr tiefgehende Kenntnis der äußeren Erscheinungsformen gegeben' habe (Formprobleme S. 4), strebt die neue Richtung nach einer lebendigen Interpretation dieser Phänomene, sucht sie 'den Untergrund innerer menschheitsgeschichtlicher Beziehungen' zu erfassen, der uns 'die formbildenden Energien in der Notwendigkeit ihres Ausdrucks begreiflich macht' (S. 5). Kunstgeschichte soll Menschheitspsychologie werden, das ist die Forderung dieser neuen Richtung (S. 10ff.). Mit den Mitteln der Intuition soll

1) In etwas erweiterter Form gebe ich im folgenden einen im Frühjahr 1930 auf dem Deutschen Historikertag in Halle gehaltenen Vortrag wieder. Die hier nur z. T. in flüchtigen Andeutungen wiedergegebenen Anschauungen über die geistesgeschichtliche Einordnung der Gotik hoffe ich in Bälde in ausführlicherer Darstellung vorlegen zu können.

2) An charakteristischen Äußerungen wäre neben den Schriften von Bernt, R. Benz, P. Th. Hoffmann, Scheffler, Spengler u. a. zu verweisen auf: Troeltsch, Humanismus und Nationalismus in unserem Bildungswesen (1917); Schürr, Das altfranzösische Epos. Zur Stilgeschichte der Gotik (1926); Preuß, Die deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden Kunst. Synonym mit 'barock' und in bewußter Loslösung von der historischen Erscheinung der Gotik wird der Terminus 'gotisch' von Walzel als literarhistorische Kategorie gebraucht: vgl. Walzel, Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters (Handbuch der Literaturwissenschaft Bd. III).

uns ein unmittelbarerer Zugang zu der Mentalität vergangener Zeiten gegeben werden, als ihn die bisherige, den Vertretern der kulturpsychologischen Einfühlung wohl auch etwas zu umständliche Methode historischer Forschung zu bieten vermag.

Das Ergebnis der neuen Betrachtungsweise ist die Aufteilung der kunstgeschichtlichen Erscheinungen der Vergangenheit auf wenige stilpsychologische Kategorien, je nach der seelischen Einstellung, die der moderne Betrachter aus ihnen herauszufühlen glaubt. Gotik und Klassik sind nach Worringer (Formprobleme S. 9 u. 126) die beiden wesentlichen Kategorien, die sich als Gegenpole in dem ganzen Ablauf der europäischen Kunstgeschichte gegenüberstehen. Ausdrücklich (S. 27) wird dabei von Worringer betont, daß sich für ihn der stilpsychologische Begriff der Gotik nicht mit der historischen Gotik als einmaliger kunstgeschichtlicher Erscheinung deckt. Gotisch ist nach seiner Definition (S. 28) ihrem innersten Charakter nach die Kunst des ganzen Abendlandes, soweit sie nicht unmittelbaren Anteil an der antiken Mittelmeerkultur hat. Die historische Gotik ist nur das Endresultat und die charakteristischste Manifestation einer spezifisch nordischen Entwicklung, wie sie latent schon in der sogenannten Kunst der Völkerwanderungszeit, ja bereits in prähistorischen Vorstadien sich geltend macht. Vor allem die Tierornamentik der nordischen Kleinkunstfunde sowie die Handschriftenillustration des frühen Mittelalters werden von Worringer herangezogen und in ihrer abstrakten, verrätselnden Linienwillkür ('die geheime Gotik der frühen nordischen Ornamentik' S. 27ff.) als Ausdruck dualistischer Zerrissenheit und angstbedrückter Erlösungssehnsucht gedeutet. Das Gotische deckt sich für diese Anschauung mit dem Streben nach unruhiger Verknäuelung und Durchflechtung der Formen, mit dem Bedürfnis nach gesteigertem Ausdruck, mit den abstrakten, die Natur vergewaltigenden Tendenzen, wie sie in der nordischen Kunst vor allem in den Spätstadien der einzelnen Stilphasen hervorgetreten sind. In dem Barock der nordischen Länder sieht Worringer (aO. S. 28) das Wiederaufflackern des gleichen, nur zeitweise durch die Renaissance unterdrückten Formwillens unter fremder Hülle. Daß andere (z. B. Scheffler, Der Geist der Gotik) das Prinzip des Gotischen bis auf die altägyptische Kunst ausgedehnt haben, daß Spengler (Untergang des Abendlandes Bd. I, S. 261) die Pyramiden zur 'Gotik der ägyptischen Seele' rechnet, mag hier nur gestreift werden.

Von der einmaligen historischen Erscheinung losgelöst wird die 'Gotik' bei Worringer zu einem der Grundprinzipien des menschlichen künstlerischen Schaffens. Ihr Gegenpol ist die klassische Kunst, wie sie Antike und Renaissance vertreten.[1]) Stilpsychologisch betrachtet, erscheint die ganze Kunst des abendländischen Mittelalters als Einheit, als fortschreitende Objektivierung ein und desselben, seit den Tagen der Völkerwanderung vorhandenen nordischen Stilwollens. Die

1) Vgl. Formprobleme S. 126: 'Gotik nannten wir die große, unvereinbare Gegensatzerscheinung zur Klassik, die nicht an eine einzelne Stilperiode gebunden ist, sondern durch alle die Jahrhunderte hindurchgehend in immer neuen Verkleidungen sich offenbart und nicht nur eine Zeiterscheinung sondern im tiefsten Grunde eine zeitlose Rassenerscheinung ist, die in der innersten Konstitution der nordischen Menschheit verwurzelt ist.'

nämliche Einheit stellt für das geistige Leben das auf dem Wege der Intuition aus jener ruhelosen ornamentalen Verrätselung erschlossene Prinzip des gotischen Menschen her. Der gotische Mensch ist der faustische Mensch. Die Disposition zu dem, was Worringer den gotischen Formtrieb nennt, wird in einem seelischen Unbefriedigtsein gesehen, das das Innenleben bedrückt (S. 34f.), in einer ins Religiöse gewandten, angstvollen Phantastik (S. 54f.), die jene Ornamente der Angst hervorgebracht hat, in deren krampfhafter Bewegtheit der Drang nach Erlösung Betäubung sucht. 'Jedes Volk — (vgl. Formprobleme S. 71) — schafft sich in seiner Kunst ideale Ausdrucksmöglichkeiten für sein Lebensgefühl. Des Gotikers Lebensgefühl steht unter dem Druck einer dualistischen Zerrissenheit und Friedlosigkeit. Um diesen Druck auszulösen, bedarf es höchster Steigerungszustände, höchster Pathetik.' So wird die Kunst des gotischen Menschen in erster Linie Ausdruckskunst; die Gotik ist ihrem innersten Wesen nach transzendental gestimmt, von der Sehnsucht nach dem Überirdischen und nach Erlösung aus der Wirrnis beherrscht. Dem 'klassischen' Menschen der Renaissance und der Antike tritt in dem 'gotischen' Menschen der Mensch des Mittelalters als Ausprägung der polar entgegengesetzten geistigen Haltung gegenüber. Der griechische Mensch schafft Formen der Ruhe und des Glücks, der gotische Mensch Formen der Unruhe und des Leidens, wie es Scheffler, der auf den Gedankengängen Worringers fußt, in seinem 'Geist der Gotik' (1917) ausgedrückt hat (S. 38). Auch für das geistige Leben wird durch das neue Schlagwort die Einheitlichkeit eines das ganze Mittelalter kennzeichnenden Prinzips, der angeblich in der Gotik zum Ausdruck kommenden Erlösungssehnsucht und Jenseitsstimmung in Anspruch genommen.

Vornehmlich gegen diese Unifizierung des ganzen Mittelalters, gegen die Annahme einer einheitlichen geistigen Struktur der langen Jahrhunderte bis zum Aufkommen der Renaissance scheinen sich mir, und zwar mit Recht, die Bedenken zu richten, die bisher gegen das Schlagwort vom gotischen Menschen laut geworden sind.[1]) Um einen Dualismus, der allem menschlichen Kunstschaffen zugrunde liegt, handelt es sich für Worringer bei der Gegenüberstellung des gotischen und des klassischen Formwillens. Nicht nur die Mentalität des ganzen Mittelalters wird als Einheit genommen: ein ganz allgemein gehaltener Typus, dessen Geltungsbereich sich weit über das eigentliche Mittelalter hinaus erstreckt, ist an die Stelle der konkreten historischen Erscheinung getreten. Letzten Endes[2]) sind wir wieder bei dem gleichen Korrelat diametral entgegengesetzter Begriffe angelangt, wie es schon bei Vasari oder Goethe in der Gegenüberstellung des Klassischen und des Gotischen vorgelegen hatte, nur daß die Vorzeichen der Bewertung andere geworden sind. Auch die Ausdehnung der kunstgeschichtlichen

1) Ich verweise u. a. auf Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus (1918) S. 213 Anm.; Günter, Der mittelalterliche Mensch (Hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft 44 [1924] S. 1ff.); Stammler, Ideenwandel in Sprache und Literatur des deutschen Mittelalters (Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. II [1924] S. 753f); Brinkmann, Diesseitsstimmung im Mittelalter (Deutsche Vierteljahrsschr. II S. 726ff.); Brinkmann, Zur geistesgeschichtlichen Stellung des deutschen Minnesangs (Deutsche Vierteljahrsschr. III S. 615); Ant. L. Mayer, Die Liturgie und der Geist der Gotik (Jahrb. f. Liturgiewissenschaft Bd. VI, S.68.).

2) Vgl. den Hinweis bei Schmalenbach, Das Mittelalter, Sein Begriff u. Wesen (1926) S. 73f.

Gegensätze auf die zugrunde liegenden Verschiedenheiten der geistigen Haltung ist nicht neu. Nietzsches Unterscheidung des apollinischen und des dionysischen Elementes in Kunst und Dichtung oder Schillers Gegenüberstellung von naiv und sentimentalisch haben bereits die nämlichen polaren Kategorien auf eine Formel zu bringen versucht. Heine[1]) hat das Schlagwort in Umlauf gesetzt von dem Dualismus, der die gesamte Weltkultur durchzieht, von dem Gegensatz und Wechsel zwischen schönheitsfreudigem, sinnenfrohem Hellenen- und Heidentum einerseits und asketischem Nazarenertum, weltfeindlichem Judaismus und Christentum auf der anderen Seite. Auch bei W. Schlegel finden sich ähnliche Gedanken. Die Gegenüberstellung von gotischem und klassischem Menschen bringt nur eine neue, scheinbar etwas mehr an das kunstgeschichtliche Tatsachenmaterial angeschlossene Formulierung für jene aus theoretisierender Spekulation gewonnenen Begriffe und Gegensatzpolaritäten. Daß wir mit derartigen allgemeinen Kategorien einem Erfassen der lebendigen historischen Wirklichkeit, in unserem Falle der geistigen Entwicklung und der Eigenart des Mittelalters wesentlich näher gekommen wären, wird man mit Recht bezweifeln dürfen. Mit dem Schlagwort vom gotischen Menschen scheint mir kaum weniger ein a priori konstruierter Begriff an die Stelle der lebendigen historischen Wirklichkeit gesetzt, als ihn Burckhardt mit seinem von der Renaissance her charakterisierten Menschen des Mittelalters gegeben hatte. Schlagwörter werden uns immer wieder statt wirklichen historischen Erfassens des Vielfältigen und Mannigartigen geboten. Wiederum ist das Mittelalter künstlich zu einer Einheit gemacht, wird seine Eigenart nicht von innen heraus, sondern nach vorgefaßten allgemeinen Kategorien zu bestimmen versucht.

Mit besonderem Nachdruck lehnen wir vielleicht heute jede schlagwortartige Vereinheitlichung der Vorstellungen von der geistigen Struktur des Mittelalters ab. Der 'gotische Mensch' wie der 'Mensch des Mittelalters' scheinen uns als Totalitätsbegriffe in gleicher Weise anfechtbar. Der Begriff des Mittelalters ist zur Bezeichnung der gegen Altertum und Renaissance abgegrenzten Zwischenperiode in der Zeit aufgekommen, die in dem Wiederanknüpfen an die Antike den ausschließlichen Sinn der historischen Entwicklung sah. Was durch negative Kriterien zusammengeschlossen worden ist, braucht nicht notwendig in sich einheitlicher Struktur zu sein, mag unter Umständen die größten Kontraste und Wandlungen bergen. Auch im Mittelalter sehen wir ja heute ein viel stärkeres Nachwirken antiker Einflüsse. Wie unsicher die Grenzsetzungen geworden sind, kann andererseits die auf allen Gebieten lebhaft geführte Diskussion über den Zeitpunkt des Beginns der Renaissance beweisen. Statt eines Schlagworts, das im Grunde nur allerallgemeinste Gegensätzlichkeiten in neuer begrifflicher Aufmachung bietet, wollen wir ein lebendiges Erfassen der die Entwicklung bestimmenden Richtungen, des Einzelnen in seiner historischen Eigenart und in der mannigfachen Verflechtung der miteinander ringenden Kräfte. Aller Versuch, für den ganzen Ablauf des Mittelalters, trotz der Verschiedenheit wechselnder Strömungen, den einigenden geistigen Inhalt zu finden, mag vorläufig einmal zurückgestellt werden.

1) Ich zitiere nach Burdach aO. S. 133.

Wir müssen differenzieren. Gerade die Kunstgeschichte, auf deren Tatsachenmaterial sich das neue Schlagwort beruft, hat alle Ursache, das Mittelalter nicht als gleichförmige, keinem Wechsel unterworfene Einheit erscheinen zu lassen. Für fast ganz Europa hat das Aufkommen der Gotik einen jähen Bruch mit den in der vorausgehenden Zeit gültigen künstlerischen Traditionen bedeutet. Der romanische Bau mit seiner Betonung schwerer Massigkeit und die Gotik mit ihrem Streben nach logischer Gliederung und nach leichter Eleganz der Formen stehen sich als ausgesprochene Gegensätze gegenüber. Wenn wir mit Worringer in der Gotik die Verwirklichung eines spezifisch nordischen Wollens sehen: wie ist es zu erklären, daß gerade Deutschland, im Gegensatz zu der werdenden französischen Gotik, den Massenbau der romanischen Zeit mit besonderem Nachdruck und mit stärkster Betonung der ungotischen Tendenzen gepflegt hat und daß es fast hundert Jahre dauerte, bis die neue französische Bauweise sich bei uns durchzusetzen vermochte? Während in Frankreich die angeblich aus dem nordischen Formtrieb entsprungene Gotik in Bauten wie den Kathedralen von Laon, Paris, Chartres und Noyon schon zur völligen Entwicklung gelangt war, hat in Deutschland — man denke etwa an den Wormser Dom — gerade in der staufischen Periode das romanische Wollen seine höchste Steigerung gefunden und hat es bis weit in das XIII. Jahrhundert hinein den gotischen Tendenzen den energischsten Widerstand entgegenzusetzen vermocht. In den meisten Teilen Europas vollzieht sich die Auseinandersetzung zwischen Altem und Neuem unter schweren Kämpfen, in der Form eines dramatisch zugespitzten Gegensatzes. Und nicht nur auf dem Gebiet der Architektur verdrängt mit dem Aufkommen der Gotik ein neues Ideal die bis dahin geltenden Gewohnheiten. Plastik und Malerei lassen in nicht weniger umstürzender Weise eine neue Formensprache und, was vielleicht noch wichtiger ist, ein neues Verhältnis zu den Darstellungsinhalten erkennen. Auf die grundlegenden Wandlungen der Auffassung, wie sie sich mit dem Aufkommen der Gotik anbahnen, wird noch einzugehen sein. Romanische und gotische Kunst sind zwei verschiedene Welten, bedeuten Gegensätze, bei denen das Trennende zunächst einmal viel stärker ins Gewicht fallen muß als alle Versuche, eine einheitliche mittelalterliche Geisteshaltung zu rekonstruieren.[1]) Gerade die Kunstgeschichte muß mit allem Nachdruck gegen die in dem Schlagwort vom gotischen Menschen wiederauflebende Vorstellung von der Einheitlichkeit des Mittelalters Verwahrung einlegen. Sie hätte weit begründeteren Anlaß, in dem Mittelalter die Sonderung zweier scharf voneinander zu scheidender Perioden vorzunehmen, ja sie wird die Zäsur, die sich im XII. und XIII. Jahrh. mit dem Aufkommen der Gotik vollzieht, als wesentlich einschneidender hervorheben müssen als alle Wandlungen, die sich in den annähernd tausend Jahren seit der Spätantike beobachten lassen.[2])

---

1) Vgl. die gleiche, gegen Worringers Vereinheitlichungsversuche gerichtete Feststellung bei Frankl, Meinungen über Herkunft und Wesen der Gotik (Kleine Literaturführer Bd. VI [1923]) S. 14.

2) Die kunstgeschichtliche und, wie ich glaube, auch die geistesgeschichtliche Betrachtung wird die einschneidenden Zäsuren um das Jahr 300 und um die Mitte des XII. Jahrh., mit dem Übergang zur Spätantike und mit dem Aufkommen der Gotik, setzen müssen. Die Periode der romanischen Kunst bringt, wie ich an anderer Stelle ausführlicher zu zeigen hoffe, die Er-

Den Zweck meiner Ausführungen[1]) möchte ich in erster Linie darin sehen, an Hand der kunstgeschichtlichen Tatsachen zu dem Schlagwort vom gotischen Menschen Stellung zu nehmen.[2]) Nicht nur vom Standpunkt der durch den stilgeschichtlichen Ablauf gegebenen Periodeneinteilung wird die kunstgeschichtliche Forschung gegen den erneuten Versuch einer vereinheitlichenden Wesensbestimmung des ganzen Mittelalters Einspruch erheben müssen. Auch die spezielle Begründung, die Worringer seinem gotischen Formprinzip und dem von ihm erschlossenen Geist der Gotik gibt, ist anfechtbar. Worringer geht von der nordischen Ornamentik der späten Völkerwanderungskunst aus. Er rekonstruiert seinen gotischen Menschen nach der die Wirklichkeit vergewaltigenden, abstrakten und verrätselnden Linienkunst jener Band- und Flechtornamentik (vgl. Taf. I, Abb. 1), die er als Ausdruck einer 'ins Religiöse gewandten angstvollen Phantastik' (Formprobleme S. 54), einer 'dualistischen Zerrissenheit und Friedlosigkeit' (S. 71), eines 'seelischen Unbefriedigtseins' (S. 34) interpretiert. In ihrem Bestand an motivischen Einzelheiten ebenso wie in der die Wirklichkeit vergewaltigenden, abstrakt dekorativen Grundtendenz geht diese Ornamentik mit den übrigen Erscheinungen der sich mehr und mehr mit barbarischen Elementen durchsetzenden und sich unter barbarischem Einfluß abwandelnden Spätantike zusammen. Den südlichen und den nördlichen Germanen sind die frühesten Stilstufen der Tier- und Bandornamentik gemeinsam. Während jedoch bei den südlichen Germanenstämmen diese Völkerwanderungskunst spätestens im VIII. Jahrh. abstirbt, macht sie im skandinavischen Norden gerade vom VIII. bis zum X. Jahrh. ihre eigenartigste und künstlerisch bedeutsamste Entwicklung durch. Erst in diesem Spätstadium durchsetzt sich die nordische Ornamentik mit dem eigenwilligen Zucken und Wogen eines die Formen durcheinander flechtenden und verrätselnden Bewegungsdrangs. Das Organische wird der Wirklichkeit entfremdet, indem es sich in ein abstraktes Bandgeschlinge und Liniengewirr auflöst, das nur noch einzelne aus ihrem Zusammenhang gerissene Erinnerungen an die natürliche Form aufblitzen läßt. Die abstrakte Linienornamentik andererseits erfüllt sich mit einer unheimlichen, überall an vitale Energien erinnernden Bewegung. In der stabreimenden Dichtung der Germanen hat man auf die nämlichen Stilerscheinungen hingewiesen.[3]) Auch in der Dichtung lassen sich freilich die im

füllung und höchste Steigerung der bereits von der Spätantike mit der Zersetzung der klassischen, griechisch-römischen Kultur eingeleiteten Entwicklung.

1) Dieselben decken sich, soweit sie die von Worringer herangezogenen Tatsachen betreffen, z. T. mit den ausführlicheren Darlegungen über das 'gotische' oder 'barocke' Prinzip der deutschen und der nordischen Kunst, die in absehbarer Zeit in der deutschen Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte erscheinen sollen.

2) Daß dies auch schon von anderer Seite geschehen ist, sei durch den Hinweis auf Dvořák, Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei (1918), Lempertz, Wesen der Gotik (1926) sowie den Aufsatz von Baum, Der Geist der Gotik (Kunstchronik 1917/18 S. 144ff) betont.

3) Vgl. u. a. Heusler, Die altgermanische Dichtung (Handb. der Literaturwiss.) 134f; Neckel, Die altnordische Literatur (1923) S. 93; Naumann, Frühgermanentum (1926) S. 13ff.; Singer, Stil und Weltanschauung der Altgermanischen Poesie (Festschrift f. O. Walzel [1924] S. 16); Orlik, Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit (1908) S. 116.

speziellen Sinne als nordisch gekennzeichneten Eigentümlichkeiten, auf die man sich zum Vergleich zu beziehen pflegt, nur in der Spätperiode, vor allem in dem zu höchstem Raffinement gesteigerten Kunststil der Skaldenpoesie nachweisen.[1]) In der Frühzeit, während der die Heldendichtung im wesentlichen auf südgermanischem Boden ihre Ausbildung findet, wahrt sie in dem einfachen und schlichten Satzbau des Zeilenstils, der klaren, unverschnörkelten Wortstellung und der knappen Zurückhaltung im Ausdruck und schmückenden Beiwerk noch durchaus den Charakter ruhiger und beherrschter Sachlichkeit. Erst in den spätesten Entwicklungsphasen kommt die Vorliebe für eine extreme Verwendung schmückender Beiworte, für die verschlungene Wortstellung, für den bewegten Satzbau und für den beherrschenden Gebrauch der Kenning[2]) auf, d. h. jener umschreibenden und verdunkelnden Gleichnisworte, in deren künstlichster Zuspitzung und übersteigernder Häufung die Skaldendichtung eines ihrer wesentlichen Merkmale findet. Dichtung und Ornamentwesen gehen den gleichen Weg der Stilentwicklung. In beiden Fällen handelt es sich bei den zum Vergleich mit der Gotik herangezogenen Eigentümlichkeiten um eine ausgesprochene Späterscheinung, die nur im skandinavischen Norden zur vollen Entfaltung gekommen ist und die sich keineswegs als primitiver Urlaut der germanischen Seele werten läßt.

Wie schlecht die von Worringer jenem abstrakten Bewegungsdrang gegebene psychologische Auslegung zu der Tatsache paßt, daß die Eigentümlichkeiten einer verrätselnden Stilwillkür erst das letzte Stadium der raffiniertesten Steigerung der künstlerischen Mittel kennzeichnen, hat schon Waetzold[3]) hinsichtlich der nordischen Ornamentik hervorgehoben. Ebensowenig wird man annehmen dürfen, daß die Religion der alten Germanen und insbesondere der skandinavischen Wikinger vornehmlich von dem Gefühl der Furcht und von einer unklaren Erlösungssehnsucht beherrscht gewesen sei.[4]) Worringers Ausführungen, soweit sie die Analogie mit der Gotik betreffen, scheinen mir vor allem aber auch vom Standpunkt der formalen Tatsachen unhaltbar. Nicht der Bewegungsdrang an sich, als Gegensatz zu dem Prinzip der klassischen Ruhe, sondern die besondere Art der auf der Grundlage weitgehendster Naturentfremdung gewonnenen, die Formen verrätselnden und zerzerrenden Bewegungswillkür ist für das in dem nordischen Spätstadium der Völkerwanderungskunst hervortretende künstlerische Wollen entscheidend.[5]) Gerade der Vergleich mit der Gotik kann vielleicht am besten dazu dienen, den Gegensatz klarzustellen. Die klassische Architektur der Früh- und Hochgotik ist von dem Bedürfnis nach konsequentester Logik und Klarheit der Gliederung bestimmt. Sie gewinnt ihre Bewegungsdynamik aus der eindeutigen Betonung der in dem Bauwerk wirksamen natürlichen Funktionen. In horizontaler Richtung ergibt sich die Energie der zum Chor hinleitenden, das ganze Raumbild

1) Vgl. u. a. Heusler aO. S. 134f, Singer S. 16, Naumann S. 23ff.

2) Vgl. Naumann a. S. 23. 3) Ausdruck und Gestaltung, Genius I (1919) S. 11.

4) Vgl. u. a. die gegen Preuß gerichteten Ausführungen v. Martins, Jahresberichte für Deutsche Geschichte III (1927) S. 410f.

5) Auch bei Lempertz, aO. S. 66 findet sich die Feststellung: 'Gotisches Wollen kann nicht mit nordischem mystischem Linienspiel identifiziert werden. Es sind zwei wesensverschiedene Begriffe.'

beherrschenden Bewegung durch die gleichmäßige Reihung der in enger Folge das Fortschreiten von Westen nach Osten begleitenden Pfeilerstellungen. Der vertikale Aufwärtsdrang ist aus der natürlichen Funktion des Tragens entwickelt, die bis zur völligen Unterdrückung aller Andeutungen des Lastens und aller horizontalen Hemmungen einseitige Betonung findet. Das Ornamentwerk der Hochgotik (vgl. Taf. II, Abb. 4) ist der Ausdruck des gleichen Strebens nach logisch-rationaler Gliederung und nach eindeutiger Zielstrebigkeit der in die Höhe führenden Bewegungsenergien. Erst mit der Spätgotik und am stärksten bei uns in Deutschland (vgl. Taf. III, Abb. 5) kommt ein neues Ideal mehr dekorativer Bewegtheit auf. Die Formen werden ihrer natürlichen architektonischen Funktion entfremdet; sie biegen und durchschlingen sich in einem rein dekorativen Spiel kreisender und flutender Linien. Bezeichnend ist die vegetabilische Umdeutung in Ranken- und Astwerk, die mit besonderer Vorliebe den ursprünglich tektonischen Formen der Wimperge und Baldachine gegeben wird. Plastik und Malerei der deutschen Spätgotik folgen den gleichen Gesetzen. Von der schlichten Natürlichkeit der durch keine dekorativen Sonderinteressen verunklärten und überkreuzten Gewandgebung frühgotischer französischer Statuen (vgl. Taf. IV, Abb. 6) unterscheidet sich der knittrige Faltenstil der spätgotischen deutschen Plastik (vergleiche Taf. IV, Abb. 7) durch das Wiederaufleben der abstrakten und dekorativen Tendenzen. An die Stelle des natürlichen Fließens und Hängens der Gewandung ist eine brodelnde Aufwühlung und zackige Zerklüftung der Stoffmassen getreten, die weder in ihrem Bewegungsantrieb noch in ihren motivischen Einzelheiten dem Gesetz organischer Notwendigkeit gehorcht. Die Freude an dem selbstherrlichen Spiel kreisender und wogender Bewegung ist die gleiche, wie sie sich in den Dekorationsformen und auch in dem Raumbild — ich erinnere an die Hallenkirchen der deutschen Spätgotik — der gleichzeitigen Architektur offenbart. Erst in ihren letzten Stadien, vor allem in denjenigen Erscheinungen, die man als spätgotischen Barock zu bezeichnen pflegt, durchsetzt sich die Gotik bei uns in Deutschland mit jener Eigenwilligkeit einer verunklärenden Bewegungswillkür, die sich mit dem Stilwollen der nordischen Tier- und Bandornamentik vergleichen läßt. Typisch bleibt, daß die Spätgotik in Frankreich weder eine so starke Betonung knittriger Faltenbildung noch einen spätgotischen Barock als letztes Stadium der Steigerung kennt. Der angeborene Sinn für das Klare, Einfache und Natürliche läßt es in der französischen Kunst des ausgehenden Mittelalters nicht zu der selbstherrlichen Entfaltung abstrakt-dekorativer Tendenzen und verunklärender Bewegungsfreude kommen, wie sie für die deutsche Spätgotik charakteristisch sind.

Der durchaus klassische Charakter der frühen französischen Gotik mußte schon hier in Andeutungen hervorgehoben werden. Wenn von einer Verwandtschaft der späten nordischen Stadien der Völkerwanderungskunst mit den in der Gotik wirksamen Kräften die Rede ist, so kann diese nur die deutsche Spätgotik, die Abwandlung der Früh- und Hochgotik französischen Gepräges zur Sondergotik des ausgehenden deutschen Mittelalters betreffen. Nur in diesem Spätstadium, das aufs stärkste durch den Durchbruch bodenständiger künstlerischer

Prinzipien bestimmt ist, sehen wir im Bereich der Gotik eine 'nordische' Freude an Verunklärung und abstrakter Bewegungswillkür zur Herrschaft kommen. Auf dem Gebiet des Ornamentwesens mag die Gegenüberstellung von Taf. I, Abb. 2 u. 3 den Gegensatz deutscher Spätgotik und französischer Frühgotik noch einmal veranschaulichen. Wie ich an anderer Stelle ausführlicher zu zeigen hoffe[1]), handelt es sich auch in den übrigen Fällen, in denen im Bereich der deutschen Kunst der von Worringer als 'gotisch' gekennzeichnete Formtrieb auftritt, um ausgesprochene Späterscheinungen, in denen jeweils die deutsche Kunst einem von der Linie der allgemeinen Entwicklung abführenden Seitenpfad folgt.[2]) Besser als von einem der Gotik verwandten Trieb könnte man, wie es Dehio getan hat[3]), von einem barocken Element subjektivistischer Willkür und formverwirrender Dynamik sprechen. Nur zu der späten Gotik und speziell zu ihrer deutschen Fassung ergeben sich greifbare Beziehungen. Typisch ist, daß Worringer und andere, wenn sie vom Geist der Gotik reden, vornehmlich doch an die deutsche Spätgotik mit ihrer krausen Verschnörkelung des Linienwerks, der malerischen Verunklärung der Raumgestaltung und der eckigen und knittrigen Erscheinung ihrer plastischen Figuren, der Schöpfungen Riemenschneiders etwa, denken. Wie wenig derartigen Vorstellungen die frühe französische Gotik entspricht, mag vorausgreifend noch einmal durch den Hinweis auf Taf. IV, Abb. 6 angedeutet werden. Nicht Frankreich, das Ausgangsgebiet der gotischen Stilbewegung, sondern der germanische Norden wird von Worringer (Formprobleme S. 97) als das 'Land der gotischen Reinkultur' bezeichnet. Ähnlich, wenn Troeltsch (Humanismus u. Nationalismus S. 22) etwa feststellt, daß erst in Deutschland die Gotik ihre reichste Entfaltung gefunden haben. In beiden Fällen handelt es sich um eine Anschauung von Gotik, die mit dem französischen Urphänomen nur wenig zu tun hat und die ihre Vorstellungen im wesentlichen von dem deutschen Spätstadium herleitet. Ebenso bezeichnend ist es, daß Worringer neuerdings (Griechentum und Gotik, 1927) in

---

1) Vgl. den S. 409 Anm. 1 angekündigten Aufsatz in der deutschen Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte.

2) An byzantinische Anregungen manieristischer Formgebung anknüpfend entwickelt sich in der deutschen Malerei und Plastik des XIII. Jahrh. der sog. 'zackige Stil' als namentlich in den Landschaften des nördlichen Deutschlands weit verbreitete Sondererscheinung der letzten romanischen Stilphase. Ähnlich wie in der Spätgotik liegt ein Überwuchern der organischen Gestaltung durch die Eigengesetzlichkeit linearer Bewegungsfreude vor. In dem Barock des XVII. und XVIII. Jahrh. beobachten wir, wie außer Worringer auch Dehio mit Recht betont hat, ein Wiederaufleben der nämlichen Tendenzen. In seinen Raumschöpfungen kennzeichnet den deutschen Hochbarock des XVIII. Jahrh. in einem weit über die italienischen Vorbilder hinausgehenden Maße das Wogen und Kreisen flutender Bewegung, zu der sich die architektonische Gestaltung und das selbstherrliche Spiel der Ornamentik verbinden. Und nicht nur in der Bewegungsdynamik, die die Innenräume des deutschen Hochbarock erfüllt, ergeben sich zu der Architektur und dem Ornamentwesen der letzten Phase der deutschen Spätgotik die unmittelbaren Parallelen. Gegenüber dem Bewegungsdrang, wie er den Barock als Gesamterscheinung kennzeichnet, wird wiederum gerade die besondere Betonung einer auf abstrakt-dekorativer Grundlage gewonnenen, die Formen in freiester Willkür auflösenden und vergewaltigenden Bewegungsdynamik als speziell deutsche Eigentümlichkeit dieses Spätstadiums gelten können.

3) Geschichte der deutschen Kunst II S. 149 und III S. 176 u. 285.

der frühen französischen Gotik eine 'ideale Wiederaufnahme und Fortsetzung spezifisch griechischer Formgedanken' (S. 9) zu sehen vermag und daß er das Gotische als die Bejahung lebensatmender Sinnlichkeit charakterisiert. Auch die Gotik ist in den über drei Jahrhunderten ihrer Vorherrschaft und ihres Bestehens keine Einheit. Auch bei ihr wird man eine Aufeinanderfolge verschiedener Strömungen und ein Sichverflechten der mannigfaltigsten Einwirkungen zu unterscheiden haben, das zum Teil zu weitgehender Abwandlung des ursprünglichen Stilphänomens geführt hat. Es liegt ein methodischer Fehler vor, wenn Worringer und andere die geistige Haltung des gotischen Menschen im wesentlichen aus der national umgrenzten Sondererscheinung der deutschen Spätgotik zu erschließen suchen, auf die einzig und allein jene Parallelen mit der Frühkunst der nordischen Völker und den in ihr wirksamen Stilprinzipien zutreffen.

Wir berühren mit dem eben Gesagten den dritten Punkt, der von der Seite der Kunstgeschichte zu einem Einspruch gegen die Gedanken Worringers und gegen die übliche Charakterisierung des gotischen Menschen nötigt. Nicht nur gegen die Unifizierung des ganzen Mittelalters und gegen die spezielle Begründung, die Worringer seinem gotischen Stilwollen gegeben hat, müssen sich unsere Bedenken richten. Auch der Begriff der Gotik wird verschoben. Soll das Schlagwort vom gotischen Menschen einen Sinn haben, so müßte es auf das Frankreich des XII. und XIII. Jahrh. bezogen werden, müßte die Untersuchung, in der Kunst wie im geistigen Leben, zunächst einmal das Urprinzip erfassen, das zu der ganzen weitausgreifenden Bewegung den Anstoß gegeben hat. Der gotische Mensch im wahren Sinne des Wortes kann nur der französische Mensch des XII. und XIII. Jahrh. sein, der Mensch, der sich in der neuen gotischen Kunst und ihrem Formenapparat das Ausdrucksmittel für seine neuen künstlerischen und seelischen Bedürfnisse geschaffen hat. Nur auf die französische Menschheit der Zeit des Aufkommens der Gotik bezogen, ließe sich das landläufige Schlagwort vom gotischen Menschen als einigermaßen zutreffender Begriff für eine konkrete historische Erscheinung rechtfertigen. Der gotische Mensch sähe allerdings dann wesentlich anders aus, als sich ihn die von den knittrigen und eckigen Gestalten der deutschen Spätgotik sowie von dem Linienwirrsal der nordischen Ornamentik ausgehende Vorstellung zurechtgemacht hat.

Auch zu der soeben angedeuteten positiven Aufgabe, der Einreihung der Gotik in die ihrem Aufkommen parallel gehenden geistigen Strömungen, möchte ich an dieser Stelle wenigstens einige, einer künftigen ausführlicheren Darstellung vorausgreifende Hinweise geben. Die frühe französische Gotik gehört in den Zusammenhang aller jener Bewegungen, in denen sich im Zeitalter der ritterlichen Kultur ein neu erwachender Sinn für das Diesseits sowie ein Gefühl der religiösen Entspannung äußern.[1]) Deutlicher als die Architektur, deren Formen weniger unmittelbar zu uns sprechen und die deshalb zunächst einmal unberücksichtigt bleiben mag, kann die Plastik den durchaus klassischen, von einer schönheitsfreudigen Diesseitsbejahung getragenen Charakter der frühen Gotik bekunden.

1) Auf den Durchbruch einer neuen naturalistischen Gesinnung in der Gotik haben u. a. auch Dvořák, Idealismus u. Naturalismus, sowie Lempertz, Wesen der Gotik S. V hingewiesen.

Die Werke der Plastik bieten zugleich den Vorteil, daß sie uns gestatten, in der Wiedergabe der nämlichen ikonographischen Vorwürfe die grundlegenden Wandlungen des religiösen Empfindens zu verfolgen und die Veränderungen der bildlichen Darstellung mit den in den schriftlichen Quellen wiedergelegten Äußerungen zu verbinden.

Die rein kunstgeschichtlichen Tatsachen müssen zunächst berücksichtigt werden. In geistiger wie in formaler Hinsicht bilden den schärfsten Gegensatz zu der werdenden Gotik des französischen Nordens die etwa um ein halbes Jahrhundert älteren Schöpfungen der südfranzösischen Monumentalskulptur (vgl. Tafel V, Abb. 9), deren Inspiration wir auf die von Cluny ausgehenden religiösen Impulse zurückführen dürfen und in denen die von der Spätantike begründete Tradition eines flächenhaften, antinaturalistischen Gestaltens ihre höchste Steigerung erlebt. Nirgends hat die romanische Plastik so eigenartige, von stärkster Glut des religiösen Empfindens zeugende, alle herkömmlichen Formen in freiester Weise umbildende Werke geschaffen wie vor allem in den großen Bogenfeldern der Kathedrale von Autun sowie der Klosterkirchen von Vezelay und Moissac. Ein expressionistisches Ausdrucksstreben läßt den Künstler der Natur Gewalt antun; die Gestalten renken und biegen sich wie in visionärer Verzückung. Selbst die Einzelfigur wird in dieser Kunst von dem Drang nach Bewegung ergriffen und expressionistisch gesteigert. Der Apostel Petrus am Portal der Klosterkirche von Moissac (Taf. IV, Abb. 8) mag als eines der bekanntesten Beispiele dienen. Unter dem Übermaß der Empfindung beugt und biegt sich der zu phantastischer Länge gezogene Körper. So stark scheint das Wogen und Stürmen der Gefühle, daß der hagere, abgemagerte asketische Leib den Aufruhr schier nicht zu fassen vermag.[1]) Immer wieder begegnen im Bereich dieser romanischen Plastik Burgunds und der Langue d'oc Körper von bis ins Unermeßliche in die Länge gezogenen Proportionen, Gestalten, denen durch diese übersteigerte Schlankheit ein Zug vergeistigter, überirdischer Unmaterialität gegeben werden soll. In ihrer expressionistischen Ausdruckssteigerung und starken religiösen Gefühlsbetonung könnten diese Schöpfungen der südfranzösischen romanischen Portalplastik weit mehr als alles Spätere den landläufigen Vorstellungen entsprechen, die sich mit dem Begriff des gotischen Menschen zu verbinden pflegen.[2]) Auf ein nordisches Wollen lassen sie sich freilich nicht zurückführen, und gerade die werdende Gotik hat die ausgesprochenste Absage an diese expressionistische Naturvergewaltigung bedeutet. Weit eher als an die frühe Gotik des französischen Nordens dürfte man sich an Greco oder die spanischen Plastiker des XVI. Jahrh. erinnert fühlen, die in der gegenreformatorischen Periode zu ähnlichen Mitteln einer ekstatischen Ausdruckssteigerung gegriffen haben.

Die Plastik der französischen Frühgotik, wie sie sich seit der Mitte des XII. Jahrh. in der Ile de France entwickelt, bringt die Befreiung von jenen letzten

1) Vgl. die Charakterisierung dieser südfranzösischen Denkmäler, wie sie u. a. Weese, Die Bamberger Domskulpturen (2. Aufl. 1914) S. 153ff gibt.

2) Charakteristisch ist, daß Worringer den Petrus von Moissac unter den Abb. wiedergibt, die seine Formprobleme der Gotik begleiten.

Endes auf die Spätantike zurückgehenden Tendenzen einer abstrakten Naturentfremdung. In Schöpfungen wie den Skulpturen der Querhausfassaden und des Lettners der Kathedrale von Chartres (vgl. Taf. V, Abb. 10 u. Taf. VI, Abb. 11 u. 12) sowie den gleichzeitigen Partien der Portale in Paris, Amiens und Reims feiert, bald nach 1200, im nördlichen Frankreich die neue, auf eine idealisierende Naturwahrheit ausgehende Richtung ihre höchsten Triumphe.[1]) Weitgehendste Annäherung an die Wirklichkeit ist zugleich mit der rundplastischen Durchbildung der einzelnen Figuren[2]) an die Stelle expressionistischer Umdeutung und Steigerung der Formen getreten (vgl. Taf. IV, Abb. 6). Der menschliche Körper ist nicht mehr lediglich ein Darstellungsmittel, dessen sich der Künstler zur möglichst eindrucksvollen Veranschaulichung religiöser Stimmungen bedient, das er nach Belieben vergewaltigt, dehnt und in die Länge zieht, wenn es gilt, den ganzen Überschwang visionären Schauens zu überwältigender Wirkung zu bringen. Den Künstler interessiert die Natur um ihrer selbst willen; er empfindet Freude an ihren harmonischen Formen oder Interesse für ihre charakteristischen Bildungen. Auch aus der Wiedergabe der Gewandung sind alle Reminiszenzen dekorativer Willkür und formelhafter Erstarrung verschwunden. In schlichtem Fluß der Falten lagern sich die dünnstoffigen Gewänder um den Bau der Glieder, deren plastische Form und deren Bewegungsfunktionen sie mit organischer Klarheit zur Geltung bringen. Mehr und mehr können wir mit dem Fortschreiten der Entwicklung das Freierwerden der naturalistischen Tendenzen beobachten; in zunehmendem Maße gelingt es der Kunst, die herkömmlichen Darstellungsthemen des kirchlichen Bilderkreises in eine Sphäre erdennaher Anschaulichkeit zu transponieren. In besonders reizvoller Weise hat sich die neuerwachte Freude an einem lebendigen Erfassen der Wirklichkeit dort entfaltet, wo sich gelegentlich rein weltliche Motive in den Skulpturenschmuck der Kathedralen einschleichen durften. Die Monatsbilder und die Wiedergabe der Zeichen des Tierkreises werden zu allerliebsten Genreszenen, in denen die ganze Freude der Zeit an dem Reiz einer neu entdeckten und um ihrer selbst willen fesselnden Wirklichkeit zum Ausdruck kommt. Selbst der Darstellung des nackten Menschen hat diese Zeit der werdenden Gotik ein künstlerisches Interesse abgewonnen. Die Auferstehungsszenen bieten Gelegenheit zur Anbringung zahlreicher unbekleideter Figuren, deren Wiedergabe weit über die puppenhafte, schematische Art hinausgeht, mit der Derartiges früher, wo es der ikonographische Vorwurf forderte, behandelt zu werden pflegte. Eine Feinheit des nachempfindenden Gestaltens, wie sie sich nicht ohne weitgehendste künstlerische Freude an der Schönheit der sinnlichen Form und ohne Studium der Natur denken läßt, tritt in Reims, Bourges und Auxerre, aber auch bei uns in Deutschland an der Goldenen Pforte zu Freiberg, in der Darstellung des nackten Körpers zutage (vgl. Taf. VII, Abb. 13 u. 14 u. Taf. VIII Abb. 16).

1) Vgl. u. a. Vöge, Die Bahnbrecher des Naturstudiums um 1200, Ztschr. f. bild. Kunst. NF 25 (1914) S. 193ff.

2) Das Interesse an der Wiedereroberung des Plastischen und an körperlicher Einzelindividualisierung aller Formen wird mit Recht in dem Buch von Lempertz als eine der Grundtendenzen der Gotik hervorgehoben.

Auch daran mag erinnert werden, daß in Bamberg Adam und Eva zum ersten Male als lebensgroße, unbekleidete Figuren am Gewände eines Kirchenportals erscheinen.

Künstlerische Interessen sind mit der frühen Gotik erwacht, die sich nicht mehr ausschließlich mit dem Streben nach möglichst eindringlicher Wiedergabe des religiösen Inhalts des Darstellungsvorwurfs decken. Ein neues Verhältnis zur Natur ist gewonnen, ein neues, an die Antike gemahnendes Schönheitsideal hat die Herrschaft angetreten. Gemeinsam mit der Antike und der Hochrenaissance ist der frühen französischen Gotik die idealisierende Auffassung der Natur. Statt der zufälligen, individuellen Bildungen der Wirklichkeit wird eine in die Sphäre des Idealen gesteigerte, zum Ideal geläuterte Naturwahrheit gegeben. Von der asketischen, den Wert des Sichtbaren verneinenden Grundstimmung der Spätantike und des frühen Mittelalters führt uns die Schönheitsfreude der frühen Gotik noch weiter ab. Nicht nur in der Befreiung von formelhafter Erstarrung und abstrakter Naturvergewaltigung und nicht nur in ihrem plastischen Empfinden, das an die Stelle der zu reiner Flächenhaftigkeit reduzierten Wiedergabe tritt: auch in der idealisierenden Verherrlichung menschlicher Schönheit zeigt sich die frühe Gotik der klassischen Antike verwandt. Die Fragmente des Lettners der Kathedrale von Chartres (vgl. Taf. VI, Abb. 11 u. 12) lassen den idealisierenden, der klassischen Antike wahlverwandten Grundzug der frühgotischen französischen Plastik vielleicht in höchster Steigerung erkennen. Die einzelnen Gestalten erscheinen in viel jugendlicherem Alter, als wir es von der späteren gotischen Kunst gewohnt sind. Wie die Spätgotik mehr und mehr darauf ausgeht, ihren Bischöfen und Heiligen möglichst griesgrämige, verdrossene und lebensmüde Gesichter zu geben, wird hier jede Figur zu einer Verherrlichung blühender Jugendkraft und Schönheit. Fern liegt der Gedanke an Askese, an abgezehrte, von einem Übermaß des ekstatischen Empfindens durchschüttelte Gestalten. Die Zeit ist schönheitstrunken geworden. Auch das höfische Epos kann sich nicht genug tun in der Schilderung jugendlicher Schönheit bei Männern und Frauen. 'Schön' ist das selbstverständlichste Prädikat aller Personen, die in dieser Literatur auftreten. In der bildenden Kunst mag als weiteres Beispiel für diese Freude an blühender, jugendlicher Schönheit ein Ausschnitt aus dem Jüngsten Gericht der Kathedrale von Bourges dienen (Taf. VIII, Abb. 15). Petrus, der den Frommen die Pforte des Himmels aufschließt, hat sich merklich verjüngt, und ebenso sind die Seligen sämtlich als blühende, jugendliche Gestalten von strahlender Schönheit und Heiterkeit gegeben. Die Wiedergabe blühender Leiblichkeit in idealer jugendlicher Schönheit erfüllt die Kunst der frühen französischen Gotik.

Die Entwicklung der französischen Plastik der Frühgotik gehört in den Gesamtzusammenhang einer durch ganz Europa gehenden Renaissancebewegung. Für die sächsisch-thüringische Skulptur des beginnenden XIII. Jahrh. hat bereits Goldschmidt vor einigen Jahrzehnten den Prozeß der sich unter Anlehnung an die klassischen Residuen der byzantinischen Kunst vollziehenden Loslösung aus formelhafter Erstarrung und des Aufkommens einer antikisierenden Idealität der

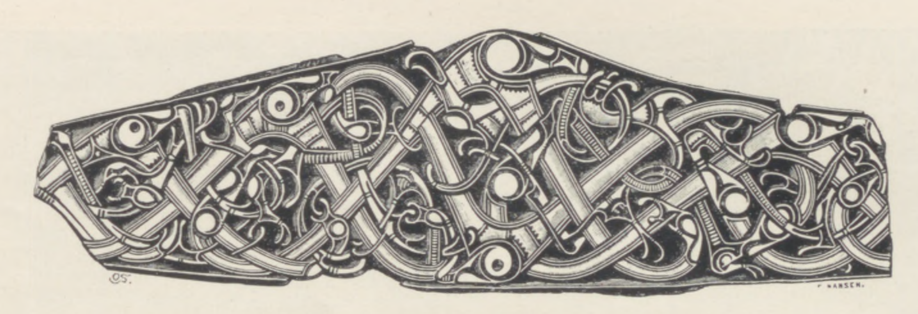


Abb. 1. Nordische Spange aus Gotland
Nach Salin, Die altgermanische Tierornamentik



Abb. 2. Maulbronn, Brüstungsrelief des Levitenstuhls
Phot. Heuseling, Maulbronn



Abb. 3. Mantes, Notre-Dame, Rankenfries vom mittleren Westportal
Nach Marcou, Album du Musée de Sculpture Comparée



Abb. 4. Straßburg, Detail von der Westfassade des Münsters. *Phot. Staatl. Bildstelle, Berlin*

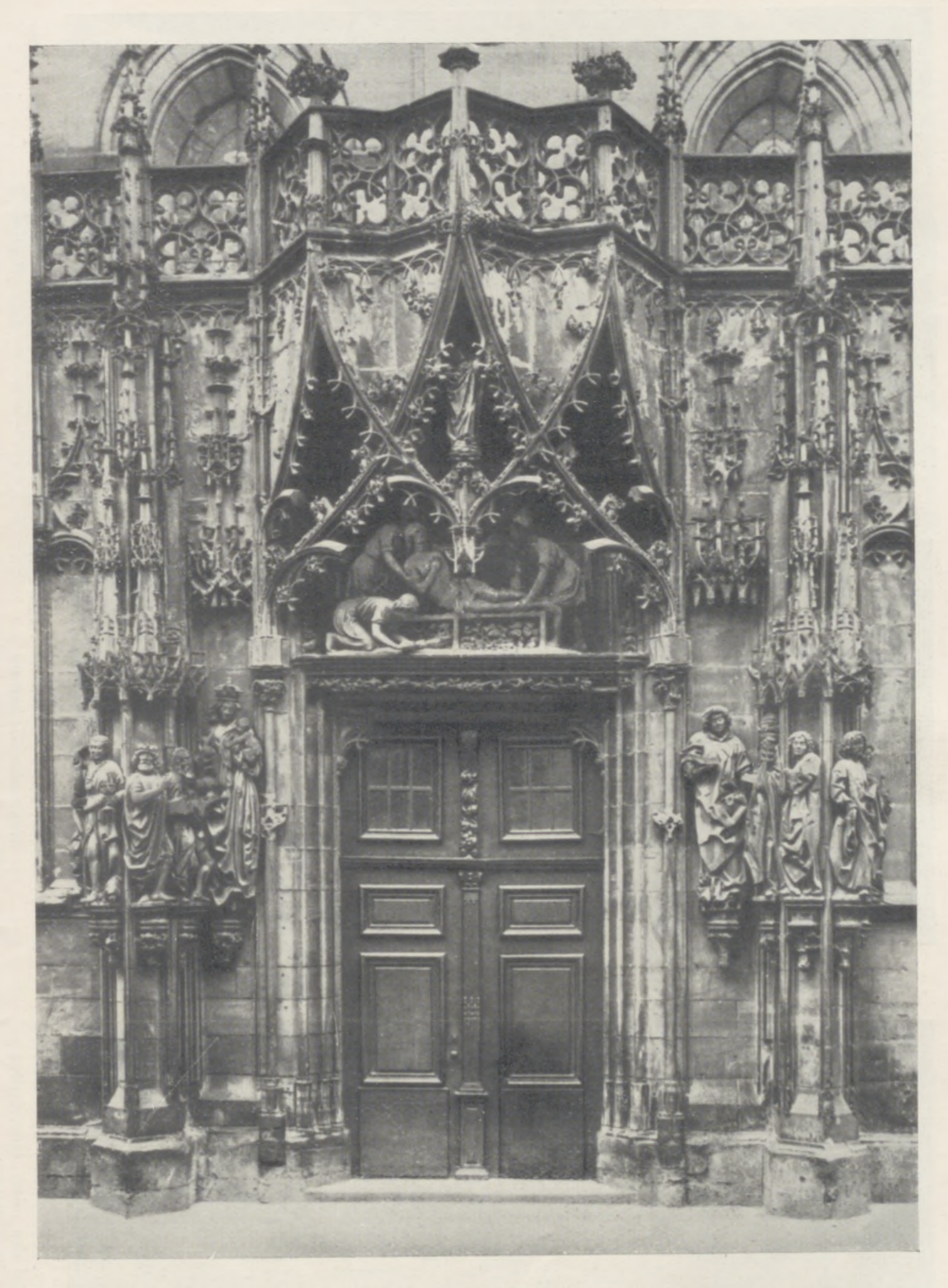


Abb. 5. Straßburg, Münster, Portal der Laurentius-Kapelle

Phot. Seemann



Abb. 6. Chartres, Kathedrale, Zwei Statuen vom Portal des nördl. Querhauses
Phot. Giraudon



Abb. 7. Berlin, Kaiser-Friedrich Museum, Evangelist Johannes
Phot. Staatl. Bildstelle, Berlin



Abb. 8. Moissac, Klosterkirche, Apostel Petrus vom Westportal
Phot. Giraudon



Abb. 9. Moissac, Klosterkirche, Ausschnitt aus dem Tympanon
Phot. Seemann



Abb. 10. Chartres, Kathedrale, Weltgerichtsdarstellung am südlichen Querhaus
Phot. Seemann



Abb. 11. Chartres, Kathedrale, Detail vom ehemal. Lettner
Nach Vitry, Die Gotische Plastik Frankreichs



Abb. 12. Chartres, Kathedrale, Detail vom ehemal. Lettner
Nach Vitry



Abb. 13. Reims, Kathedrale, Detail des Jüngsten Gerichtes am Portal des nördl. Querhauses
Phot. Stoedtner

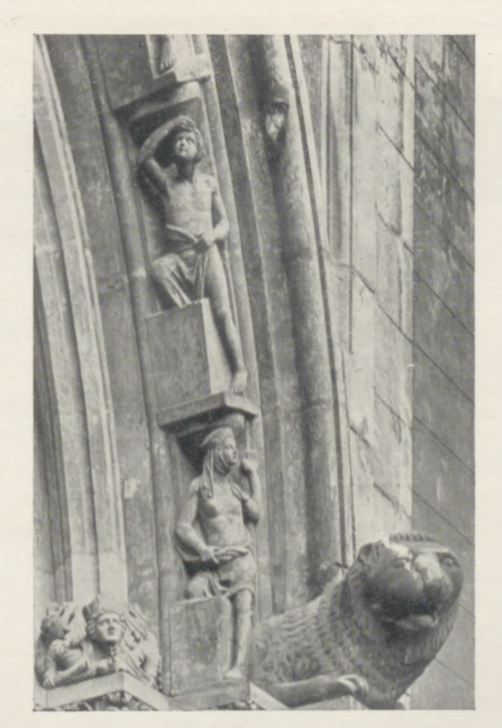


Abb. 14. Freiberg i. S., Goldene Pforte
Auferstehende
Phot. Staatl. Bildstelle, Berlin



Abb. 15. Bourges, Detail vom Tympanon des mittleren Westportals
Phot. Seemann



Abb. 16. Bourges, Detail der Auferstehungsszenen am mittleren Westportal
Nach Vitry

Formensprache gekennzeichnet.[1]) Im südlichen Frankreich wie in Spanien läßt sich seit der Mitte des XII. Jahrh. genau die gleiche Erscheinung beobachten.[2]) Allenthalben macht sich in zunehmendem Maße der Einfluß einer klassischen Überlieferung geltend, sei es, daß er durch die unmittelbare Anlehnung an antike Skulpturreste vermittelt wurde, sei es, daß die in Byzanz bewahrten Elemente einer reineren und gelösteren Formgebung als Vorbild dienten.[3]) Italien schließt sich mit Niccolo Pisano und der durch Cimabue vertretenen Richtung der Malerei erst verhältnismäßig spät der allgemeinen Entwicklung an. Neben den Skulpturen der Querhausfassaden und des Lettners in Chartres wäre im Bereich der nordfranzösischen Frühgotik vor allem auf die in Reims tätige Werkstatt, der wir die berühmte Heimsuchungsgruppe verdanken, als Beispiel für ein ausgesprochenes Antikisieren zu verweisen. Auch in der Architektur breiten sich in Frankreich um die Mitte des XII. Jahrh. die klassischen Formen der Akanthuskapitelle und Rankenfriese (vgl. Taf. I, Abb. 3) aus, die einen unmittelbaren Anschluß an antike Vorbilder verraten.[4]) Ebenso scheint in der französischen Miniaturmalerei der Zeit des Aufkommens der Gotik die antikisierende Richtung eine bedeutsame Rolle zu spielen.

Unsere Darstellung kann nur vereinzelte Andeutungen geben. Mehr als es bisher zumeist geschieht, muß auf den klassischen Charakter der frühen französischen Gotik und auf den weiten Umfang der sich im XII. Jahrh. vollziehenden Renaissancebewegung verwiesen werden, aus der sich die werdende Gotik als Teilerscheinung abhebt. Die antikisierende Richtung der bildenden Kunst findet im geistigen Leben ihre Parallelen. Das Wiederaufleben der klassischen Studien, vor allem die Pflege der lateinischen Dichtung, an den Kathedralschulen von Chartres, Orléans, Paris, Reims und Laon wäre hervorzuheben.[5]) Nicht die theologischen sondern literarische Interessen stehen im Vordergrund. Die Briefe und Dichtungen aus jenen Kreisen sind voll von Anspielungen aus der klassischen Mythologie und zeugen von der lebendigsten Begeisterung für das Altertum. Unter dem Einfluß der klassischen Studien erwacht die eigene poetische Tätigkeit. Unmittelbar nebeneinander stehen im XII. Jahrh. der Reichtum der kirchlichen Hymnenpoesie, die formal wie inhaltlich ihr goldenes Zeitalter erlebt, und die von dem Geiste ausgesprochenster Weltbejahung und Diesseitsfreudigkeit ge-

1) Vgl. Goldschmidt, Studien zur Geschichte der sächsischen Skulptur (Berlin 1902) S. 9ff sowie: Die Skulpturen von Freiberg und Wechselburg (Berlin 1924). Vgl. ferner die Ausführungen bei Dehio, Geschichte der deutschen Kunst I (4. Aufl.) S. 312f.

2) Vgl. u. a. Buschbeck, Der Pórtico de la Gloria von Santjago de Compostela (Berlin u. Wien 1919) S. 27ff.

3) An einem ikonographischen Einzelfall beleuchtet das Eindringen der klassischen Richtung R. Berger, Der thronende Christus in der romanischen Kunst (Reutlingen 1926).

4) Vgl. u. a. Kautzsch, Werdende Gotik und Antike in der burgundischen Baukunst des XII. Jahrh., Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—25 S. 331ff., sowie v. Lücken, Die Anfänge der burgundischen Schule, ein Beitrag zum Aufleben der Antike in der Baukunst des XII. Jahrh. (Basel o. J.).

5) Vgl. u. a. die zusammenfassende Studie von Haskins, The renaissance of the twelfth century (Cambridge 1927), ferner v. Bezold, Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus (Bonn u. Leipzig 1922) S. 18ff.

tragene Dichtung der Vaganten. Auf die Bedeutung, die diese Klerikerpoesie mit ihrer Anlehnung an Ovid für das Aufkommen des Minnesangs besessen hat, wird von der germanistischen und romanistischen Forschung heute mit besonderem Nachdruck hingewiesen.[1]) Aus Ovids Ars amandi hat der werdende Minnesang seine Liebestheorie und die Verfeinerung seiner psychologischen Begriffe gewonnen. Ebenso wichtig sind die klassischen Studien für die Anfänge des höfischen Romans geworden.[2]) In Frankreich wie in Deutschland treten um die Mitte des XII. Jahrh. Nachdichtungen antiker Stoffe als die ersten Erzeugnisse der höfischen Epik auf. Die geistlichen Dichter erschließen der Laienwelt die Schatzkammer der antiken Dichtung und Sage; Alexander der Große, die Kämpfer vor Troja und Theben, Äneas und die bunte Gestaltenfülle der Ovidschen Metamorphosen werden die ersten Helden und Vorbilder der höfischen Dichtung, wie sie in Frankreich die epische Schicht der Chansons de geste mit ihrer Inspiration durch die Kreuzzugsstimmung abgelöst hat. Bei uns in Deutschland kann im Zusammenhang mit den kunstgeschichtlichen Tatsachen darauf hingewiesen werden, daß die aus der Antike ihre Stoffe entnehmende frühe ritterliche Dichtung gerade am thüringischen Hofe besondere Pflege fand.[3])

Das Aufkommen einer neuen, am Diesseits orientierten Welt- und Schönheitsfreude, wie es sich in der ritterlichen Dichtung und in der Poesie der Vaganten offenbart und wie es aus der Anlehnung an die Antike seine ersten Anregungen empfing, ist bereits von verschiedener Seite genügend gewürdigt worden.[4]) Auch die Wiederbelebung des römischen Rechts, die im XII. Jahrh. erfolgt, und das Wiederaufleben der imperialen Herrschaftsgedanken im Kaisertum Barbarossas[5]) gehören in den Zusammenhang der gleichen, auf die Antike zurückgreifenden Renaissancebewegung. Wichtig erscheint es mir, neben jenem antiken Einschlag ein zweites Moment zu betonen, das für die geistige Entwicklung und vor allem auch für die sich in der Kunst vollziehenden Wandlungen Bedeutung gewonnen hat und das in der bisherigen Literatur weit weniger zu der gebührenden Geltung kommt. Als eine Entspannung des religiösen Gefühls und als den Beginn einer stärkeren Verdiesseitigung des Überirdischen ließe sich dieser Wesenszug, der sich mit dem Aufkommen einer am Diesseits orientierten Laienkultur verbindet, vielleicht am besten kennzeichnen. Da gerade die Kunst der frühen Gotik den Veränderungen des religiösen Empfindens den sichtbarsten Ausdruck gegeben hat

---

1) Vgl. u. a. Wechßler, Das Kulturproblem des Minnesangs Bd. I (Halle 1909) S. 23ff., sowie Naumann in: H. Naumann u. G. Müller, Höfische Kultur (Halle 1929) S. 4ff.

2) Vgl. u. a. E. Faral, Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du moyen âge (Paris 1913); Schneider, Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung (Heidelberg 1925) S. 238, 252 usw.; Süßmilch, Die lateinische Vagantenpoesie des XII. und XIII. Jahrh. als Kulturerscheinung (Diss. Leipzig 1917) S. 8f.

3) Vgl. u. a. Schneider aO. S. 244.

4) Außer der bereits genannten Literatur wäre auf Hecht-Schücking, Englische Literatur im Mittelalter (Handb. der Literaturwissenschaft) S. 36ff. und Brinkmann, Diesseitsstimmung im Mittelalter, Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. II (1924) S. 721ff. zu verweisen. Vgl. auch die S. 426 Anm. 4 angeführte Literatur.

5) Vgl. u. a. v. Bezold aO. S. 20ff.

und sich von ihnen in ihrem Grundcharakter bestimmt zeigt, muß in etwas ausführlicherer Breite auf diese Fragen eingegangen werden.

Worum es sich handelt, mag zunächst der Einzelfall der Darstellung des Jüngsten Gerichts, des zentralen Themas der gotischen Monumentalskulptur, veranschaulichen. Mit angstbedrückter Phantasie und mit allen Mitteln einer expressionistischen Ausdruckssteigerung werden auf den großen Bogenfeldern der südfranzösischen romanischen Monumentalplastik, in Autun, Moissac usw., die Schrecken der Wiederkunft des Herrn ausgemalt. Die bildliche Ausgestaltung hält sich an die Worte der Apokalypse und an die Vision des Propheten Hesekiel. Christus erscheint in Moissac (vgl. Taf. V, Abb. 9), als strahlender Himmelsfürst und drohender Richter. Er sitzt vor einem mit Sternen besäten Hintergrund und trägt auf dem Haupt die Krone. Um den Thron sind die Engel, die vier symbolischen Tiere und die 24 Ältesten der Apokalypse geschart. Der Anstoß zu dieser ekstatischen Plastik ist von Burgund ausgegangen; sie hat ihre Verbreitung gefunden in den nämlichen Landschaften, die im XI. und frühen XII. Jahrhundert der Hauptherd der cluniazensischen Reformbewegung gewesen sind. Die Ideen, die die Frömmigkeit der Cluniazenser beherrschen, gibt diese Kunst wieder, deren Gerichtsdarstellungen sich in unmittelbare Parallele zu den schriftlichen Äußerungen aus den Kreisen des reformierten Mönchstums bringen lassen. Das ganze religiöse Leben ist im XI. Jahrh. unter den Schrecken des künftigen Gerichts gestellt. Mit angstbedrückter Phantasie werden gerade die schreckenerregenden Seiten der Wiederkunft des Herrn ausgemalt. Petrus Damiani etwa kann uns in seinen Briefen[1]) Zeugnis geben: 'So wie ein Blitz ausgeht von Osten und im Westen erscheint, so soll nach dem Wort des Evangelisten sich die Wiederkunft des Herrn vollziehen. Begleitet von den Engeln und Erzengeln, den Thronen und Herrschaften, allen himmlischen Fürsten und Gewalten wird Christus an jenem schreckenerregenden Tag erscheinen, während der Himmel sich rötet, die Erde brennt und alle Elemente in Aufruhr geraten.' Die Propheten haben nicht Worte genug finden können, um das Grauen zu schildern; Schrecken und Zittern erfüllt das Universum. Christus kommt nach Petrus Damiani[2]) zum Gericht, 'die Geduld abwerfend, Erbarmen nicht kennend.' Keine Entschuldigung gilt vor der Majestät dieses Richters, vor dem alle Geheimnisse offenbart und nicht nur die Handlungen und Worte sondern selbst die Gedanken bloßgelegt werden. 'Wo bleibt unsere Zuflucht auf Erlangung des Heils; welch schrecklicher Gedanke, denjenigen, dessen Anblick selbst im Zustand der Ruhe über das menschliche Fassungsvermögen hinausgeht, zornbewegt vor sich zu sehen!'[3]) Einseitig die Schrecken des Gerichts werden in allen Zeugnissen betont; kein Hinweis findet sich auf Gnade und Erbarmen. Anknüpfend an die Worte der Apokalypse und der Propheten hat sich jene Zeit die Vorstellung von der Wiederkunft des Herrn zu einer Vision voll atemberaubender, überwältigender Größe gestaltet und unter deren drohenden Eindruck ihr ganzes religiöses Leben gestellt.[4])

1) Vgl. Migne, Patrologia latina 144, vor allem S. 300 u. 476 f.

2) Sermones, Migne PL 144 S. 736 u. 817. 3) aO. S. 479.

4) Vgl. u. a. auch in Guiberts v. Nogent 'De vita sua' die Angaben über die Frömmigkeit der Mutter.

Ein heißer Atem ekstatisch-erregter Frömmigkeit schlägt uns aus den Schöpfungen jener südfranzösischen romanischen Monumentalplastik entgegen. Mit dem Aufkommen der Gotik wird die Stimmung eine völlig andere. Ein neuer Typus der Gerichtsdarstellung setzt sich durch, der sich nicht mehr an der Apokalypse sondern an den Worten des Evangelisten Matthäus inspiriert. Im oberen Teil des Tympanons erscheint an der südlichen Querhausfassade der Kathedrale von Chartres (vgl. Taf. V, Abb 10) der thronende Christus. Es fehlt die Mandorla, das Abbild des Regenbogens. Auch die Krone, der sternenbesäte Hintergrund und der goldene Gürtel der Apokalypse sind fortgelassen. Auf alles Furchterregende, Majestätische ist verzichtet. Christus naht zum Gericht, so wie er auf Erden unter den Menschen gewandelt ist, nicht als überirdische visionäre Gestalt von schreckenerregender Größe und überwältigender Pracht. Vom Mystisch-Transzendenten geht die Entwicklung der Kunst zum Natürlichen, Begreifbaren, der Erde Nahen. Christus erhebt die Hände, um die Wundmale zu zeigen, und der zur Seite gestreifte Mantel läßt die Wunde unter der Brust erkennen. Engel in den Lüften und zur Seite bringen das Kreuz, die Dornenkrone, die Martersäule und die übrigen Werkzeuge der Passion herbei. Was sollen alle diese Hinweise auf das Leiden des Herrn? Die theologischen Schriften der Zeit, vor allem diejenigen Bernhards von Clairvaux, des führenden religiösen Genius des XII. Jahrh., geben uns Auskunft. Christus wird nicht in seiner göttlichen Gestalt zum Gericht erscheinen, heißt es beim heiligen Bernhard[1]), sondern in derjenigen, in der er für uns Mensch geworden ist und unsere Schwachheit getragen hat. Warum? Damit er dessen eingedenk sei, sich des Schwachen zu erbarmen und Barmherzigkeit an Stelle des strengen Urteilsspruchs walten zu lassen. Wie könnte ein menschliches Auge, ruft Bernhard aus, den Anblick des Herrn ertragen, wenn er in seiner göttlichen Gestalt käme, unnahbar in seiner Herrlichkeit und überwältigend in seiner Majestät! Gott hat es anders beschlossen. Statt des zürnenden Richters erscheint das sanfte Bild eines Menschen, Grundstein der Hoffnung und Anlaß zum Vertrauen. 'Gott will, daß die Menschen von einem Menschen gerichtet werden, auf daß am Tage der Verbannung der Bösen den Auserwählten Vertrauen erwächst aus dem Anblick eines ihnen ähnlichen Richters.'[2]) Auf die Stellen, an denen Bernhard die Bedeutung der Wundmale als Beweis der Barmherzigkeit des Herrn hervorhebt, kann der Kürze wegen nicht näher eingegangen werden. Nur noch auf eins sei verwiesen. Zur Seite des thronenden Erlösers erblicken wir auf dem Tympanon in Chartres zwei sitzende Gestalten, Christus zugewandt und die Hände bittend zu ihm erhoben. Es sind Maria, die Mutter des Herrn, und Johannes, sein Lieblingsjünger. In der älteren byzantinischen Tradition der Gerichtsdarstellung waren Maria und Johannes der Täufer als Vertreter der 'Heiligen' neben Christus häufig erschienen; auch das Motiv der Fürbitte war durch den der ganzen christlichen

1) Sermones in Cantica canticorum, Migne, PL 183 S. 1135, D.

2) U. a. S. 1136 Pater Deus dedit Filio iudicii potestatem; et non quia suus, sed quia filius hominis est. O vere Patrem misericordiarum! vult per hominem homines iudicari, quo in tanta trepidatione et perturbatione malorum electis fiduciam praestet naturae similitudo.

Kunst gemeinsamen Vorwurf der Deesis gegeben.[1]) In der französischen Plastik tritt Johannes, der Lieblingsjünger des Herrn, an die Stelle des Täufers. Maria und Johannes sind diejenigen Personen, die Jesus im Leben am nächsten gestanden haben. So erscheinen sie als Fürbitter für die übrige Menschheit. Stets halten beide die Hände betend erhoben. Wieder ein menschlicher Zug, der sich in die strenge Erhabenheit der Gerichtsdarstellung eingeschlichen hat: Christus ist nicht unerbittlich. Wir dürfen selbst im Augenblick des Gerichts noch auf eine Fürbitte hoffen, die an die menschlichen Seiten des Heilands appelliert. Und schließlich die Darstellung auf dem untersten Streifen des Tympanons, auf dem die Scheidung der Bösen und der Gerechten wiedergegeben ist. Würdig und in gemessener Haltung, demütig resigniert und nicht mit lauten Gesten der Verzweiflung schreiten die Verdammten der Hölle zu. Aller Höllenspuk, alles Furchterregende und Grausige, wie es die südfranzösische romanische Plastik in so reichem Maße ausgestaltet hatte, ist verschwunden oder auf ein Minimum reduziert. Auch, daß sich ausschließlich Vertreter des Klerus in der ersten Reihe unter den Verdammten finden, muß für die veränderte Auffassung bezeichnend erscheinen.

Die geistige Einstellung, wie sie sich in der Wiedergabe des Jüngsten Gerichts an der Querhausfassade in Chartres kundgibt, ist eine völlig andere geworden als diejenige, die wir aus den großen Bogenfeldern der südfranzösischen romanischen Portalskulptur erschließen dürfen. Hoffnung auf Gnade und Barmherzigkeit ist an die Stelle der alleinigen Furcht vor den Schrecken des Gerichts getreten. Der neue Typus der Gerichtsdarstellung bleibt für die Gotik maßgebend. Zusammenfassend möchte ich noch einmal eine Stelle des heiligen Bernhard oder eines ihm nahestehenden Autors zitieren[2]): 'Der Vater hat alles Gericht dem Sohn übertragen. Wer aber soll verdammen? Jesus Christus, der fromme und gütige Jesus, der für unsere Sünden gestorben ist? . . . Auf der Erde dienend und herrschend im Himmel dürstet er nach nichts als nach unserem Heil. Und er sollte diejenigen, die zu ihm ihre Zuflucht nehmen, verwerfen? Fern ist es von ihm. Wie schwer sich auch meinem Gedächtnis die Erinnerung an meine Verbrechen einprägt, wie sehr mich auch der Gedanke an die Greuel meines vergangenen Lebens schreckt: mögen andere tun, was sie für ersprießlich halten. Ich werde immer mit Vertrauen an die Güte meines Herrn Jesu Christi denken, immer werden meine Augen nach seiner Barmherzigkeit gewandt sein, im Bewußtsein dessen, daß seine Güte weiter reicht, mich zu trösten, als meines Lebens Ärgernis, um ihn zu erzürnen. Habe ich über die Maßen gesündigt, so packt mich dennoch keine Verzweiflung, denn er hat über die Maßen gelitten. Wird Gott erzürnt durch das Übermaß meiner Verbrechen, so wird er doch ohne Zweifel besänftigt durch den Schmerz der Genugtuung seines Sohnes.'

'Amor tollit timorem', die Liebe läßt die Furcht verschwinden, ist ein Lieblingswort Bernhards von Clairvaux, das sich in seinen Schriften immer wieder

1) Vgl. Künstle, Ikonographie der christlichen Kunst Bd. I (Freiburg i. Br. 1928) S. 535ff; v. d. Mülbe, Die Darstellung des Jüngsten Gerichts an den romanischen und gotischen Kirchenportalen Frankreichs (Leipzig 1911) S. 71; Berger, Die Darstellung des thronenden Christus in der romanischen Kunst (Reutlingen 1926) S. 195ff.

2) Appendix ad epistolas S. Bernardi, Migne PL 182 S. 666, C.

zitiert findet. Man könnte es als Motto über die ganze religiöse Entwicklung der Zeit setzen. Vertrauen zu Gottes Barmherzigkeit ist an die Stelle einer von den Schrecken der Hölle beherrschten Furcht getreten. Gott ist den Menschen näher gerückt und ein neues, auf liebevolle Hingabe begründetes Verhältnis ist zu ihm gewonnen. Dem Menschen des XI. Jahrh. war das Göttliche etwas Entferntes, weit über die Erde Hinausragendes gewesen. Er schaute es nur in überirdischer, furchterregender Majestät. Christus ist der himmlische imperator, der Herr der Wunderkräfte; die Apostel heißen die himmlischen Senatoren; Maria erscheint als die Königin und Kaiserin des Himmels und der Erde, die Herrin und Königin der Engel, schrecklich wie eine geordnete Schlachtreihe, schrecklich den Dämonen, der besondere Schrecken der bösen Geister.[1]) Bilder des Schreckens, der Majestät, überirdischer Pracht und überwältigenden Glanzes verbinden sich mit allen Vorstellungen himmlischer Wesen und religiöser Geschehnisse. Gloriosus ist das ständige Beiwort. Christi Kreuzestod ist sein Triumph über die Mächte des Bösen, das Kreuz das ruhmreiche Zeichen seines Sieges. Immer wird das Überirdische, Überwältigende und Glorreiche betont. Selbst die Geburt des Heilands erscheint im Licht dieser Vorstellungen: Weihnachten ist der Tag, an dem unser Erlöser mit dem Siegesschmuck des Fleisches bekleidet als Kämpfer die Welt betrat, um die Mächte der Finsternis zu bekriegen.[2]) Typisch ist, daß diese Zeit den Menschen in Christus noch kaum sieht neben der Gottheit in der Person des Erlösers. Nicht nur für die theologische Literatur gilt dies. In den Chansons de geste, der älteren epischen Literatur der Franzosen, wird in den Gebetsanrufungen Christus ständig mit Gottvater vermengt. 'Ruhmreicher Gott und Vater, der Du am Kreuz gemartert worden bist; Gottvater, der Du die Welt erschaffen, Lazarus von den Toten erweckt und Maria Magdalena Verzeihung gewährt hast usw.' heißt es dort etwa. Christus in seiner irdischen Erscheinung wird ganz von der Majestät des Vaters aufgesogen. Er verschwindet hinter dem Vater.[3]) In der bildenden Kunst erscheint in der romanischen Zeit das Bild des Erlösers stets als Maiestas Domini, als thronender Christus, in der Glorie, von Engeln getragen oder von den Evangelisten-Symbolen umgeben. Auch in der bildenden Kunst wird die Wiedergabe des Erlösers von den Vorstellungen unnahbarer Erhabenheit beherrscht, auch hier assimiliert sich Christus der himmlischen Majestät des Vaters.

Eine eingehendere Charakterisierung der Frömmigkeit des XI. Jahrh. würde neben jenen Vorstellungen überirdischer Erhabenheit und Distanz die starke Betonung des Gedankens der Askese hervorzuheben haben. Auch auf das Vorherrschen der Furcht vor den Dämonen und den Mächten der Finsternis wäre zu verweisen, wie sie gerade in der südfranzösischen romanischen Plastik einen so charakteristischen Niederschlag gefunden hat und wie sie andererseits den kriegerischen

1) Vgl. Petrus Damiani, Sermones, Migne PL 144 S. 720, D.

2) Vgl. Petrus Damiani, Sermones, Migne PL 144 S. 875.

3) Auch Merk, Anschauungen über die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos (Halle 1914) S. 29 kommt zu ähnlichen Ergebnissen: 'Vater und Sohn werden promiscue gebraucht, doch so, daß vom Vater weit häufiger die Rede ist.' 'Eigenschaften und Attribute werden in gleicher Weise Vater und Sohn zugeteilt, und ohne Unterschied kann in der Formel von einer Person zur anderen übergegangen werden.'

Charakter der frühmittelalterlichen Religiosität bestimmt. Dem dumpfen Druck, der in der vorgotischen Periode auf dem religiösen Leben lastete, der es beherrscht werden ließ von einer mehr Schrecken als liebevolles Vertrauen einflößenden Gottesvorstellung, entspricht der Geist schwerer Befangenheit, der sich in der romanischen Architektur kundgibt, und der bald visionär-ekstatische, bald hieratisch-feierliche Charakter der romanischen Plastik. Die Stimmung, die sich in dem ersten Kreuzzug entlud, ist aus jenem bedrückenden Gefühl der Sündenschuld, aus dem kriegerischen Geist, der alles Leben als einen Kampf auffassen ließ und aus dem religiös bis zur Siedehitze erregten Wesen jener Zeit hervorgegangen. Das XII. Jahrh. brachte den Umschwung. Ein bis dahin unbekanntes Gefühl liebenden Vertrauens tritt an die Stelle angstbedrückter Furcht. Das Göttliche kommt dem Menschen näher, es fordert ihn zu vertrauender Liebe auf. Hell ist es um den Menschen geworden, er atmet freudiger, die dumpfe Schwere ist gewichen, es ist, wie wenn der Himmel sich von bedrückenden Gewitterwolken geklärt hätte. Bernhard von Clairvaux ist der charakteristische Träger dieser neuen Frömmigkeit. Eine optimistischere Stimmung zieht durch ihn in dem religiösen Leben ein. Sie kommt in der gotischen Architektur zum Ausdruck mit ihrem freieren und leichteren Aufstreben des Baukörpers und mit der befreienden Helle ihrer Innenräume. Sie bildet gleicherweise die Grundlage für das in der Entwicklung der Plastik zu beobachtende Aufkommen eines diesseitsfreudigen Schönheitsgefühls. Vor allem hat sie in den grundlegenden ikonographischen Wandlungen ihren Niederschlag gefunden, die sich beim Übergang von der romanischen zur gotischen Kunst beobachten lassen.

Bernhard von Clairvaux hat das Wort gesprochen, daß Christus durch sein Erdenleben unser Bruder geworden sei. In der frühen Gotik vollzieht sich der erste Schritt zu jener Vermenschlichung des Überirdischen, wie sie in Kunst und Andachtsleben des späteren Mittelalters sich immer mehr ausprägt und wie sie Huizinga in seinem 'Herbst des Mittelalters' für die letzte Phase geschildert hat. Die Vorstellung von den göttlichen Personen verliert ihre überirdische, ein Verhältnis vertrauensvoller Liebe ausschließende Unnahbarkeit. Christus in seinem Wirken und Leiden auf Erden, durch das er unser Bruder geworden, ist der Grundstein für das neue Verhältnis zu Gott. Der süße, der liebenswerte Jesus, der süße Freund, heißt es fast auf jeder Seite der Schriften des hl. Bernhard. Für die ganze folgende Zeit bleibt diese Terminologie maßgebend. Auf die Darstellungen Christi in Autun, Moissac usw. passen derartige Vorstellungen nicht. Wie für die romanische Periode im Bild der Maiestas Domini so faßt sich für die Gotik in der Figur des Schmerzensmannes zusammen, was die Auffassung von der Person und dem Wirken des Erlösers charakterisiert. Christus vermenschlicht sich, er löst sich los von Gott dem Vater, das Menschliche wird in der Vorstellung von ihm stärker betont als der Gedanke überirdischer Majestät. Und zugleich mit diesem Schwinden der Distanz tritt der passive Zug der Betonung des Leidens statt der Gedanken des kriegerischen Triumphs und der Überwindung des Bösen in den Vordergrund. Den nämlichen Prozeß einer Vermenschlichung und eines Herabsteigens aus strenger, überirdischer Erhabenheit macht die Wiedergabe der Gottesmutter durch. Mütterliche Zärtlichkeit gegen das Kind verdrängt die hohepriesterliche Würde und das feier-

liche Repräsentieren, jugendlicher Liebreiz und holdselige Anmut treten an die Stelle der ernsten, unnahbaren Matronenhaftigkeit, In den frühen gotischen Madonnenstatuen mit ihrer fast mondänen Grazie und Zierlichkeit ist nichts mehr geblieben von der Kaiserin des Himmels, schrecklich wie eine gerüstete Schlachtreihe, dem besonderen Schrecken der Dämonen und der bösen Geister. Die Zeit 'Unserer lieben Frau' ist angebrochen. Innerhalb weniger Jahrzehnte vollzieht sich ein völliger Wandel der Auffassung, der auch der Gottesmutter die Unnahbarkeit nimmt und der zugleich aber auch, als weiteren wichtigen Faktor, das Übergreifen der höfischen Ideale und den Einfluß der weltlichen ritterlichen Kultur auf die Marienverehrung bekundet.

'Amor tollit timorem' oder 'amor nescit reverentiam', die Liebe läßt keine Scheu aufkommen: in diesen bei Bernhard von Clairvaux immer wieder verwendeten Worten läßt sich zusammenfassen, was das Wirken des Heiligen und die ganze, sich im XII. Jahrh. vollziehende religiöse Entwicklung charakterisiert. Der vorangehenden Periode war ein Haftenbleiben an Christi menschlicher Person als die niedrigste Stufe der Liebe zu Gott erschienen.[1]) Von der irdischen Erscheinung habe sich der Blick zu der Herrlichkeit des verklärten Erlösers aufzuschwingen. Jetzt ist der Weg der umgekehrte. Der erniedrigte und leidende Gottessohn wird in den Vordergrund gestellt, und die Merkmale seiner Gottheit treten zurück. 'Vor Augen steht der Geliebte, entfernt wird der Meister; der König verschwindet, die Würde ist ausgezogen, die Ehrfurcht wird abgelegt' heißt es beim hl. Bernhard. Amor nescit reverentiam. '*Die* Seele liebt glühend, welche so von der eigenen Liebe trunken wird, daß sie auf die Majestät nicht achtet.'[2])

In Übereinstimmung mit den Zeugnissen der kirchlichen Literatur geben die ikonographischen Wandlungen jene Entspannung des religiösen Empfindens zu erkennen, die dem Aufkommen der Gotik parallel geht und die in der neuen gotischen Kunst ihren Ausdruck gefunden hat. Den gleichen, tiefeingreifenden Einschnitt läßt in Frankreich um die Mitte des XII. Jahrh. auch die profane Literatur beobachten.[3]) Von den deutschen literarischen Erzeugnissen unterscheidet die ältere Schicht der französischen Epik, die Chansons de geste, der stark religiöse Charakter, der in ihnen dem Rittertum gegeben ist.[4]) Der beherrschende Grundgedanke, der durch alle Zyklen zieht, ist der Kampf gegen die Ungläubigen. Er

1) Vgl. Petrus Damiani, Sermones, Migne PL 144 S. 647.

2) Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus I (Bonn 1880) S. 49.

3) Der Hinweis auf die Beziehungen, die die altfranzösische Literatur mit der werdenden Gotik verbinden, nötigt zur Ablehnung der willkürlichen Konstruktion, wie sie Schürr in seinem Buche 'Das altfranzösische Epos. Zur Stilgeschichte und inneren Form der Gotik' (München 1926) vorträgt. Ausgehend von der vorgefaßten Meinung 'gotischer' Transzendenz wird hier die ältere epische Schicht der Chansons de geste der Gotik zugeordnet und, um dies zu ermöglichen, die Ausbildung des gotischen Innenraums bereits für die Zeit um 1100 in Anspruch genommen. Abgesehen von der unrichtigen Interpretation der mit der frühen Gotik zum Durchbruch kommenden Lebensstimmung bedeutet es eine völlige Verschiebung aller chronologischen Ordnung, wenn Schürr immer wieder den Gedanken vorträgt, daß es die religiöse Stimmung der Zeit um 1100 mit ihrer asketischen Weltverneinung sei, die sich, ebenso wie in den Chansons de geste, in der Gotik ausspräche.

4) Vgl. u. a. Dickmann, Le rôle du surnaturel dans les chansons de geste (Paris 1926).

ist Aufgabe der ganzen französischen Nation, und ihm liegen einzelne Geschlechter insbesondere ob. Karl der Große ist der sagenumwobene Führer der französischen Ritterschaft in dem Kampf gegen die Heiden, Roland erscheint als das vollendete Muster des christlichen Glaubensstreiters. Dem Rittertum ist der Glanz einer höheren Weihe gegeben. Die Kreuzzugsstimmung, die in diesen Chansons de geste ihren Niederschlag fand, ist im XI. Jahrh. von Cluni aus genährt worden.[1]) Cluni organisiert die Kreuzzüge, durch die damals in Spanien den Arabern schrittweise der Boden abgewonnen wurde. Cluni hat zuerst dem Rittertum die religiöse Sanktion erteilt, im Gegensatz zu der älteren Kirche, die den Waffenberuf verwarf. Fast Jahr für Jahr zogen, von Cluni den spanischen Fürsten zu Hilfe geschickt, Aufgebote französischer Ritter über die Pyrenäen. In diesen Kämpfen hat sich die Idee des christlichen Glaubenskampfes zuerst entfaltet; ihren Niederschlag bewahrt die altfranzösische Epik. In der Mehrzahl der Chansons de geste handelt es sich um Sarrazenenkämpfe in Spanien oder im südlichen Frankreich. Der erste Kreuzzug hat gewissermaßen nur die große allgemeine Entladung der Stimmung gebracht, die von Cluni seit dem XI. Jahrh. genährt worden war.[2])

Gegenüber den Chansons de geste kann die jüngere Schicht des altfranzösischen Epos, der höfische Roman, zusammenfassend dahin charakterisiert werden, daß die religiöse Inspiration gewichen ist und daß neue Ideale, weltlicher Wurzel, an ihre Stelle getreten sind. Nicht mehr Karl der Große sondern König Artus ist der Mittelpunkt der höfischen Dichtung. An die Stelle des Kampfs gegen die Ungläubigen ist das Ausziehen des einzelnen Ritters auf Abenteuer getreten.[3]) Unter dem Gesichtspunkt des Abenteuers wird auch der Kampf im Heiligen Land betrachtet, wo er in diesen Epen gelegentlich eine Rolle spielt. Für die Geschichte der Kreuzzüge im großen gilt die gleiche Beobachtung. In den späteren Zügen treten immer mehr weltliche Motive der Abenteuersucht, des Strebens des höheren Adels nach Errichtung weltlicher Herrschaften im Orient sowie kommerzielle Interessen in den Vordergrund an Stelle der ursprünglich vorwiegenden religiösen Impulse. Auch die Geschichte der Kreuzzüge läßt jene Entspannung des religiösen Fühlens verfolgen, die das XII. Jahrh. charakterisiert.

Der Vorgang einer religiösen Entspannung, den ich hier durch vorausgreifende Andeutungen zu belegen versuche, bildet gewissermaßen als negativer Zug die Voraussetzung für das Aufkommen der neuen ethischen Standesideale, wie sie im höfischen Roman ihre Verherrlichung gefunden haben. Man nimmt die Dinge der Religion leichter, ist überzeugt, daß es möglich sei, Gott und den Forderungen dieser Welt zugleich gerecht zu werden. Aufgabe des vornehmen Mannes wird es geradezu, diesen Ausgleich in seiner Lebensführung zu verwirklichen.[4]) Wer in

---

1) Vgl. Bédier, Les légendes épiques Bd. III S. 90 u. 369ff.

2) Vgl. Bédier aO. Bd. IV S. 453.

3) Vgl. u. a. auch die charakteristischen Wandlungen des Ehrbegriffs von kollektivistischer zu individueller Anschauung, wie sie Kettner, Der Ehrbegriff in den altfranzösischen Artusromanen (Diss. Leipzig 1890) verfolgt.

4) Vgl. u. a. Schneider aO. S. 261ff., S. 276 usw. Vgl. ferner u. a. Durmart le Galois (ed. Stengel [1873]) Vers 15536ff.: sa plus grande entention Metait en Ihesu Crist servir, Deu et le siecle vot tenir, Molt fu prodom li rois Durmars.

dieser Welt die Pflichten seines Standes erfüllt, für den erwartet man mit Selbstverständlichkeit eine gute Aufnahme im Jenseits.[1]) Gott wird im höfischen Roman gebeten, dem oder jenem gnädig zu sein, weil er ein so vollkommenes Muster aller höfischen Rittertugenden gewesen. Deus est de grant misericorde, Legierement o lui s'acorde, wie es in dem Roman de Thèbes[2]) heißt, Gott ist von großer Barmherzigkeit, leicht kommt man mit ihm ins Reine, ist gewissermaßen der Refrain. Ein Gedicht wie das zu Anfang des XIII. Jahrh. entstandene 'Poème moral'[3]) sucht die Leichtigkeit der Erlangung des Seelenheils breit zu erweisen. Gottes Bereitschaft, Verzeihung zu gewähren, und die Möglichkeit, die Pflichten des Diesseits mit denjenigen gegen das Jenseits in Einklang zu bringen, werden immer wieder hervorgehoben. Auch die Legendenliteratur, die in der Zeit des Übergangs zur Gotik aufkommt, sucht das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und auf die Fürbitte der für den Menschen eintretenden vermittelnden Instanzen zu stärken. Die Angst vor dem Gericht und vor dem Schicksal im Jenseits lastet nicht mehr auf der Menschheit. Auch ohne asketische Weltverleugnung eröffnet sich die Möglichkeit, den religiösen Pflichten genugzutun.[4])

Die Annäherung des Göttlichen an das Weltliche kommt in der höfischen Literatur in der verschiedensten Weise zum Ausdruck. Völlig unmöglich wäre in der vorangehenden Zeit ein Zug, wie ihn etwa der Roman 'L'Escoufle'[5]) bringt: Der Held unternimmt eine Fahrt ins Heilige Land und opfert in Jerusalem einen Kelch, auf dem die ganze Geschichte von Tristan und Isolde dargestellt ist, und der auf dem Hochaltar als Behälter für das Allerheiligste dienen soll. Mindestens ebenso typisch für die Verweltlichung, die sich auf die Sphäre des Religiösen ausdehnt, ist die Übertragung der Begriffe und Anschauungen des täglichen Lebens auf das Göttliche. Selbst in der theologischen oder von Männern der Kirche stammenden Literatur läßt sich sehr stark dieser Zug beobachten. Die Begriffe der weltlichen Anstandslehre oder andere weltliche Vorstellungen werden auf das religiöse Leben übertragen. Ein Mönch ragt durch solche Gnadenbegabungen von Jugend an hervor, daß die elegantia seiner Lebensweise bewundert wird. Der mondän gefärbte Begriff der Eleganz verdrängt den allgemeineren der Schönheit. Christus erscheint in einer Vision, wunderbar über alles Maß, so daß der mit der Erscheinung Begnadete seinesgleichen an 'elegantia' noch nicht gesehen. Oder noch ein drittes Beispiel, diesmal aus der Anfangsgeschichte von Clairvaux[6]): Das Kloster hatte längere Zeit Mangel gelitten, da erfolgt unverhofft eine Schenkung, die die Mönche

1) Vgl. u. a. Escanor (ed. Michelant) Vers 24645ff. oder Li chevaliers as deus epees (ed Foerster) Vers 7439ff.

2) Ed. L. Constans (Soc. des anc. textes franç. Bd. 31) Vers 5100.

3) Ed. W. Cloetta, Roman. Forsch. III (1887) S. 1ff.

4) Den Vorgang einer religiösen Entspannung und der Annäherung von Welt und Jenseits, soweit er sich in der höfischen Literatur spiegelt, bringen u. a. auch zur Andeutung: Hecht-Schücking, Englische Literatur im Mittelalter (Handb. der Lit.-Wissensch.) S. 44ff.; Naumann, Höfische Kultur S. 45ff; Neumann, Scholastik und mittelhochdeutsche Literatur (Neue Jahrbücher für das klass. Altertum 25 [1922]) S. 398ff.; Ehrismann, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems (Ztschr. f. Deutsches Altertum u. deutsche Lit. 56 [1919]) S. 169ff.

5) Ed. Michelant et Meyer (Soc. des anc. textes franç. Bd. 34) S. 18f.

6) Vgl. Exordium magnum ordinis Cisterciensis, Migne, PL 185 S. 1016.

aus aller Not befreit. In begeisterten Worten dankt der Abt dem himmlischen Vater: vere nobiliter, vere eleganter egisti nobiscum, Domine. 'Wahrhaft vornehm, wahrhaft schön hast Du an uns gehandelt.' In allen derartigen Fällen handelt es sich meines Erachtens um eine Ausdehnung weltlicher Begriffe auf das religiöse Leben, die wir als bezeichnend für das Schwinden des Gefühls für die transzendentale Erhabenheit und Distanz des Religiösen betrachten dürfen. Auch wenn von Gottes Courtoisie, seiner weltmännisch-vornehmen Gesinnung gesprochen wird, liegt diese Erscheinung vor.[1]) Von Gottes Courtoisie erwartet man Aufnahme in das Jenseits. Am charakteristischsten ist vielleicht das Eindringen der weltlichen Anredeformen in den Verkehr mit Gott und den Heiligen. 'Beau sire Dex', werter Herrgott, 'beau doux sire Dex', werter guter Herrgott, lautet in den jüngeren Epen die stets wiederkehrende Form der Anrede im Gebet. Mit den gleichen Worten[2]) spricht man auch zum König, ja spricht der sozial Höherstehende zum Niedrigsten. Mit 'beau doux ami' redet der Ritter den Bauern oder den Bettler an. Wenn man sich an Gott, die Gottesmutter oder die Heiligen mit der gleichen Form der Anrede wendet, so muß dies zum mindesten ein starkes Nachlassen des religiösen Distanzgefühls, des Sinns für die transzendentale Erhabenheit des Göttlichen und Heiligen bedeuten.

Das Eindringen weltlicher Anschauungen und Begriffe in die Sphäre des Religiösen hat vielleicht seinen stärksten Ausdruck gefunden in der Entwicklung, die der Mariendienst in der Zeit der höfischen Bildung genommen. Auf Bernhard von Clairvaux gehen die für das spätere Mittelalter maßgebenden neuen Formen der Marienverehrung zurück. Man darf das stärkere Hervortretenlassen der Gottesmutter im Andachtsleben in Parallele stellen zu der Betonung der menschlichen Gestalt Christi an Stelle der überirdischen Herrlichkeit des Erlösers. In beiden Fällen handelt es sich um ein für die religiöse Entwicklung der Zeit charakteristisches Ausbauen der Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und den Menschen. In beiden Fällen wird das Göttliche in ein vertrauteres Verhältnis zur Menschheit gebracht dadurch, daß man es dem Menschen in ihm näherstehenden Zügen entgegentreten läßt. Seine Vollendung erfährt hinsichtlich der Marienverehrung dieser Prozeß durch die Übernahme der von dem höfischen Frauendienst ausgebildeten Anschauungsformen auf den Kult 'Unserer lieben Frau'. Der Begriff der Minne wird angewandt auf Gottes Verhältnis zu Maria, Maria erscheint als die Braut des Himmels, Gabriel als der Liebesbote, der der jungfräulichen Gottesmutter die Liebesbotschaft des Herrn bringt. Und ebenso schleichen sich die Vorstellungen des weltlichen Minnedienstes in die Verehrung ein, die der einzelne Gläubige der Gottesmutter und Himmelskönigin weiht. Das Verhältnis besonderen Dienstes stellt sich dar unter dem Bild des ritterlichen Frauenkults. Maria ihrerseits wird die angebetete Dame, die vertraute Freundin des sie Verehrenden. Sie erscheint den Auserwählten zu vertrauter Zwiesprache, ja sie drückt ihnen gelegentlich einen

1) Vgl. u. a. auch den Abschnitt 'Der höfische Gott' bei H. Naumann u. G. Müller, Höfische Kultur S. 45ff.

2) Vgl. Averill Stowell, Old-french titles of respect in direct address (Baltimore 1908) S. 37ff.

Kuß auf Stirn oder Lippen. Auf die ikonographischen Veränderungen, die die Wiedergabe Mariä in der Zeit der frühen Gotik durchgemacht hat, wurde bereits verwiesen. In der Entwicklung des Marienkultus spiegelt sich vielleicht am deutlichsten der Einfluß wieder, den die weltliche höfische Bildung auf das religiöse Leben gewonnen hat.

Die Aufhebung der Distanz zwischen Göttlichem und Weltlichem mag zum Schluß noch die Profanierung religiöser Vorstellungen durch die weltliche Dichtung illustrieren. Für den minnenden Ritter tritt die Geliebte an die Stelle des Himmels und der heiligen Personen. Er weiht der Geliebten einen Kultus, dessen Formen und Vorstellungen der Sphäre des Religiösen entnommen sind. Der Anblick seiner Dame, die dem Kampf zuschaut, verleiht dem Ritter wunderbare Kraft. Wie auf die Heiligen wird der Schwur auf die Geliebte geleistet, wie Reliquien der Heiligen werden Haare oder andere Andenken der Geliebten verehrt. Um die Gunst der angebeteten Dame zu erringen, unterzieht man sich körperlichen Mühen und Gefahren. Der Ausdruck 'se travailler' ist der gleiche wie für die asketischen Entbehrungen, die sich der Fromme um Gottes oder der Heiligen willen auferlegt. Wie man Beutestücke als Dankeszeichen zu Ehren Gottes und der Heiligen im Gotteshaus aufhängt, so werden Gefangene und Beute der Dame dargebracht. Die Romane des Chrétien von Troyes bieten zahlreiche bezeichnende Beispiele für die Herübernahme religiöser Devotionsformen in die Sphäre des Profanen. Ein Hemd mit eingenähten Haaren, das ihm seine Dame geschickt, verehrt im Cligés Alexander bei Tag und Nacht wie ein Heiligtum.[1]) Lancelot, der Held des Karrenritters, besucht nächtlicherweile die von ihm geliebte Königin: er betet sie an und verehrt sie wie eine Reliquie. Beim Abschied nach der genossenen Liebesnacht beugt er vor dem Bett der Königin das Knie wie vor dem Altar.[2]) Die wenigen Beispiele mögen genügen, um die Tatsache zu illustrieren, auf die es ankommt, die Abschwächung des religiösen Gefühls, die sich in einer derartigen Übernahme kirchlicher Vorstellungen und Gebräuche durch den profanen Liebesdienst äußert.

Der Zisterzienserabt Gillebertus de Hoilandia († 1172) schildert in seinen Tractatus ascetici[3]) die Lage seines Klosters. Es liegt in lieblicher, fruchtbarer Umgebung, in einem waldigen Tal, das der Gesang der Vögel erfüllt, ganz dazu angetan, den Geist zu erquicken, empfindliche Gemüter vor Überdruß zu bewahren, die Verstocktheit eines unfrommen Sinns zu erweichen. Landschaftliche Lage und Umgebung lassen die künftige Herrlichkeit ahnen oder rufen die Erinnerung an das Paradies wach. Nicht das Verdienst der Tugend will die landschaftliche Umgebung steigern, sondern sie soll dazu dienen, Ruhe in das Gemüt einziehen zu lassen. Von den früheren Generationen des Mönchtums — der Verfasser fühlt sich in bewußtem Gegensatz zu ihnen — wurde eine liebliche landschaftliche Lage als Hindernis für das Streben nach Vollkommenheit empfunden: die heutigen betrachten sie als Förderung für den Schwachen. Jene suchten schreckenerfüllte, rauhe Gegenden auf, um sich in Entbehrungen zu üben und um den Geist nicht

1) Vgl. Chrétien de Troyes, Cligés (ed. Foerster) Vers 1195 u. 1619.

2) Vgl. Chrétien de Troyes, Lancelot (ed. Foerster) Vers 4670ff. u. 4734ff.

3) Vgl. Migne, PL 184 S. 282f.

abzulenken. Sie gaben sich mit fast übertriebenem Eifer körperlichen Anstrengungen hin, um dem Herzen die Freiheit zu erringen; sie lebten, mit wenigem zufrieden, von der eigenen Hände Arbeit, um den Körper zu kasteien und den Geist frisch zu erhalten: Unsere Zeit, meint der Autor, erfordert andere Sitten. Heute braucht ein Kloster einen ausgedehnten landwirtschaftlichen Betrieb, braucht es Vorräte, um seine Insassen zu unterhalten und um die Fremden bewirten zu können . . .

Hinsichtlich des Klosterwesens wie hinsichtlich der religiösen Stimmung lassen die Angaben des Gillebertus de Hoilandia die einschneidenden Wandlungen erkennen, die sich im XII. Jahrh. vollzogen haben. Die angeführte Stelle gibt vor allem auch den Beleg dafür, daß den Zeitgenossen selbst der tiefgehende Unterschied zum Bewußtsein gekommen ist, der uns heute zwischen der geistigen Haltung der Zeit der frühen Gotik und der Stimmung der vorangehenden Jahrhunderte auffällt. Als eine Entspannung des religiösen Empfindens und als den Beginn eines Herabsteigens des Jenseitigen zu erdennaher Vertrautheit glaubten wir die grundlegenden Wandlungen charakterisieren zu können. Der Entspannung auf religiösem Gebiet geht das Aufkommen einer sich in ihren Anfängen an der Antike inspirierenden Laienkultur parallel, deren ethische Ideale auf das Diesseits bezogen sind. In den Zusammenhang aller dieser Bewegungen ist das Werden der Gotik zu stellen. Als den treibenden Faktor, der zur Ausbildung des gotischen Bausystems geführt hat, haben uns neuere Forschungen[1]) den Drang nach freierer und leichterer Gliederung des architektonischen Aufbaus sehen gelehrt. Andererseits konnte gezeigt werden[2]), wie stark gerade in Burgund, dem Ausgangsgebiet der klösterlichen Reformbewegung, schon in der romanischen Architektur der Zeit um 1100 die Betonung eines fast gotischen Vertikalismus gewesen ist und daß dieser straffe Höhendrang mit dem Fortschreiten des XII. Jahrh. eine wesentliche Entspannung erfahren hat. Für die romanische Baukunst aller Schulen des mittleren und südlichen Frankreichs scheint mir diese Beobachtung zu gelten. Im Norden läßt die Gotik während der ganzen Frühzeit die Neigung zu einer klassisch-beruhigten Raumstimmung und zu einer nur geringen Entfaltung einseitig vertikaler Bewegungsdynamik erkennen. Erst mit dem Übergang zur Hochgotik, gegen Mitte des XIII. Jahrh., in der gleichen Zeit, die auch in der Plastik ein Wiederaufleben mittelalterlicher Tendenzen gebracht hat, sehen wir in der Architektur immer steilere Querschnittsproportionen und eine immer rückhaltlosere Betonung des 'gotischen' Vertikalprinzips sich durchsetzen. Die Hochgotik läßt den Vertikalismus wiederaufleben, dem sich, mit noch romanischen Konstruktionsmitteln, bereits um das Jahr 1100 die Bauten der südlichen Landschaften anzunähern versucht hatten, die romanischen Baudenkmäler der nämlichen Gegenden, die um dieselbe Zeit jene ekstatischen Schöpfungen einer religiös erregten Plastik hervorgebracht hatten, wie sie uns in Moissac, Autun usw. begegnen. In der Architektur wie in der Plastik bedeutet die Zeit des Aufkommens der Gotik eine vorübergehende Entspannung, auf die erst gegen Mitte des XIII. Jahrh. der erneute Durchbruch der speziell mittelalterlichen Tendenzen gefolgt ist.

---

1) Vgl. Gall, Die gotische Baukunst in Frankreich u. Deutschland I (Leipzig 1925) sowie Frankl, aO. S. 14. 2) Vgl. Kautzsch, Werdende Gotik und Antike aO. S. 331ff.

Wir haben oben versucht, den renaissancemäßigen Charakter der frühgotischen französischen Plastik zu kennzeichnen: ihre Übereinstimmung mit den Idealen der höfischen Kultur wäre noch kurz zu berühren. Als oberstes Ziel des Daseins beherrscht das Streben nach Freude die höfische Ethik.[1]) Frohsinn und Heiterkeit gelten als unerläßliche Pflicht des Mannes und der Dame von Welt. Der von der kirchlichen Anschauung gepredigten Weltflucht wird die Weltlust, der Weltverachtung der Weltgenuß als Losung gegenübergestellt. Frohsinn an seinem Hofe zu fördern, ist Aufgabe des Fürsten. Der höfische Mann seinerseits zeigt seine Bildung darin, daß er die allgemeine Fröhlichkeit nicht durch Offenbarung irgendwelchen persönlichen Kummers stört. König Artus hat unter seinen Baronen die Sitte eingeführt, daß bei Festlichkeiten keiner Trauer zeigen darf; Schmerz und Trauer um die, so im Turnier verunglücken, muß unterdrückt werden.[2]) 'Gott gebe Euch Freude' ist eine der häufigsten Grußformeln. Fröhlich, heiter und verliebt gehören zu den selbstverständlichen Beiworten jedes vollendeten Ritters und jeder edlen Dame. Bei jeder Beschreibung eines Ritters oder einer Frau werden die fröhlichen, lachenden Augen erwähnt. Von optimistischer Diesseitsfreude ist diese ritterlich-höfische Kultur, deren Hauptanliegen Liebe und Freude sind, getragen. In der bildenden Kunst kommt mit dem Eindringen der höfischen Tendenzen jene Heiterkeit der Züge, das oft an die archaische griechische Plastik gemahnende Äginetenlächeln auf, wie es zahlreiche der Gewändestatuen in Reims zeigen. Auch auf die Weltgerichtsdarstellung der Kathedrale von Bourges (vgl. Taf. VIII, Abb, 15) kann verwiesen werden. Die klassische Verkörperung hat jener weltmännische Typus des höfischen Ritters in dem Joseph der Darbringung im Tempel, am mittleren Westportal der Reimser Kathedrale, gefunden.

In dem Streben nach Freude als oberstem ethischem Ideal faßt sich der optimistische, diesseitsbejahende Charakter der höfischen Kultur zusammen. Als Korrelat dient der Begriff der mensura, der mâze oder mesure, der antiken Sophrosyne verwandt.[3]) Maß zu halten ist Forderung im Glück und im Unglück, im Genuß günstiger Lebensumstände wie im Ertragen des Schmerzes. Desmesure, das Maß überschreitende Vermessenheit, dient umgekehrt zur Bezeichnung für jedwedes den Gesetzen der Moral widerstreitende Verhalten. Der höfische Mann darf sich keiner Überheblichkeit hingeben, er darf sich aber auch nicht vom Schmerz überwältigen lassen. Jedes Äußeren starker Leidenschaften, das gegen die Schicklichkeit verstoßen, jedes Kundgeben von Schmerz, der in das allgemeine Streben nach Freude einen Mißklang bringen könnte, ist verboten. Sanft und gleichmäßig hat zu sein, wer im Besitz der höfischen Bildung. Wie in dem Kultus der Schönheit (vgl. oben S. 416) und in der am Diesseits orientierten Lebensauffassung ergeben sich auch von hier aus die Parallelen zur Antike. Auch der Antike war der Begriff des Maßhaltens, die Sophrosyne, oberstes ethisches Prinzip. Ausgebildet hatte sich dieses Ideal in der aristokratischen Standeskultur der Periode der Herrschaft

---

1) Vgl. u. a. Wechßler aO. S. 34ff. 2) Vgl. Escanor (ed. Michelant) Vers 6125ff.

3) Vgl. Wechßler aO. S. 44ff., Schneider aO. S. 202f. sowie Ehrismann, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems (Zeitschr. f. Deutsches Altertum u. Deutsche Lit. 56 [1919] S. 149ff.).

der ritterlichen Geschlechter. Theognis etwa und Pindar geben in ihren Dichtungen diesem ethischen Ideal einer ritterlichen Gesellschaft den vornehmlichsten Ausdruck. Wohl durch innere Gesetzmäßigkeiten ist es begründet, wenn wiederum eine aristokratische Standeskultur, die des französischen Rittertums im XII. und XIII. Jahrh., das gleiche Prinzip des Maßhaltens als oberstes ethisches Ideal auf den Schild erhoben hat.[1])

Die Beziehungen zu der frühgotischen französischen Plastik läßt der Begriff der mensura noch enger knüpfen. Zugleich geben sich von hier aus am deutlichsten der klassische Charakter der Frühgotik und ihre prinzipielle Gegensätzlichkeit gegen alles erregte und verkrampfte Ausdrucksstreben zu erkennen, wie es als wesentlich für die Gotik angesehen wird. Edle Einfalt und stille Größe gelten uns seit Winckelmann als ein Grundzug der klassischen antiken Kunst. Für die frühe französische Gotik kann man das gleiche Prädikat in Anspruch nehmen. Im Gegensatz zu den romanischen Portalen Burgunds und der Languedoc ist die frühe Gotik der Steigerung des Ausdruckspathos abhold. Sie unterdrückt alle heftige Bewegung und jede Äußerung erregten Empfindens. Typisches Beispiel sind in Paris und Chartres (vgl. Taf. V, Abb. 10) die Portale mit der Darstellung des Jüngsten Gerichts. Die ganze Szene ist auf ein ruhiges, hoheitsvolles Repräsentieren abgestimmt. Keine erregten Ausdrucksgebärden, selbst nicht bei den Verdammten, die zur Hölle ziehen. Die Wiedergabe der Hölle und ihrer Bewohner ist möglichst eingeschränkt. Der klassische Sinn der frühen französischen Gotik vermeidet alles Häßliche, allzu Charakteristische oder allzu Bewegte; er umgibt selbst die Wiedergabe von Martyriumsszenen, wo solche gelegentlich dargestellt werden, wie in Paris auf dem Tympanon mit dem Märtyrertod des hl. Stephanus, mit einer zurückhaltenden Stimmung kühler Idealität. Das gleiche Grundgefühl hat an den Skulpturenzyklen der großen französischen Kathedralen die Darstellung der Passion des Herrn völlig vermeiden lassen. Auch in der Kunst triumphiert mit der frühen französischen Gotik der Begriff der Mensura. Als Parallele aus dem Bereich der religiösen Literatur kann darauf hingewiesen werden, daß die höfische Mâze im XIII. Jahrh. das Thema der Marienklage im Sinne weit größerer Zurückhaltung in der Beschreibung und Äußerung des Schmerzes behandeln läßt. Erst mit dem weiteren Fortschreiten der Entwicklung, unter dem Einfluß der italienischen Bettelordensfrömmigkeit, ist im XIV. Jahrh. das Versenken in das Leiden des Herrn aufgekommen und mit ihm eine erregtere, selbst vor krassem Realismus nicht zurückschreckende Ausdrucksweise.

Die Beziehungen zwischen der bildenden Kunst der werdenden Gotik und den Idealen der höfischen Literatur und Gesellschaft lassen sich bis auf die ganz spezielle Ausprägung ausdehnen, die das Ideal menschlicher Schönheit gefunden hat.[2]) Bei Männern und Frauen wird im höfischen Roman Schlankheit als erste Bedin-

---

1) Einen Hinweis auf diese innere Verwandschaft gibt u. a. auch Naumann, Höfische Kultur S. 8f. und S. 36.

2) Vgl. Loubier, Das Ideal der männlichen Schönheit bei den altfranzösischen Dichtern des XII. u. XIII. Jahrh. (Diss. Halle 1898); v. Falke, Geschichte des Geschmacks im Mittelalter (1892) S. 64ff.; Renier, Il tipo estetico della donna nel Medioevo (Ancona 1885).

gung der Schönheit gepriesen und immer hervorgehoben. 'Schlank und gerade' ist das Beiwort fast jeder Dame und jeden jungen Mannes. Zart und fein sollen die Frauen in den Hüften sein, biegsam bei graziösem Gang, sich wiegend wie ein Rohr im Winde. Bis auf die Hände, ja die Finger, erstreckt sich die Betonung schlanker Bildung als unerläßliches Erfordernis. Wichtig ist, daß wir die unbedingte Priorität der Literatur gegenüber der bildenden Kunst in der Verherrlichung dieses Schönheitsideals nachzuweisen vermögen. Auf die Zeitgenossen kann nicht in erster Linie als Abbild überirdischer Transzendenz und Vergeistigung gewirkt haben, was ihren modischen Idealen von Körperschönheit und Kleidertracht so genau entsprach. Denn auch in der Kostümierung nimmt die frühgotische Plastik den zeitgenössischen, modischen Geschmack auf. Schon an den Westportalen der Kathedrale von Chartres zeigen die Gewändestatuen der Vorfahren Christi im Kostüm und in der Anordnung der Haare deutliche Anklänge an die zeitgenössische Tracht. Mit dem Fortschreiten der Entwicklung tritt das zeitgenössische Kostüm, der hemdartige, bis auf die Füße niedergehende Bliaut, über den je nach den Umständen ein Mantel geworfen wird, ganz an die Stelle der von der Antike abgeleiteten, formelhaft erstarrten Idealdrapierung der romanischen Zeit. Enganliegende Kleidung, die die Körperformen durchscheinen läßt, wird in der höfischen Dichtung häufig als Kostüm der Damen und Ritter beschrieben. Auch die chronikalischen Quellen belegen die Entwicklung zu immer enger anschließender, die Körperformen zur Geltung bringender Kleidung. Von den Anhängern guter alter Sitte wird die neue Mode getadelt. Sie kann, wo sie auf die Schöpfungen der bildenden Kunst übergegriffen hat, sicher nicht als Zeichen besonderer Spiritualisierung empfunden worden sein. Auch für die im Laufe des XIII. Jahrh. in zunehmendem Maße an Bedeutung gewinnende Manteldrapierung läßt sich die engste Übereinstimmung mit der höfischen Mode feststellen.

Während anderwärts bereits gegen Mitte des XIII. Jahrh. eine erneute Betonung der spiritualistischen Tendenzen einsetzt, kennzeichnet die französische Frühgotik die steigende Bedeutung des höfischen Elements. Mehr und mehr kommt es zu einer Abkehr von der strengen, keuschen, der Antike verwandten Erhabenheit des Stils, wie sie die Schöpfungen der Zeit um und bald nach 1200 zeigen, und zu einem Überwiegen modischer Eleganz und mondäner Zierlichkeit. An der Westfassade der Kathedrale von Reims sind die Gegensätze in engster Nachbarschaft vereinigt. Neben der berühmten Heimsuchungsgruppe, die sich an antiken Skulpturwerken inspiriert, stehen dort der Joseph und die Prophetin Hanna, die zu der Darbringung im Tempel gehören. Sie müssen von den Zeitgenossen als höchste Vollendung dessen, was damals als modern und elegant galt, empfunden worden sein.[1]) Zierlichste Eleganz offenbart die weibliche Gestalt schon in dem schmächtigen Körper und den schmalen Schultern und der anmutig bewegten Haltung. Unbekümmert darum, daß durch den biblischen Vorwurf eine würdige Matrone gefordert war, wird die Figur ins Höfisch-Elegante und Jugendlich-Zierliche uminterpretiert. Die Züge bieten dasselbe süßlich-anmutige Lächeln, wie es in Reims bei zahlreichen Engeln begegnet. Auffallender noch der Joseph, der als

1) Vgl. die ausführliche und feinfühlige Würdigung bei Weese aO. S. 220ff.

eleganter französischer Kavalier vor uns steht, in die schwungvolle Manteldrapierung gehüllt, die um die Mitte des XIII. Jahrh. die schlichte ältere Art der Faltengebung ablöst. Alles andere als religiöse Andacht verraten die Züge. Sorgfältig gepflegt ist das Haar und der Bart, geistreich-frivol das Lächeln, das um die gespitzten Lippen spielt. Der religiöse Ernst hat in der Kunst immer mehr nachgelassen; Gebilde, wie die eben beschriebenen Figuren, am Portal einer Kathedrale aufgestellt, bringen nicht mehr viel von religiöser Erhabenheit zum Ausdruck. Ähnliche Ideale haben um die nämliche Zeit in den Aposteln der Pariser Ste. Chapelle Gestalt gefunden. Im Lieblichen, Zierlichen, Eleganten und Feinen endet die französische Frühgotik. Kein Zufall ist es, daß diese Kunst sich mit immer ausgesprochenerer Vorliebe der Verherrlichung der jugendlichen Gottesmutter zugewandt hat und auf diesem Gebiet zweifellos ihre ansprechendsten Leistungen schuf. Die Darstellung der Madonna wird die Spezialdomäne der französischen Plastik; durch ihre Madonnenbilder vor allem hat diese auf das übrige Europa gewirkt. Auf die in der Wiedergabe der jugendlichen Gottesmutter zu verwertenden Qualitäten eleganter, etwas pretiöser und sentimentaler Lieblichkeit reduziert sich schließlich, was von religiösem Empfinden in dieser Kunst geblieben ist. Bis zum Anfang des XV. Jahrh., bis zum Aufkommen des Naturalismus, sehen wir die von der französischen Hochgotik geschaffenen Formen und die in der französischen Plastik ausgeprägte Betonung einer höfisch gefärbten Idealität vorherrschen. Die abendländische Kunst würde freilich arm geblieben sein, wenn sie während dieses langen Zeitraums neben den französischen Elementen nicht noch andere, den religiösen Einschlag stärker betonende Impulse empfangen hätte.

In der Verherrlichung der jugendlichen Himmelskönigin gipfelt die französische Kunst des XIII. Jahrh. Die Darstellung der Madonna in der frühgotischen französischen Plastik vermag uns auch insofern diese Kunst zu resümieren, als sie das spezifisch Französische in der frühen Gotik besonders deutlich hervortreten läßt. Wir kommen nicht weiter mit all dem Gerede von der unergründlichen Gemütstiefe und dem Unendlichkeitsdrang des nordischen Menschen, die angeblich in der Gotik ihren Ausdruck gefunden haben. Die Gotik muß als spezifische Schöpfung des französischen Geistes begriffen werden. Sie läßt die nämlichen Grundeigenschaften des künstlerischen Wollens erkennen, die zu allen Zeiten für das Kunstschaffen der Franzosen bezeichnend gewesen sind.[1])

Wir berühren mit den angedeuteten Gedanken den letzten Gesichtspunkt, unter dem die Gotik an dieser Stelle betrachtet werden soll. Oberstes künstlerisches Gesetz ist dem Franzosen der Geschmack. In dem Wort 'goût' resümiert er alle, seiner Anschauung nach wesentlichen künstlerischen Qualitäten. Eine gewisse Eleganz und Grazie der Formgebung gehören zu diesem Ideal des Geschmacks. In ihren Madonnenstatuen, Engeln und weiblichen Heiligen ist die gotische Kunst des XIII. Jahrh. typisch französisch. Aber auch an männliche Figuren, wie die

---

1) Verwandte Gedanken über den französischen Grundcharakter der Gotik finden sich u. a. bei Schlosser, Die Kunst des Mittelalters (Berlin-Neubabelsberg) S. 61, der die 'eigentümliche Verbindung rechnenden Verstandes mit kaltsinnlicher «keltischer» Phantastik' als typisch französisch hervorhebt.

Apostel der Ste. Chapelle oder den Reimser Joseph, ja überhaupt an die ganze Entwicklung der Gewandstatue in der Zeit der Hochgotik kann erinnert werden. Charakteristisch französisch und den französischen Begriffen von Eleganz entsprechend ist das schlanke, feingliedrige und biegsame Körperideal, das sich mit dem Übergang zur Hochgotik durchsetzt. Hand in Hand gehen eine mehr und mehr betonte weltliche Grazie und Heiterkeit auch in den Gesichtszügen. Alles das, was wir als 'höfisch' in der französischen Plastik des XIII. Jahrh. bezeichnen konnten, ist im gleichen Maße auch typisch französisch. Die Neigung zum Zierlichen und Eleganten hat in der französischen Kunst fast zu allen Zeiten dem Schönheitsideal ein gewisses Gepräge mondänen 'Geschmacks' verliehen.

Und nicht nur in der besonderen Färbung, die das Ideal menschlicher Schönheit in der frühen Gotik erhalten hat, offenbart sich der französische Grundcharakter dieser Kunst. Wesentlichstes Ingredienz dessen, was der Franzose in dem Begriff 'Geschmack' zusammenfaßt, ist vor allem die 'sobriété', das wohlabgewogene Maßhalten, das man als wichtigstes Charakteristikum für alle wahrhaft französischen Schöpfungen in Anspruch nimmt. Mit der sobriété und der mesure berührt sich aufs engste die immer wieder gepriesene 'clarté' des französischen Denkens und Schaffens. Erst recht von diesen Zentralbegriffen aus erweist sich die gotische Kunst als Manifestation des französischen Geistes. Das höfische und zugleich typisch französische Ideal der mensura bestimmt in ihr das künstlerische Gestalten und führt zu der oben gekennzeichneten Abkehr von dem ekstatischen Gefühlsüberschwang und dem expressionistischen Ausdrucksstreben der vorangehenden südfranzösischen Plastik. Nüchterne Klarheit läßt gleichzeitig in der Wiedergabe der Gewandung alle Freude am Eigenwert der bewegten Linie überwinden und begründet einen Körperstil von schlichtester Sachlichkeit der Formgebung, wie er sich in den Schöpfungen der Zeit um 1200 am eindrucksvollsten offenbart. Sobriété und mesure, als die nationalen Tugenden des künstlerischen Schaffens, haben die französische Kunst in allen Jahrhunderten vor einer Hingabe an allzu extreme Tendenzen bewahrt und ihr den Charakter einer gewissen nüchternen Verständigkeit verliehen, die wohl manchmal die letzte seelische Tiefe vermissen läßt, dafür jedoch nie die Fühlung mit der Wirklichkeit verliert. Die französische frühgotische Plastik muß versagen, wenn man in ihr die unergründliche Seelentiefe und den Unendlichkeitsdrang des nordischen Menschen sucht. Sie ist begrenzt und wirklichkeitsnah; sie wird nicht von schwärmerischem Enthusiasmus oder weltentrückter Mystik getragen, sondern bleibt kühl verständig und verliert den Erdboden nicht unter den Füßen. In allem und jedem erweist sie sich als charakteristische Äußerung des französischen Geistes. In der Zeit der vom Norden ausgehenden nationalen Einigung haben die typischen Eigenschaften des französischen Kunstschaffens in der Gotik der Ile-de-France zum ersten Male als leitendes Stilprinzip ihre Verkörperung gefunden.

Auf die Plastik, die die leichteren Möglichkeiten der künstlerischen und inhaltlichen Ausdeutung bietet, haben sich bisher im wesentlichen unsere Betrachtungen gegründet. Aber auch in der Architektur sprechen sich die spezifisch französischen Eigenschaften aus. Als treibender Faktor liegt das Streben nach

Gliederung, nach logisch-rationeller Durchbildung des baulichen Organismus der Entwicklung zugrunde, die zur Umwandlung des romanischen Massenbaus in das konstruktive Gerüst der Gotik geführt hat. Auch dieser Drang nach organischer Gliederung an Stelle der Anhäufung schwerer, lastender Massen entspricht den französischen Idealen der clarté und der mesure. Immer mehr gewinnt in der gotischen Baukunst das mathematisch-rationale Element rigoroser konstruktiver Logik an Bedeutung und bestimmt es die Durchgliederung des architektonischen Organismus bis ins einzelne. Gleichzeitig offenbart die graziöse Leichtigkeit und Eleganz des Aufbaus das spezifisch französische Formenideal. Eine heitere Klarheit und Zierlichkeit ist die Grundstimmung der französischen Bauten der Frühgotik. Erst in der Spätgotik, und wesentlich stärker bei uns in Deutschland als in Frankreich, gewinnen die bereits oben gekennzeichneten Tendenzen malerischer Verunklärung und einer subjektiven, die konstruktive Logik des Aufbaus vergewaltigenden Bewegungswillkür Bedeutung. Die Architektur der Früh- und Hochgotik entspricht, indem sie leichte freie Gliederung an Stelle der lastenden Massigkeit und Schwere setzt, nicht nur der sich im XII. Jahrh. vollziehenden religiösen Entspannung und dem Erwachen einer neuen, von optimistischer Daseinsfreude getragenen Lebensstimmung. In ihrem Streben nach geschmeidiger Leichtigkeit des Baukörpers und nach logischer Gliederung des konstruktiven Aufbaus machen sich gleichzeitig die typischen Eigenschaften des französischen künstlerischen Wesens geltend.

Meine Darstellung konnte nur einen kurzen Abriß dessen geben, was ich in breiterer Ausführlichkeit und in wesentlich engerem Anschluß an die schriftlichen Quellen in Bälde zu entwickeln hoffe. Zwei Tatsachen sollten vor allem hervorgehoben werden: Gegenüber der Neigung zu begrifflicher Vereinheitlichung des ganzen Mittelalters, wie sie in dem Schlagwort vom gotischen Menschen erneut eine Formel gefunden hat, war die tiefe Zäsur zu betonen, die gerade mit dem Aufkommen der Gotik durch die angeblich so gleichförmige Struktur des Mittelalters zieht. Zum anderen war auf den durchaus renaissancemäßigen Charakter der frühen französischen Gotik zu verweisen. Die Anfänge der Gotik gehören in den Zusammenhang einer durch ganz Europa gehenden und auf allen Lebensgebieten zu beobachtenden Bewegung, die mit ihren am Diesseits orientierten Idealen und der Anlehnung an die Antike bereits im XII. Jahrh. wesentliche Züge der künftigen Renaissance vorausnimmt. Auch auf die dem Aufkommen der Gotik parallel gehende religiöse Entspannung war zu verweisen, die für die neue, mehr dem Diesseits zugewandte und von optimistischem Vertrauen getragene Lebensstimmung den Boden geschaffen hat. Die Diskussion über das Einsetzen der Renaissance soll mit derartigen Feststellungen nicht wieder aufgenommen oder um eine neue Hypothese vermehrt werden. Mittelalter und Renaissance stehen sich nicht als scharf voneinander zu sondernde Komplexe von prinzipiell verschiedener Eigenart gegenüber, und die Entwicklung ist in keiner dieser beiden Perioden eindeutig und in gerader Linie verlaufen. Die mannigfachsten Strömungen und Kräfte durchflechten sich und bewirken es, daß auch das Mittelalter schon einmal, im XII. und im frühen XIII. Jahrh. eine Art, antizipierter Renaissance besessen hat.

Aber auch auf die Gotik selbst müssen derartige Gedanken angewandt werden.[1]) Statt die begriffliche Einheit für die gesamte Stilperiode zu suchen, wird man vielleicht besser tun, die ursprünglichen Impulse, die die neuen Stilgrundlagen geschaffen haben, von den späteren Abwandlungen zu unterscheiden, wie sie die historische Entwicklung des Stils kennzeichnen. Das Schicksal der Gotik wird durch das Wiederaufleben der bereits in der vorangehenden Zeit wirksamen, im engeren Sinne mittelalterlichen, formalen wie geistigen Tendenzen bestimmt, wie es sich allenthalben um die Mitte des XIII. Jahrh. beobachten läßt und wie es die verhältnismäßig kurze Zeitspanne einer antizipierten Renaissancebewegung ablöst.[2]) In der Architektur ist bereits auf die Wiederaufnahme des straffen Vertikalismus verwiesen worden, wie er an den südfranzösischen romanischen Bauten der Zeit der Klosterreform als Zeichen eines betonten Spiritualismus gedeutet werden kann.[3]) In der Plastik machen sich die flächenhaften Tendenzen und die Neigung zu einer abstrakten Naturvergewaltigung wieder stärker geltend. Erst jetzt kommt es zu der schwebenden Haltung und zu der Überschlankheit der Figuren, die den Trieb nach Vergeistigung an die Stelle kraftvoller Körperhaftigkeit und Diesseitsnähe treten lassen. Erst seit dem Übergang zur Hochgotik und zweifellos getragen von einem Wiedererstarken der spiritualistischen Tendenzen prägen sich, in erstmaliger und bedeutungsvoller Abwandlung der von der frühgotischen Renaissancebewegung geschaffenen formalen Grundlagen, diejenigen Eigentümlichkeiten aus, die dem gemeinhin gültigen Begriff von Gotik entsprechen. Bezeichnend für diese Sachlage ist die gerade neuerdings bei einer ganzen Reihe von Forschern hervorgetretene Neigung, die Gotik, trotz der bereits um die Mitte des XII. Jahrh. voll entwickelten neuen Stilgrundlagen, erst ein Jahrhundert später, mit dem Übergang zur Hochgotik, beginnen zu lassen.[4]) Das spezielle Stilphänomen 'Gotik' wächst in

---

1) Mit Recht hat sich schon Kautzsch (Belvedere Bd. VII [1925] Forum S. 12) gegen die von Dvořak vertretene Auffassung gewandt, als ob das Mittelalter eine einheitliche und stetige Entwicklung vom 'Geist' zur 'Welt' zeige, und hat er auf die seit dem späteren XIII. Jahrh. einsetzende 'Reaktion des Geistes gegen die fortschreitende Naturalisierung' verwiesen. Die Tatsache dieses Rückschlags übersehen zu haben, ist leider der Fehler des bereits mehrfach zitierten Buches von Lempertz, mit dem sich unsere Anschauungen sonst in vielen Punkten berühren.

2) Vgl. u. a. die Feststellungen von Haskins (aO. S. 98 u. 136f.) über den mit dem Aufkommen der Scholastik einsetzenden Verfall der klassischen Studien. Für den französischen höfischen Roman hat man seit dem Anfang des XIII. Jahrh. ein Wiedererstarken der geistlichen Tendenzen festgestellt (vgl. Borodine, La femme dans l'œuvre de Chrétien de Troyes [Paris 1909] S. 276).

3) Vgl. Kautzsch, Werdende Gotik und Antike S. 335ff.

4) Vgl. u. a. Frankl, Die Rolle der Ästhetik in der Methode der Geisteswissenschaften (Ztschr. f. Ästhetik XXI [1927] S. 155f.); Pinder, Die deutsche Plastik des XIV. Jahrh. (München 1925) S. 7ff.; Neumann, Neue Kunstliteratur (Vierteljahrsschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. 1926 S. 277). — Auch von literarhistorischer Seite liegt die gleiche Beobachtung vor, wenn Naumann (Höfische Kultur S. 52) etwa in Hinsicht auf die Naumburger, Bamberger u. Magdeburger Skulpturen feststellt: 'Gotik ist ein falscher Ausdruck für diese Kunst.... Die ganze hohenstaufische Zeit ist so ungotisch wie nur möglich auf Form, Gefälligkeit, Schönheit, Gleichgewicht von körperlicher Ruhe und geistiger Spannung, leise bewegtes Leben im klar verteilten Raum gestellt, kurzum auf das höfische Ideal der Zeit: auf ȥuht und mâȥe.'

Frankreich aus jener alle Länder Europas umfassenden Renaissancebewegung des XII. Jahrh. hervor, deren klassische, der Antike wahlverwandte Tendenzen schon um die Mitte des XIII. Jahrh. einer erneuten Betonung des spiritualistischen Elements und einem Wiedererstarken der im engeren Sinne 'mittelalterlichen' formalen Triebe weichen müssen. Auf dem Gebiet der Literatur kann als Parallelerscheinung auf die Entwicklung verwiesen werden, die die ritterliche Liebesdichtung von der weltoffenen Genußfreudigkeit der ersten, sich an Antike und Vagantenpoesie inspirierenden Anfänge bis zu der Ausprägung des speziellen Phänomens 'Minnesang' genommen hat, eine Entwicklung, die eine Verengung in bestimmte Konventionen bedeutet und in der zugleich aufs stärkste die bewußte Betonung spiritualisierender Tendenzen zur Geltung kommt.[1]) Als Endergebnis dieses Prozesses hat man von einer gradualistischen Einstufung der Minne und der neu erwachten Diesseitigkeit in die ethischen und religiösen Anschauungen gesprochen.[2]) Auch auf die bildende Kunst in der zweiten Hälfte des Mittelalters läßt sich der Begriff des Gradualismus[3]), den ich auf diese spätere Periode einschränken möchte, anwenden. Das durch die Frühgotik erschlossene Verhältnis zur Wirklichkeit behält sein Recht auch, nachdem mit dem Übergang zur Hochgotik eine erneute Betonung der spiritualistischen Tendenzen erfolgt war. Im Gegensatz zu der romanischen Zeit mit ihrem von der Spätantike begründeten Primat des supranaturalistischen Elements, gibt das Nebeneinander von Idealismus und Naturalismus, wie es Dvořak gezeigt hat[4]), der Kunst der zweiten Hälfte des Mittelalters das Gepräge.

1) Am klarsten hat Naumann (vgl. H. Naumann u. G. Müller, Höfische Kultur S. 15ff.) für die Literatur das Problem gekennzeichnet, wenn er u. a. schreibt: 'Wir haben zwischen Liebeslyrik im allgemeinen und Minnesang im besonderen scharf zu unterscheiden. Wir müssen den Minnesang als ganz besondere und höchst sonderbare Abwandlung, als eigentümliche Verengung einer erwachten, ursprünglich viel breiter und normaler angelegten Kunstlyrik auffassen.' 'Das Problem liegt allein in jener höfischen Verengung, jener singulären Erscheinung, dem Sang der Hohen Minne.' Oder (S. 17): 'Die ritterliche Kunstlyrik wie die gesamte ritterliche Kultur überhaupt war offenbar von Anfang an reicher und breiter angelegt, als sie dann in hochhöfischer Zeit erscheint. Sie verengt sich, um zu der besonderen Erscheinung der höfischen Kultur zu führen, und so verengt sich unter dem Einfluß des Minnedienstes die Lyrik zum Minnesang.' Die Entwicklung von der 'problemlosen Sinnlichkeit und Daseinsfreude der frühesten deutschen Minnesänger' zu der Betonung spiritualisierender Tendenzen verfolgt Brinkmann, Zur geistesgeschichtlichen Stellung des deutschen Minnesangs (Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit.-Wiss. u. Geistesgesch. III [1925] S. 615ff.).

2) Vgl. Brinkmann, Zur geistesgeschichtlichen Stellung des deutschen Minnesangs (Deutsche Vierteljahrsschr. III [1925] S. 615ff.).

3) Vgl. G. Müller, Gradualismus (Deutsche Vierteljahrsschr. II [1924] S. 681ff.).

4) Vgl. Dvořak, Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei (München u. Berlin 1918).

VOM SINN DES UNTERRICHTS IN FREMDEN SPRACHEN

Von Leo Weisgerber

Der Sprachunterricht führt kein von ungeteilter Zuneigung und Freude begleitetes Dasein, weder in den Augen des Schülers, noch in der Arbeit des Lehrers, noch im Urteil Außenstehender, die als Eltern oder sonstwie an den Fragen der Erziehung und Bildung unserer heranwachsenden Jugend teilnehmen. Wer die Ergebnisse der wiederholten Umfragen bei Schülern und längst der Schule Entwachsenen über die Beliebtheit der verschiedenen Unterrichtsfächer kennt, der weiß, daß der Sprachunterricht, namentlich die grammatische Unterweisung in fremden Sprachen, nicht überall freundliche Erinnerung hinterläßt, und man hat wohl gesagt, das erzieherische Ergebnis des Sprachunterrichts sei vielfach eine Abneigung gegen die Beschäftigung mit sprachlichen Dingen überhaupt. — Wie der Sprachunterricht vom Standpunkt des Lehrers aus sich ansieht, zeigt ein Blick auf die Methodik dieses Unterrichtszweiges. Nicht nur daß der Sprachunterricht gerade wegen seiner Schwierigkeiten wohl am häufigsten als Gegenstand methodischer Auseinandersetzungen erscheint; besonders aufschlußreich sind die Probleme, die man dabei herausgreift, also z. B. wie man das Ermüdend-Abschreckende, das namentlich der Grammatikunterricht für den Schüler zu haben scheint, überwinden kann; wie man grammatische Kategorien, die offenbar die Fassungskraft der Schüler übersteigen und doch für den Sprachunterricht unentbehrlich sind, in möglichst lebendiger Form und dem jeweiligen Geistesstand der Schüler angemessen behandeln soll, wie es überhaupt möglich ist, dieses so 'lebensferne' Gebiet der Sprachlehre — besonders wenn es sich gar um 'tote Sprachen' handelt — in die immerdar auf Leben und Geschäftigkeit gerichtete Denkwelt junger Menschen einzugliedern. Wer einmal als Lehrer vor solchen Aufgaben stand, wird mir zustimmen, daß hier eine Quelle endlosen Mühens und Nachdenkens vorliegt und daß recht oft der Erfolg die aufgewandte Mühe nicht zu lohnen scheint. — Und schließlich begreift man, wenn der Außenstehende sich fragt, wodurch denn der große Aufwand von Zeit und Arbeit gerechtfertigt ist, der mit dem Erlernen einer fremden Sprache verbunden ist, in der Beschäftigung mit Vokabeln, grammatischen Regeln, Übersetzen usw. Ist es sinnvoll, daß die Kenntnis von zwei oder drei fremden Sprachen als wesentlicher Grundbestandteil der durch unsere höheren Schulen zu vermittelnden Bildung gilt? Wozu diese gewaltige Arbeitslast für Schüler und Lehrer? Diese Fragen müssen wir aufnehmen und zu beantworten suchen. Wohlgemerkt, wir fragen nach dem *Sinn* des Sprachunterrichts an unseren Schulen, nicht nach seinem *Nutzen.* Denn Nutzen ist etwas, was jeder nach seinen persönlichen Zwecken auslegt, und eine Erörterung darüber, wie es mit dem unmittelbaren Nutzen der einzelnen Unterrichtsfächer steht und ob man sich etwa noch Nützlicheres ausdenken könne, würde ins Uferlose führen und zugleich zur Auflösung aller unserer Bildungsideale. Wohl aber müssen wir verlangen, daß hinter allem, was unsere Schule als notwendig fordert, eine Idee steht, ein Sinn, der umso tiefer und größer sein muß,

je mehr die Kraft und Arbeit des Schülers für diese Aufgabe gefordert wird und je weniger Ziel und Zweck solchen Tuns unmittelbar vor Augen liegen.

Den vielen Zweifeln, Bedenken und Angriffen, denen der Sprachunterricht, namentlich der in fremden Sprachen, ausgesetzt ist, möchte ich zunächst einmal die Frage entgegenstellen, wer denn heute überhaupt noch weiß, *was eine Sprache ist.* Die Frage nach dem Sinn des Sprachunterrichts setzt voraus eine Einsicht in das Wesen der Sprache, und diese Einsicht — das muß man offen und nachdrücklich feststellen — war uns fast verloren gegangen. Wir hatten durch eine Reihe von Jahrzehnten keinen unmittelbaren Anstoß, uns in diese Fragen zu vertiefen, denn das Gebiet, aus dem solche Überlegungen erwachsen müssen, die eigene Muttersprache, war uns unbedrohter Besitz. Erst die Not der Nachkriegsjahre hat uns zwangsläufig zur Besinnung auf die Sprache als eine der tiefsten volkbildenden Kräfte geführt. Anstöße von allen Seiten stärken die Überzeugung, daß das Wahren deutscher Eigenart und deutscher Weltgeltung heute noch mehr als je abhängt von der inneren und äußeren Kraft unserer deutschen Sprache. Und die erbitterten Sprachkämpfe, die sich seit über zehn Jahren in allen Rand- und Außengebieten des deutschen Sprachraumes abspielen, geben uns Anlaß genug, darüber nachzudenken, was denn eine Sprache im Leben eines Volkes bedeutet, warum das Volkstum dieser bedrohten Gebiete steht und fällt mit der Bewahrung der angestammten Muttersprache.

Aus solchen Zusammenhängen heraus ist es verständlich, weshalb wir heute die Tatsachen der Sprache mit wesentlich anderen Augen anschauen, als die Vorkriegszeit es tat, weshalb in weiten Kreisen eine Aufgeschlossenheit für Sprachfragen spürbar ist; und auch die wissenschaftliche Einstellung zum Sprachproblem bleibt hiervon nicht unberührt: es sind lebenswichtige Fragen *unserer* Zeit und *unseres* Volkes, deren wissenschaftliche Lösung zu suchen ist (wenn auch die gleichgerichteten Anstöße nicht zu übersehen sind, die einer grundsätzlichen Umstellung des wissenschaftlichen Denkens in unseren Tagen entstammen). Jedoch ist es ein Wesenszug wissenschaftlicher Arbeit, sich nicht auf das Hier und Jetzt zu beschränken, sondern dem Wahren als dem Allgemeinen und Allgemeingültigen zuzustreben. Und so kann es nicht ausbleiben, daß diese Gedanken hinausgreifen über den Rahmen *unserer* Muttersprache, daß auch die *fremden* Sprachen, die Sprache schlechthin, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Das führt dann unmittelbar weiter zu den Fragen des Sprachunterrichts; den erneuten Überlegungen über Sinn und Ziel des muttersprachlichen Unterrichts[1]) schließen sich entsprechende nach dem Sinn des Unterrichts in fremden Sprachen an; versuchen wir, uns unter den neugewonnenen Gesichtspunkten darüber Rechenschaft zu geben.

Die fremden Sprachen erscheinen auf unseren Schulen in dem größeren Zusammenhang der Beschäftigung mit fremden Völkern und Kulturen. Es ist nicht unsere Aufgabe, hier davon zu sprechen, warum die höhere Schule es für unentbehrlich hält, dem jungen Menschen eine solche Bekanntschaft mit fremden

---

1) Vgl. Verf. Die muttersprachliche Bildung (in Hb. d. Erz.-Wiss., Bd.: Die deutschkundliche Jugendbildung in Lehrziel und Methode, München 1931).

Kulturen zu vermitteln, und unter welchen Gesichtspunkten sie dabei verfährt. Wir setzen diese Tatsache als gegeben, und unsere erste Frage lautet nun: *Welchen Sinn erfüllt der Unterricht in fremden Sprachen im Zusammenhang der Beschäftigung mit fremden Völkern überhaupt?* Die Notwendigkeit dieser Frage ergibt sich daraus, daß die Ansichten hierüber von einem Extrem zum anderen sich bewegen: die alte Auffassung, für die der reine Sprachunterricht das Rückgrat des fremdsprachlichen Unterrichts bildete (nicht umsonst reden wir ja heute noch von dem Unterricht in fremden Sprachen, wenn wir die gesamte Beschäftigung mit fremden Völkern und Kulturen meinen); demgegenüber schon früh die andere Ansicht, die den *Sprach*unterricht mehr als ein notwendiges Übel faßt, die möglichst rasch durch dieses dornige Gelände hindurch will, durch die Sprache nur den Zugang zu den eigentlichen Gegenständen des fremdsprachlichen Unterrichts, der Literatur usw., erstrebt. Es wäre ein leichtes, diese letztere Ansicht durch zahlreiche Stimmen, namentlich aus neuerer Zeit, zu belegen.

Wir können für unsere Zwecke ausgehen von einer Äußerung von kulturphilosophischer Seite, die auf den ersten Blick einleuchtend erscheint. Hans Freyer beschäftigte sich vor kurzer Zeit in einem Aufsatz Sprache und Kultur[1]) mit der Frage des reinen Sprachunterrichts, und er kommt zu dem Schluß: 'Es ist keineswegs ein fingierter oder konstruierter, sondern ein höchst realer Gegensatz der pädagogischen Überzeugungen, ob man, wenn man Latein treibt, das Latein sucht oder Rom. Die kulturphilosophische Besinnung auf das Wesen der Sprache und ihren Ort in der Kultur entscheidet, meine ich, eindeutig für Rom' (S. 75). Man mag dem zustimmen, aber damit ist das Problem ja nicht gelöst, sondern erst recht zugespitzt, denn wir müssen sofort weiter fragen: Was leistet denn die lateinische Sprache auf dem Wege nach Rom? Oder allgemeiner: In welcher Weise eröffnet uns die Sprache eines fremden Volkes den Zugang zu den Wesenszügen dieses Volkes? Damit sind wir vor die Entscheidung gestellt, *wie wir die Sprache eines Volkes einordnen wollen in den Gesamtkreis seiner kulturellen Besitztümer*. Und so haben wir den Punkt erreicht, wo unsere Auffassung vom Wesen der Sprache entscheidend wird für die Gestaltung unseres Sprachunterrichts, wo jene theoretischen oder philosophischen Bemühungen um das Wesen menschlicher Sprache unmittelbar sich auswirken.

Es seien ganz kurz diese Zusammenhänge an Beispielen erläutert. Wir könnten uns etwa einer weitverbreiteten Ansicht anschließen, die die Sprache betrachtet als ein *Mittel des Ausdrucks*, ein Mittel, das wir in vollendetster Anwendung finden in der Kunst des Dichters. Es ist die Auffassung, wie sie besonders in der Romanistik vertreten wird, und die Konsequenz ist die bekannte Forderung K. Voßlers, die Sprachwissenschaft gipfeln zu lassen in der Stilistik, mit dem höchsten Ziel, in den 'besten und reinsten Dichtern' die 'echte Psyche der Völker, ihre Genien' leibhaftig zu fassen. Auf das Gebiet des Unterrichts übertragen, würde das also besagen: wir befassen uns mit dem Unterricht fremder Sprachen, um schließlich den Schüler zu befähigen, die Wege nachzuwandeln oder wenigstens nachzufühlen, auf denen die Dichtergenien jener Völker ihre unsterblichen Werke schufen. Das

1) Die Erziehung III, 1927, S. 65ff.

Ziel als solches bedarf keiner Rechtfertigung, und ich brauche nicht zu betonen, daß uns erst die eigene *Sprache des Dichters* den Zugang zum letzten Gehalt seiner Schöpfung eröffnet, daß auch die beste Übersetzung nur eine Ahnung von dem durch Übersetzung einfach nicht erreichbaren Original vermitteln kann. — Wir würden also eine solche Auffassung durchaus gut heißen. Aber können wir dabei stehen bleiben? Ist damit der Sinn der Beschäftigung mit der fremden Sprache erschöpft? Für viele *ja*, zumal die Fähigkeit, den Pfaden des Dichters begreifend zu folgen, bereits eine solche Vertrautheit mit der fremden Sprache voraussetzte, daß alles andere, was im Schrifttum eines Volkes seinen Niederschlag gefunden hat, ebenfalls dem Verständnis zugänglich wäre. Aber trotzdem kann uns eine solche Anschauung nicht zufriedenstellen. Und wir müssen Einspruch erheben gegen die Forderung, den Schüler möglichst rasch und schmerzlos über die Anfangsgründe der fremden Sprache hinwegzuführen, um dann in der Anwendung dieser Kenntnisse, in der Lektüre das eigentliche Unterrichtsziel, den Weg zum fremden Volk und zur fremden Kultur zu erreichen. Gewiß ist die Kenntnis der Sprache die unentbehrliche Voraussetzung hierzu, aber die Leistung der Sprache ist nicht erschöpft in ihrer Funktion als Ausdruck oder als Mitteilung, als Mittel, gedankliche Schöpfungen Einzelner festzuhalten und auf dem Wege über die Schrift der Mit- und Nachwelt zu überliefern. Und weiter wäre noch die Frage aufzuwerfen, was man unter der Kenntnis einer fremden Sprache zu verstehen hat, die nötig ist zum wirklichen Verständnis eines fremden Schrift- oder Dichtwerkes.

Man wird nun leicht auf die Ergänzung hinweisen, die ein solcher Sprachunterricht gewinnen kann aus den Anschauungen, die in der Sprache eines Volkes nicht nur ein Ausdrucks- und Verständigungsmittel sehen, sondern darüber hinaus ein *Abbild und Zeugnis der geschichtlichen und kulturellen Entwicklung* dieses Volkes. Namentlich die kulturkundlich eingestellten Kreise ziehen mit Vorliebe solche Auffassungen heran, und wie man sich die Auswirkung im Unterricht denkt, zeigen sehr deutlich die Richtlinien für die Lehrpläne der höheren Schulen Preußens vom Jahre 1925; hier ist wiederholt davon die Rede, daß beim Schüler ein Verständnis dafür angebahnt werden soll, 'wie die Sprache als sozialer Organismus, ewig sich wandelnd wie alles Lebendige, von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart sich entwickelt hat und wie sie selbst der älteste, zu jeder Zeit treueste Spiegel des Volkstums, seiner Geschichte und seiner Weltanschauung ist'. Solche Gedankengänge entsprechen einer ausgedehnten Strömung der heutigen Sprachwissenschaft. Allenthalben, namentlich in der Germanistik und Romanistik, trifft man das Bestreben an, Sprachgeschichte umzusetzen in Kulturgeschichte oder Geistesgeschichte, d. h. also, all die Einzelbeobachtungen der geschichtlichen Sprachbetrachtung in Zusammenhang zu bringen mit parallelen Erscheinungen auf anderen Kulturgebieten. So wie man auf deutschem Boden die geistige Grundhaltung eines Zeitalters, etwa des Barock, verfolgt in der bildenden Kunst, in der Dichtkunst, in der religiösen Haltung und eben nicht zuletzt auch in der Sprachgestaltung, so soll auch für fremde Völker und Sprachen verfahren werden. — Die Berechtigung solcher Anschauungen kann grundsätzlich nicht angezweifelt

werden: die Sprache ist tatsächlich die treueste Begleiterin eines Volkes, und alle Schicksale dieses Volkes, seine äußeren Lebensverhältnisse, seine Berührungen mit anderen Völkern und Kulturen, seine geistigen Fortschritte — all das hinterläßt seinen Niederschlag in der Sprache; und wenn die Sprachgeschichte uns diese verschiedenen Schichten erkennen lehrt, das Nebeneinander sprachlicher Teile auflöst in ein geschichtliches Nacheinander, so vermittelt sie dadurch tatsächlich wesentliche Einblicke in die Kultur- und Geistesgeschichte der Träger dieser Sprache. — Und ebensowenig kann es strittig sein, daß eine solche Betrachtungsweise auch im Sprachunterricht größten Wert besitzt. Denken wir nur daran, wie etwa eine kulturgeschichtliche Ausdeutung des *griechischen Wortschatzes* zum Verständnis des Ganges der griechischen Geistes- und Kulturgeschichte wesentlich beiträgt: Tatsachen, die uns sonst kaum faßbar wären, gewinnen greifbare Gestalt, wenn die Sprachgeschichte uns etwa die vorgriechischen Bestandteile des griechischen Wortschatzes aufweist; archäologische Befunde erhalten ihre Bestätigung durch die zahlreichen Ausdrücke des *Bauwesens*, die die Griechen von den früheren Anwohnern des östlichen Mittelmeeres übernommen haben (so *ναός, πύργος, γέφυρα, θριγκός, κολοσσός, βαυνός* usw.) Und wieviel die Griechen auf den kulturellen Gebieten der *Musik*, des *Tanzes*, der *Dichtkunst* den Vorbewohnern ihres Landes verdanken, könnte man schon allein daraus entnehmen, daß die meisten Namen für Musikinstrumente vorgriechisch sind (*κιθάρα, κινύρα, σαμβύκη*, wohl auch *σάλπιγξ, σῦριγξ, φόρμιγξ*). Dazu gesellen sich die Bezeichnungen der musikalischen Weisen: *ἔλεγος, ὑμέναιος*, die Wörter auf *-αμβος* (*ἴαμβος, διθύραμβος, θρίαμβος*) usw. Und ähnliches gilt für die Gebiete des *Götterkults*, des *Staatswesens* (*βασιλεύς, ἄναξ, τύραννος, πρύτανις* usw.[1]) — Wie dann weiter die sprachliche Interpretation der späteren griechischen Literatursprachen, von der homerischen Sprache bis zur griechischen Gemeinsprache uns den Gang der geistigen Kultur, den Anteil der verschiedenen Stämme des Griechentums an den einzigartigen Leistungen dieses Volkes aufzeigt, brauche ich nur in Erinnerung zu rufen. Und so läßt sich an jeder Sprache nachweisen, daß sprachgeschichtliche Belehrung in hervorragendem Maße kulturgeschichtliche Einblicke vermittelt, und zwar in einer Weise, die dem Verständnis des reiferen Schülers durchaus angemessen ist. — Aber fragen wir uns, ob mit dieser Auswertung der kulturgeschichtlichen Sprachauffassung der Sinn des Sprachunterrichts getroffen ist. Gewiß bedeutet sie einen Fortschritt gegenüber der ersterwähnten, der die Spracherlernung nur die unumgängliche Vorbedingung zum Eindringen in die Literatur des fremden Volkes ist; als Vermittler eigenartiger kultureller Einblicke hätte der Sprachunterricht neben dieser anderen Funktion also noch eine selbständige Bedeutung. — Trotzdem können wir eine solche Begründung des Sprachunterrichts nicht als ausreichend anerkennen. Ich will nicht sprechen von der praktischen Durchführbarkeit eines solchen kulturkundlichen Sprachunterrichts beim heutigen Stand unseres Wissens: wir müssen außerordentlich behutsam sein in der kulturgeschichtlichen Ausdeutung sprachlicher Erscheinungen, und doppelte Vorsicht

1) Vgl. dazu jetzt die übersichtliche Zusammenfassung von A. Debrunner in Eberts Reall. d. Vorgeschichte s. v. Griechen.

ist nötig bei allen weitergehenden Schlußfolgerungen und Verallgemeinerungen. Aber ganz abgesehen davon, ich glaube sagen zu müssen, daß sich mit den bisher besprochenen Gesichtspunkten die Notwendigkeit des Unterrichts in fremden Sprachen für unsere Schulen nicht begründen läßt. Ist die fremde Sprache nichts anderes als der Weg zur fremden Literatur und allenfalls zu kulturgeschichtlichen Erkenntnissen, die uns anderweitig schon greifbare Tatsachen bestätigen, dann scheint mir nur eine Folgerung möglich, nämlich den Unterricht in fremden Sprachen baldmöglichst abzuschaffen, denn das, was hier erstrebt wird, läßt sich auch auf anderem Wege erreichen, ohne den ungeheuren Aufwand an Zeit und Mühe, der mit dem Erlernen der fremden Sprache verbunden ist.[1]) (Die gleiche Folgerung würde übrigens auch gelten, wenn man den praktischen Nutzen hervorkehren wollte, den das Erlernen namentlich der neueren Fremdsprachen mit sich bringt: auch damit läßt sich ein Sprachunterricht in den Formen, wie unsere höhere Schule ihn für unentbehrlich hält, nicht rechtfertigen.)

Wir müssen also unsere Suche nach dem Sinn des Sprachunterrichts noch weiter ausdehnen. Wenn die Begründung des Sprachunterrichts mit den kulturgeschichtlichen Werten der Sprache nicht befriedigt, so liegt dies daran, daß die zugrundeliegende *Sprach*auffassung nicht den Wesenskern der Sprache trifft. Eine Sprache ist ja schließlich nicht dazu da, um die Geschichte eines Volkes zu spiegeln — so begrüßenswert es ist, wenn die Wissenschaft auch solches aus ihr herauslesen kann. Wir müssen also *über die Betrachtung der Sprache als eines Spiegels der Kulturentwicklung hinauszukommen suchen.* Und das gelingt uns, wenn wir unsere Blickrichtung etwas ändern, vielleicht einmal nicht so sehr darauf achten, was die fremde Sprache für *uns* ist, sondern darauf, *was sie für das fremde Volk selbst ist* oder — soweit es sich um tote Sprachen handelt — war. Die Leistung der fremden Sprache für das fremde Volk können wir aber erst dann erfassen, wenn wir wieder ein lebendiges Gefühl dafür haben, was *unsere* Muttersprache für uns und unser Volk bedeutet. Und so gewinnen wir wieder den Anschluß an die einleitenden Gedanken: damit, daß die Sprachforschung aus einer zeitbedingten Umstellung heraus an der Muttersprache heute wesentlich andere Seiten beachtet, als die frühere Sprachbetrachtung es vorwiegend tat, kommen wir notwendig zu einer anderen Einschätzung der Stellung der fremden Sprache im Gesamtleben des fremden Volkes.

Es ist hier nicht der Raum, um das unerschöpfliche Thema *Muttersprache* auch nur einigermaßen lebendig werden zu lassen, ein Thema, das ahnungsvoll zu umschreiben oder wissenschaftlich zu klären die besten Geister unseres Volkes nicht müde wurden. Ein paar kurze Striche müssen genügen, um anzudeuten, in welchem Lichte uns heute die Muttersprache erscheint, was wir wissenschaftlich daran fassen zu können hoffen. *Zwei Hauptpunkte* bilden die Grundlage für alle weiteren Folgerungen: 1. Sprache ist eine Form menschlicher Erkenntnis, d. h.

1) Daß der 'kulturkundliche' Unterricht der Sprache zwiespältig gegenübersteht, zeigt sich deutlich, wenn man etwa die ausgezeichneten Gedanken H. Weinstocks, Sprachunterricht und Kulturkunde (Die Erziehung III, 129ff.) vergleicht mit dem, was K. Ehrke, Neuphilol. Monatsschrift I, 328 als Inhalt der Schulgrammatik des engl. Kulturunterrichts vorschwebt.

die menschliche Sprachfähigkeit ist die Grundlage für einen wichtigen Teil des menschlichen Erkennens, nämlich für alle die Formen, die man als 'intellektuelle' zusammenfassen kann, insofern sie auf der ordnenden, die Einzelerscheinungen zu einem überschaubaren sinnvollen Ganzen zusammenfügenden Tätigkeit des Verstandes beruhen. 2. Die Sprache eines Volkes ist eine gesellschaftliche Erkenntnisform; d. h. in der Sprache eines Volkes ist die Gesamtheit gestalteter Erkenntnis niedergelegt, die die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft seit den Beginnen menschlichen Daseins auf Grund ihrer Sprachfähigkeit erarbeitet und in sprachliche Formen gebracht haben; und zwar ist dieser Besitz aufzufassen als ein in der Gemeinschaft lebendiges, von der Gesamtheit der Sprachangehörigen getragenes Gut, wobei das Entscheidende ist, daß dieser gemeinsame Besitz nicht nur in den lautlichen Sprachmitteln besteht, sondern vor allem in den mit Hilfe dieser Lautformen gewonnenen, festgehaltenen und weiter überlieferten Inhalten, Begriffen und Denkformen. In diesem Sinne umschließt die Sprache einer Gemeinschaft das 'Weltbild' dieser Gemeinschaft im wahrsten Sinne des Wortes.[1])

Daraus lassen sich nun durch einfaches Folgern all die *Leistungen* erkennen, die die *Muttersprache für ein Volk und für jeden einzelnen Angehörigen dieses Volkes* vollbringt (man nehme keinen Anstoß daran, wenn ich die Ausdrücke 'Sprachgemeinschaft' und 'Volk' scheinbar unterschiedslos verwende; beides steht tatsächlich in so engem Zusammenhang, daß man die Sprachgemeinschaft ansehen muß als die unentbehrliche Voraussetzung und zugleich als den naturgegebenen Rahmen der Volksgemeinschaft). Schon für den einzelnen gilt, daß sein Denken und Handeln nur zu verstehen ist von der Grundlage der Muttersprache aus; denn sein Geist ist geformt durch die Spracherlernung, indem seine Sprachfähigkeit die Bahnen der Muttersprache einschlug; und wir müssen uns einmal klar machen, was diese Jahre der Spracherlernung bedeuten, in denen der kindliche Geist zwar unbewußt und meist ohne ausdrückliche Belehrung, aber umso nachhaltiger und wirksamer die Formen des Begreifens und Denkens aufnimmt, die dem Erwachsenen dann als 'natürliche' Voraussetzungen seines geistigen Tuns erscheinen. Dann werden wir verstehen, daß man in dem Sprachbesitz eines Menschen nicht eine Summe von Mitteln des Ausdrucks oder der Mitteilung sehen darf, sondern daß diese aus der Muttersprache übernommenen Sprachmittel die nicht wegzudenkende, in allen Augenblicken bewußten Tuns wirksame Grundlage seines Denkens und Handelns ausmachen. Und die Leistung der Sprache für die Gemeinschaft, das Volk? Wer will diese unaufhörliche Wechselwirkung ausdeuten, die besteht zwischen dem Volk, das die Sprache schafft und trägt, und der Sprache, die die Menschen und Generationen verbindet und formt. Zahllose Generationen arbeiten an der Ausgestaltung der Sprache, legen in ihr nieder, was sie erdacht und erfahren haben; die Sprache ihrerseits übermittelt diese Ergebnisse an andere und spätere, und indem alle Angehörigen einer Sprache mit der Spracherlernung jenen Prozeß der Eingliederung in die Denkwelt der Muttersprache durchgemacht haben, ergibt sich die relative Gleichartigkeit der

1) Die nähere Begründung habe ich gegeben in 'Muttersprache und Geistesbildung', Göttingen 1929.

Denkvoraussetzungen in einer Sprachgemeinschaft, ergibt sich der Tatbestand, der uns berechtigt, in allen kulturellen Leistungen eines Volkes nach den Auswirkungen der Sprache dieses Volkes zu suchen.

Ist das richtig, fassen wir in der Sprache in reinster Form die Denkgrundlagen eines Volkes, und müssen wir in allen intellektuell begründeten Leistungen eines Volkes einen erheblichen Anteil der Sprache erwarten, dann brauche ich wohl nicht mehr auszuführen, welcher Sinn dem *Erlernen der fremden Sprache* innerhalb der *Beschäftigung mit dem fremden Volk* zukommt. Dann wollen wir gern zustimmen, daß beim Lateinlernen nicht das Latein gesucht wird, sondern Rom, und entsprechend beim Griechischen, Englischen, Französischen — aber wir wollen ausdrücklich hinzufügen, daß wir Rom auch, und zum guten Teile, finden in seiner Sprache. Wer den Römer in seiner *Sprache* erfaßt hat, der hat die Grundlage gewonnen, um auch die anderen Äußerungen römischen Wesens und römischer Kultur zu verstehen. — Hier liegt also der Eigenwert des Sprachunterrichts im Zusammenhang der Beschäftigung mit dem fremden Volk und seiner Kultur; und die Mühe, die auf das Erlernen der Sprache verwandt wird, ist sinnvoll, denn die Sprache bahnt nicht nur den Weg zur fremden Literatur, sondern darüber hinaus zum Wesen des fremden Volkes. Und nicht das scheint mir die Aufgabe der Wissenschaft und der Methodik zu sein, zu suchen, wie man den Sprachunterricht von allem Entbehrlichen befreien soll, sondern vielmehr, wie man ihn voll auswerten kann für die Erkenntnis des fremden Volkes und seiner Eigenart.

Wir haben uns den Sinn des Unterrichts in fremden Sprachen klar zu machen gesucht, indem wir seine Stellung innerhalb der Beschäftigung mit fremden Völkern und Kulturen umschrieben. Aber damit ist erst ein Teil unserer Aufgabe gelöst. Der Sinn des Sprachunterrichts erschöpft sich nicht in den Werten dieser Art. *Der Unterricht in fremden Sprachen beansprucht auch Eigenwert im Zusammenhang des Aufgabenbereichs sprachlicher Bildung.* Um dies zu begründen, müssen wir uns ein wenig auseinandersetzen mit der *Frage des reinen Sprachunterrichts.* Wir berühren damit zugleich einen Punkt, der besonders wichtig ist für das humanistische Gymnasium, wenn auch die gleiche Problematik bei allen anderen Schularten wiederkehrt. Bekanntlich ist als einer der eifrigsten Verfechter der Idee des reinen Sprachunterrichts W. v. Humboldt zu nennen. Ganz deutlich spricht er seine Ansicht aus im Königsberger Schulplan: 'daß der Sprachunterricht wirklich Sprachunterricht und nicht, wie jetzt so oft, eine mit Altertums- und historischen Kenntnissen verbrämte und hauptsächlich auf Übung gestützte Anleitung zum Verständnis der klassischen Schriftsteller sei' (Ges. Schr. XIII, 265). Und wie Humboldt als Leiter der preußischen Unterrichtsverwaltung dachte, zeigt der Bericht vom 1. Dezember 1809 mit seinem Satz: 'Bei dem Sprachunterricht aber wird die Sektion diejenige Methode immer allgemeiner machen, welche, wenn man auch die Sprache selbst wieder vergißt, doch ihre angefangene Erlernung, und nicht bloß als Gedächtnisübung, sondern auch zur Schärfung des Verstandes, zur Prüfung des Urteils und zur Gewinnung allgemeiner Ansichten, immer und auf die ganze Lebenszeit nützlich und schätzbar macht'

(Ges. Schr. X, 207).[1]) Und wer weiß, wie groß Humboldts Anteil an der Gestaltung des humanistischen Gymnasiums war, wie vieles von seinen Gedanken, wenn auch durch spätere Veränderungen umgestaltet, in den Arbeitszielen des Gymnasiums weiterlebte und lebt, der wird auch hier auf eine Entscheidung drängen müssen.

Am leichtesten können wir die Problemstellung klarlegen an der Frage des *muttersprachlichen Unterrichts*. Wer einmal das Verhältnis von Muttersprache und Geistesbildung überdacht hat, wird für den muttersprachlichen Unterricht ohne weiteres *zwei Bildungsziele* anerkennen müssen. Zunächst den Unterricht *in* der Muttersprache mit dem Ziel einer möglichst vollkommenen sprachlichen Bildung des Schülers; d. h. hier ist der Sprachunterricht gefaßt als Selbstzweck, es soll dem Schüler diese sprachliche Bildung vermittelt werden, weil sie ja aufs tiefste eingreift in sein geistiges Tun. Für die Muttersprache ist also die Idee des reinen Sprachunterrichts, des Sprachunterrichts um seiner selbst willen selbstverständliche Notwendigkeit. — Neben diesen Unterricht *in* der Muttersprache tritt dann ergänzend der Unterricht *über* die Muttersprache, der die Muttersprache stellt in den Kreis der Kulturgüter des Volkes und die Aufschlüsse zu vermitteln sucht, die sich aus der Sprache für das Verständnis des Volkstums ergeben, weiterhin etwa sprachgeschichtliche, sprachvergleichende Tatsachen heranzieht, um die Eigenart der Muttersprache selbst zu beleuchten. Dieser Unterricht *über* unsere Muttersprache würde also zuzurechnen sein der deutschkundlichen Bildung im weitesten Sinn. Halten wir also fest: der muttersprachliche Unterricht steht tatsächlich im Dienste zweier Bildungsziele, die man als Ziele erkennen und auseinanderhalten muß, wenn man den Unterricht den Bedingungen beider gemäß gestalten will.

Wie steht es nun im *fremdsprachlichen Unterricht?* Gelten auch hier zwei Bildungsziele oder ist nur das besprochene kulturkundliche Ziel anzuerkennen, während man keine Verbindung sieht zwischen dem Unterricht in der fremden Sprache und der sprachlichen Bildung des Schülers? Bekanntlich wurde diese Frage verschieden beantwortet im Lauf der Zeiten. Befragen wir das alte *Bildungsideal des Humanismus*.[2]) Dort ist die Spracherlernung durchaus als Selbstzweck gefaßt: der Humanist lernt Latein, um sich die Formen anzueignen, in denen sein Denken weiterhin verlaufen soll. Und dieses Ziel wurzelt in der Grundansicht des Humanismus vom Wesen und Wert der Sprache. Schon Petrarca ist einer der ersten, 'der die innere Verwobenheit des geistigen Gehalts mit dem sprachlichen Ausdruck wieder gefühlt und aufs stärkste betont hat. Hier wurzelt sein Begriff und sein Ideal der Eloquenz', die für ihn weit mehr ist als rhetorischer Schmuck. Seine Schrift: De sui ipsius et multorum ignorantia hebt aufs nachdrücklichste hervor, daß die Klarheit des Gedankens und die Deutlichkeit und Schön-

1) Ich entnehme die Hinweise auf diese Stellen der lehrreichen Abhandlung von J. Stenzel, Die Bedeutung der Sprachphilosophie W. v. Humboldts für die Probleme des Humanismus (Logos X, 1921, S. 261ff.).

2) Vgl. dazu E. Cassirer, Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie, Festschrift Meinhof, 1927, S. 507ff.

heit des sprachlichen Ausdrucks aneinander gebunden seien. Und mit Lorenzo Valla sind alle Humanisten der Ansicht, daß 'die wahrhafte Wiedergeburt des antiken Geistes und der antiken Bildung nur aus der Wiederherstellung der antiken Sprache gewonnen werden' könne (aO. S. 508f.). Für den Humanisten war also kein Zweifel, daß das Erlernen der klassischen Sprachen zur eigentlichen sprachlichen Bildung des Lernenden führen sollte.

In der Neuzeit verschieben sich diese Dinge natürlich mit dem immer vollkommeneren Sieg der Nationalsprachen auf allen Lebensgebieten. Ich verweile nicht bei Einzelheiten, um gleich auf unseren Ausgangspunkt zurückzukommen: W. v. Humboldts Forderung des reinen Sprachunterrichts. Von welchen Beweggründen ließ sich Humboldt hierbei leiten? Auch hierüber gibt die angeführte Untersuchung von J. Stenzel lehrreichen Aufschluß. Selbstverständlich sind die Voraussetzungen zu suchen in Humboldts Sprachauffassung. Von sich selbst schreibt Humboldt 1804: 'Im Grunde ist alles, was ich treibe, Sprachstudium. Ich glaube die Kunst entdeckt zu haben, die Sprache als ein Vehikel zu brauchen, um das Höchste und Tiefste und die Mannigfaltigkeit der ganzen Welt zu durchfahren.' Daß bei solchen Anschauungen auch die Sprache als das hervorragendste Mittel der Bildung erscheinen muß, ist klar, und Stenzel sagt mit Recht: 'Humboldt faßt die Sprache auf als die Grundform des verstehenden Sich-Aneignens geistiger Gehalte, also als die Grundform der Bildung' (S. 266). Deshalb muß jede Beschäftigung mit der Sprache hinführen 'zur Schärfung des Verstandes, zur Prüfung des Urteils'. — Es kommt hinzu noch ein weiteres, das mit Humboldts genialem Begriff der 'inneren Sprachform' zusammenhängt. Gerade für Humboldt, der mit erstaunlicher Unermüdlichkeit sich in immer neue Sprachen einarbeitete, war die Erkenntnis überwältigend, daß jede Sprache in ihren Inhalten ein eigenes Weltbild besitzt, einen ihr eigentümlichen Kosmos von Begriffen und Denkformen. Was Humboldt an einer Sprache fesselt, ist eben diese ihre innere Form. Und es gibt kein sichereres Mittel, sich der inneren Form seiner eigenen Sprache bewußt zu werden, als sich völlig in die Welt einer anderen Sprache hineinzuversetzen. Das aber scheint Humboldt unentbehrlich, und von da aus verstehen wir den im Königsberger Lehrplan ausgesprochenen 'Grundsatz . . . daß die Form einer Sprache, als Form, sichtbar werden muß . . .'. Wenn also Humboldt den reinen Sprachunterricht auch für die fremden Sprachen fordert, so ist es klar, daß es sich für ihn handelt um das Hinführen zu diesen Problemen der inneren Sprachform, die um ihrer selbst willen ebenso zum Bewußtmachen der Denkwelt der eigenen Sprache wie als Zugang zum Geiste der fremden Kultur gleich hoch einzuschätzen sind.

Es liegt nun etwas Tragisches über dem Schicksal dieser Humboldtschen Ideen. Ihre Einwirkung auf die Grundgedanken des humanistischen Gymnasiums ist unverkennbar; aber schon Süvern, auf den der preußische Lehrplan für das humanistische Gymnasium von 1816 zurückgeht, verquickte diese Humboldtschen Gedanken mit Zielen anderer Art, ohne daß in klarer Scheidung die zu erstrebenden Bildungsziele aufgezeigt würden. Während so Humboldts Gedanke des reinen Sprachunterrichts in einer halben Lösung in dem Sprachunterricht des humanistischen Gymnasiums weiterwirkte, ging seine eigentliche

Grundlage, Humboldts Sprachphilosophie, dem XIX. Jahrh. verloren, und so ist es verständlich, wenn Stenzel (S. 263) sagt: 'Der grammatikalische Betrieb der Lektüre, der unglückselige halbrichtige Gedanke der formalen Verstandesbildung durch die angeblich besonders logische lateinische Sprache, wohl diejenigen Züge des humanistischen Schulbetriebes, die ihm am meisten Ansehen und Liebe untergraben haben, sie sind das freilich längst entartete Erbe Humboldtschen Geistes.' (Für ganz berechtigt halte ich diese Anschauung allerdings nicht, denn man wird sich fragen, wie denn ohne die Humboldtschen Ideen der Sprachunterricht sich entwickelt hätte.) Offenbar war die Zeit noch nicht reif für eine Übertragung des genialen Gedankens, der in Humboldts Begriff der inneren Sprachform am Beginn der vergleichenden Sprachwissenschaft steht, auf die Probleme des Sprachunterrichts.

Wenn wir nun heute durch unsere Frage nach dem Sinn des Sprachunterrichts wieder vor das Problem gestellt sind, ob und in welcher Weise die fremde Sprache in den Dienst der sprachlichen Bildung gestellt werden soll, so ist bei der Beantwortung besonders wichtig, daß in der *heutigen Sprachwissenschaft* die zentralen Gedanken der Humboldtschen Sprachphilosophie wiederum im Mittelpunkt der Erörterung stehen, vor allem das Problem der inneren Sprachform. Was wir deshalb in der sprachlichen, zunächst der muttersprachlichen Bildung eines Menschen sehen, ist schon kurz angedeutet worden. Und es ist unzweifelhaft, daß wir auch den Unterricht in *fremden* Sprachen werten müssen in seinen Beziehungen zur sprachlichen Bildung. Das heißt also, wir sehen ein wesentliches, mit Eigenwert ausgestattetes Ziel des fremdsprachlichen Unterrichts darin, daß er mitarbeitet an den Aufgaben, die der sprachlichen Bildung erwachsen aus der Erkenntnis der Stellung der Sprachfähigkeit unter den Geisteskräften des Menschen. Es soll damit im Grunde nur eine alte Weisheit wieder zu Ehren gebracht werden, denn von dem 'bildenden Wert' des Erlernens fremder Sprachen hat man schon längst geredet. Aber vielleicht sehen wir heute doch wieder klarer, worum es geht, welche Mittel zu verwenden und welche Ziele zu erstreben sind. Versuchen wir, den Ausgleich zwischen Ideal und praktisch Erreichbarem ausfindig zu machen, so ergibt sich folgendes: die beste Lösung wäre, wenn das irgend erreichbar wäre, die vollständige Einführung in die innere Form der fremden Sprache. Dadurch würde der Bildungswert der fremden Sprache als solcher am vollkommensten ausgeschöpft, die Denkwelt der fremden Sprache würde dem Schüler sichtbar und vertraut, und das würde zu einer unschätzbaren Bereicherung des eigenen Denkens des Schülers führen. Denn nicht nur das Weltbild des fremden Volkes würde im Bewußtsein des Schülers lebendig, sondern im Zusammenhang damit klärt und vervollkommnet sich in unübertrefflicher Weise das der Muttersprache zu entnehmende eigene Denkgut; im Vergleich mit der fremden Sprache entwickelt sich das Gefühl für die Eigenart der eigenen; dies ist der Sinn des Wortes, in dem Goethe der Humanitätsidee Humboldts Ausdruck verliehen hat: 'Nur wer fremde Sprachen versteht, versteht etwas von seiner eigenen' (s. Stenzel aO. S. 271). Und dieser Gedanke schwebt tatsächlich den preußischen Richtlinien von 1925 vor, wenn sie als höchstes Ziel vorstellen, ein Gefühl für den eigentümlichen Geist der fremden Sprachen

zu gewinnen. — Eine vollkommene Einführung in die innere Form der fremden Sprache bleibt aber wohl unerreichbar, das verhindert allein schon die insgesamt verfügbare Zeit. Aber umso nötiger ist es, alle Gelegenheiten auszunutzen, die sich hier bieten — und ein entsprechend eingestellter Unterricht wird sie zahlreich zu finden wissen. Wo aber eine solche Frage angeschnitten wird, da mag man alle Gesichtspunkte auswerten: die Eigenart fremden Denkens auf dem betreffenden Gebiet aufweisen, das muttersprachliche Bild danebenstellen, ergänzen und vertiefen, und, jeweils der Reife der Schüler angemessen, von solchen Ausgangspunkten aus einführen in kulturgeschichtliche und philosophische Gedankengänge. Dann wird sich der Unterricht in der fremden Sprache erweisen nicht nur als hervorragendstes Mittel geistiger Bildung, sondern auch als Quelle zahlloser weiterer Belehrungen.

Das sind die beiden Hauptpunkte, auf die hinzuweisen ist, wenn man nach dem Sinn und Bildungswert des Unterrichts in fremden Sprachen fragt. Erst in zweiter Linie kommen die auch nicht zu unterschätzenden mehr praktischen Vorteile. Wir sehen diese Ziele vielleicht wieder etwas deutlicher als frühere Zeiten, und das läßt uns hoffen, daß sich immer bessere Wege finden werden, um sie zu erreichen. Und ohne voreiligen Optimismus wird man erwarten dürfen, daß so die Werte verwirklicht werden, die der Beschäftigung mit der Sprache, dieser Grundtatsache des Menschen- und Völkerlebens, innewohnen und die gerade in der Arbeit unserer Schule unter keinen Umständen übersehen oder vernachlässigt werden dürfen, weil ohne sie die Hälfte unserer Schularbeit, alles was sich auf Sprachunterricht bezieht, Stückwerk bleiben muß oder gar verzerrte Formen annimmt.

Es war davon die Rede, daß die Vorbedingungen für einen Sprachunterricht, der dem Wesen seines Gegenstandes angemessen ist, heute gegeben sind, insofern die Sprachwissenschaft ihren Gegenstand wieder von einer Seite zu betrachten beginnt, die für den Unterricht von höchster Bedeutung ist, und insofern das Hineintragen dieser Gesichtspunkte in den Unterricht durch die Unterrichtspläne, namentlich die preußischen Richtlinien von 1925, in weitestem Umfang ermöglicht, ja gefordert ist. Wie steht es mit der dritten Vorbedingung, der *Befähigung unserer Lehrerschaft zu solchem Unterricht?* Wer die methodischen Bemühungen namentlich des letzten Jahrzehnts überschaut, der kennt die zahllosen Versuche, Abhilfe für die Not des Sprachunterrichts zu schaffen; er sieht aber auch leicht, daß dabei vielfach an den Symptomen herumkuriert wird, ohne daß man der Wurzel des Übels beikäme. Und ich glaube nicht, daß es eine einseitige Verallgemeinerung eigener Erfahrungen und Eindrücke ist, wenn ich behaupte, daß im Durchschnitt die Lehrerschaft über die für einen Sprachunterricht im angegebenen Sinne unentbehrlichen Vorbedingungen nicht verfügt. Vor allem gilt das auch für den jungen Nachwuchs, dessen Aufgabe es besonders wäre, den 'neuen' Sprachunterricht durchzuführen. Dabei handelt es sich nicht etwa um Lücken des Wissens und Einzelheiten, die unter dem Zwang des Unterrichtens bald aufzuholen wären, sondern es handelt sich um das grundsätzliche Verhältnis zur Sprache als Gegenstand des Studiums und des Unterrichts. Es leuchtet ein: ich kann nicht jemand

vor eine Sexta stellen mit der Aufgabe, eine fremde Sprache an die Kinder heranzubringen, ohne daß er sich bewußt ist, auf welche psychischen Voraussetzungen er trifft, was es heißt, in den geistigen Entwicklungsgang eines Kindes eine zweite Sprache hineinzustellen, welche Beziehungen sich dabei zu der muttersprachlichen Bildung ergeben usw., und es ist wenig Hoffnung auf einen fruchtbaren Sprachunterricht, wenn der Lehrende selbst in seiner Studienzeit kein inneres Verhältnis zur Sprache gewonnen hat. Dies ist der entscheidende Punkt, und daß es hier fehlt, das beweisen uns Stimmen aus Schulkreisen wie die von H. Niewöhner: 'Was die wissenschaftliche Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen auf dem Gebiete der deutschen Sprachkunde mitgibt, reicht für die Anforderungen des Unterrichts nicht aus. Wir sind Philologen und schämen uns, es zu sein. Es gilt für fein und geistreich, möglichst weit abzurücken von den Vertretern sprachwissenschaftlicher Disziplin auf den Universitäten. Alles andere gilt für genialer als eine gediegene Kenntnis unserer Sprache'[1]; oder bei S. Engelmann heißt es: 'Vorlesungen und Übungen zur Sprachphilosophie, Sprachpsychologie, der Entwicklung der Kindersprache und der Physiologie des Sprechens müßten die Grundlagen für germanistisches Fachstudium bilden. Leider aber scheinen diese Dinge auf den Universitäten ungebührlich vernachlässigt oder wenigstens nicht als grundlegende Vorbedingung für jedes Sprachstudium betrachtet zu werden. Daß Referendare und Referendarinnen weder H. Pauls «Prinzipien der Sprachgeschichte» noch F. Mauthners «Kritik der Sprache» noch W. Sterns, Bühlers oder Groos' Arbeiten über die Kindersprache und das Verhältnis des Sprechens zum Denken beim Kinde kennen oder je haben nennen hören, ist häufig zu beobachten.'[2]) Man verbinde diese beiden, aus der Praxis des Unterrichts gesehenen Tatsachen, und man hat ein ziemlich zutreffendes Bild von den Voraussetzungen, die auch die künftigen Lehrer fremder Sprachen 'mitbringen', und zugleich hat man die Erklärung dafür, weshalb der Studierende der Philologie den Sinn des sprachlichen Teils seines Studiums so oft nicht erfaßt (es bleibt nur allzuhäufig beim äußerlichen, unlustbetonten Anquälen von Einzeltatsachen aus der Grammatik und Sprachgeschichte). Wie dann der Unterricht ausfallen muß, selbst wenn die modernsten methodischen Handgriffe dabei verwendet werden, ist unschwer vorauszusehen; dabei wird keine pädagogische Zeitströmung etwas an der Tatsache ändern können, daß ein Großteil des Unterrichts in fremden Sprachen tatsächlich durch die *Sprachen* selbst beansprucht wird.

Bekennen wir uns zu der Überzeugung, daß der Lehrer seinen Unterricht am fruchtbarsten gestalten wird, wenn er außer der Kenntnis des Stoffes eine klare Einsicht in die Voraussetzungen, Ziele und Möglichkeiten seines Lehrgegenstandes hat, so ist unverkennbar, *mit welcher Vorbedingung ein sinngemäßer Sprachunterricht* — in der Muttersprache wie in fremden Sprachen — *steht und fällt:* der künftige Sprachlehrer muß in seinem Studiengang *die* Fühlung mit dem Gegenstand 'Sprache' gewinnen, die es ihm ermöglicht, sein eigenes Sprachstudium

1) H. Niewöhner in Arbeitsunterr. in Religion, Deutsch, Geschichte u. in den alten u. neueren Sprachen. Leipzig 1928, S. 69f.

2) S. Engelmann, Methodik des deutschen Unterrichts 3, Leipzig 1929, S. 9.

zweckmäßig und fruchtbar zu gestalten und von den so gewonnenen Grundlagen aus die großen Anforderungen zu erfüllen, die der Sprachunterricht später an ihn stellt. Von dieser Überzeugung gehen auch die 'Leitsätze zur sprachwissenschaftlichen Ausbildung der Studierenden der Philologie' aus, die die Indogermanische Gesellschaft nach längeren Vorarbeiten und Beratungen Anfang 1930 herausgab und den zuständigen Stellen (Unterrichtsverwaltungen, Universitätslehrern und Philologenverbänden) unterbreitete (— inzwischen auch abgedruckt im Idg. Jahrbuch XIV, 1930, S. 398ff.). Es wäre sehr wünschenswert, wenn gerade aus den Kreisen der Schulpraktiker zu diesen Vorschlägen Stellung genommen würde. In der Sache selbst dürfte kaum ein Widerspruch zu befürchten sein; namentlich die oben angeführten Äußerungen von H. Niewöhner und S. Engelmann decken sich vollkommen mit den Gedanken der 'Leitsätze'. (Eher wird man vom Standpunkt des wissenschaftlichen Fachsystems Bedenken vorbringen; zwar stellt sich etwa W. Horn in seiner Begrüßungsansprache beim Breslauer Neuphilologentag 1930[1]) durchaus auf den Boden der 'Leitsätze'; die kleine Einschränkung, die er macht, geht auf ein Mißverständnis zurück. Dagegen lassen z. B. die Königsberger Vorschläge für die Ausbildung der zukünftigen Studienräte auf der Universität[2]) manches vermissen; bei der klassischen Philologie z. B. wird der sprachwissenschaftliche Teil der Ausbildung unter die 'Nachbarwissenschaften' gestellt, die in beschränktem Umfang, etwa in der Form einer 'Einführung' mehr gelegentlich zu berücksichtigen sind; unter solchen Vorbedingungen können die besten neuen Unterrichtsbücher nichts nützen). Es werden dagegen Einwände zu erwarten sein, die auf die technischen Schwierigkeiten hinweisen, die einer Durchführung der erforderlichen Maßnahmen im Wege stehen. Man muß sich also entscheiden, ob man wegen 'technischer' Schwierigkeiten die vielen Unzulänglichkeiten des Sprachunterrichts in unseren Schulen weiter tragen will. Denn darüber kann keine Unklarheit sein: es handelt sich nicht darum, 'Ansprüche' eines Faches (der Sprachwissenschaft) geltend zu machen, sondern darum, den Weg zu einem sinngemäßen Sprachunterricht zu finden; dieser Weg führt von der Einsicht in das Wesen des Gegenstandes 'Sprache' über die darauf aufbauende praktische und wissenschaftliche Bewältigung einer bestimmten Schulsprache zu einem den Voraussetzungen im Schüler und der Stellung der Sprache in der Gesamtkultur eines Volkes angemessenen Unterricht.

1) Vgl. Deutsches Philologenblatt 1930, S. 530f.

2) Vgl. Deutsches Philologenblatt 1929, S. 556ff.

DIE MORAL DER SOZIOLOGIE

EIN VERSUCH ÜBER DIE GRUNDFRAGEN DER GEGENWÄRTIGEN SOZIOLOGIE

Von Ernst Lewalter

Man hat gelegentlich spöttisch Soziologie eine Wissenschaft genannt, die unaufhörlich damit beschäftigt sei, ihren eigenen Gegenstand aufzufinden. Und in der Tat drängt sich demjenigen, der sich um einen Überblick über die heutige soziologische Forschung bemüht, zunächst der Eindruck auf, daß hier nicht sowohl eine 'Grundlagenkrise' als vielmehr ein *Grundlagenchaos* obwaltet — ein Eindruck, der so manchen dazu bringt, sich einigermaßen unwirsch von solchem Bemühen wieder abzukehren. Abgesehen von dem marxistischen Schrifttum, das einen großen durch politische Überzeugung geeinten Leserkreis besitzt, ist die Soziologie 'unpopulär'; die Soziologen bleiben sozusagen 'unter sich' — ein Zustand, der ihnen selbst so wenig behaglich ist wie dem vergeblich sich mühenden Leser. So ist für diese 'jüngste' der Geisteswissenschaften das Mißverhältnis zwischen ihrem Anspruch auf Universalität und der Enge des Interessentenkreises noch heute charakteristisch.

Wenigstens in Deutschland. In Amerika etwa ist die Lage anders; Methoden und Grundlagen sind dort wenig umstritten, der Anspruch der Soziologie, eine Kernwissenschaft zu sein, viel allgemeiner anerkannt. Auch in Frankreich, dem Lande Comtes und Durckheims, liegen die Dinge scheinbar viel weniger problematisch.

Daß in Deutschland ein weitschichtiger soziologischer Forschungsbetrieb überhaupt 'da ist', wäre an sich gewiß noch kein Grund, von der Fruchtbarkeit dieses Betriebes überzeugt zu sein. Wenn die folgenden Zeilen gegenüber einer unwirschen communis opinio solche Fruchtbarkeit behaupten, so stützen sie sich dabei auf eben das, was das Ärgernis dieses Betriebes ausmacht — nämlich auf die in der deutschen Soziologie sich ständig vollziehende *Grundlagenbesinnung*. Drei Werke der jüngsten Zeit sind es, in denen diese Besinnung auf exemplarische Art vollzogen ist, und die, obwohl von ganz verschiedenen Forschungsimpulsen geleitet, eine so eigenartige Homologie des Forschungszieles erkennen lassen, daß es erlaubt ist, sie gemeinsam zu betrachten. Es sind dies *Mannheims* 'Ideologie und Utopie', *Landshuts* 'Kritik der Soziologie' und *Freyers* 'Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft'[1]). Wenn im folgenden diese drei Schriften als repräsentativ für die deutsche Soziologie der Gegenwart betrachtet werden — so daß, wenn von *der* gegenwärtigen Soziologie die Rede ist, nur auf sie exemplifiziert wird —, so soll darum das Vorhandensein anderer 'Soziologien' weder ignoriert noch über diese eine pauschale Geringschätzung ausgesprochen sein. Es handelt sich nicht

1) Die genauen Titel sind: *Karl Mannheim*, Ideologie und Utopie (Bd. III der Schriften zur Philosophie und Soziologie, begr. v. Max Scheler, hrsg. v. K. Mannheim), Bonn, Friedrich Cohen. 1929[1], 1931[2]. 250 S. (im folgenden zitiert als: M.). — *Siegfried Landshut*, Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie. München und Leipzig, Duncker & Humblot 1929 (im folgenden: L.). — *Hans Freyer*, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1930 (im folgenden: F.).

um das Verdikt einer 'Rezension', sondern um den Aufweis einer Beziehung zwischen der geistesgeschichtlichen Situation der Soziologie und der geistigen Lage der Gegenwart — eine Beziehung, die in ebendiesen drei Werken mit besonderer Dringlichkeit zur Diskussion gestellt wird. Es geht — thematisch formuliert — um das Problem einer *pädagogischen Funktion der Soziologie.* Damit ist nicht die 'Auswertung' der soziologischen Forschung für die praktische Pädagogik oder die Eingliederung eines etwa 'Soziologie' genannten Lehrfaches in den Unterrichtsbetrieb gemeint — obwohl auch dies diskussionsbedürftige Probleme wären —, sondern die Bedeutung, die die heutige Soziologie für die *Gesinnungsbildung* aller derer hat, die, lehrend oder lernend, in den Zwang ihrer Problemstellung geraten.

Es ist also ein im eminenten Sinne *praktisches* Problem, unter dessen Aspekt hier die Soziologie betrachtet wird. Das aber soll nicht heißen, daß die Rechtfertigung der Soziologie als Wissenschaft in ihrer praktischen 'Verwendbarkeit' zu suchen sei. Von dieser weitverbreiteten pragmatistischen Auffassung hat sich vielmehr freizumachen, wer zu dem Thema vordringen will. Was gemeint ist, wird deutlicher werden, wenn zunächst das pragmatistische Vorurteil in seinen typischen Formen aufgezeigt wird. Wir finden deren zwei:

1. Unter Soziologie wird etwa eine Behelfswissenschaft für praktische Sozialpolitik und Sozialpädagogik verstanden. Sie liefert — so meint man, und besonders in Amerika — die allgemeinsten Sätze und 'Gesetze', die dann auf ein konkret vorliegendes Problem 'angewandt' werden. Eine an ihrem Forschungsziel angelangte Soziologie würde die restlose Durchrationalisierung der Sozialpolitik zu einer Sozialtechnik ermöglichen.

Dieser Auffassung gegenüber ist die Frage zu erheben, ob eine solche 'Rationalität' — von dem Zweifel an ihrer Wünschbarkeit ganz abgesehen — überhaupt möglich ist; eine Frage, die nur durch die Besinnung auf den eigentlichen Gegenstand der Soziologie geklärt werden kann.

2. wird unter Soziologie die systematische Ausarbeitung eines zentralen Lehrstückes verstanden, das eine bestimmte Forderung an die 'Gesellschaft' zum Ausdruck bringt. Theoretische Soziologie ist nach dieser Auffassung die rückgreifende Rechtfertigung eines bestimmten sozialen Wollens. Das klassische Beispiel solcher Ausrichtung auf 'Praxis' ist die marxistische Proletariatslehre, deren Sätze von der neueren marxistischen Literatur mehr und mehr als 'soziologische' charakterisiert werden (so nennt etwa Max Adler sein jüngst [Berlin 1930] erschienenes 'Lehrbuch des historischen Materialismus' im Untertitel eine 'marxistische Soziologie').

Dem Einwand, daß hier ein bestimmtes Wollen primär, die Theorie nur sekundär, also nicht von theoretischer Eigenständigkeit sei, pflegen die Marxisten seit je entgegenzuhalten, daß *jede* Theorie in einem bestimmten Wollen verankert sei und die nichtmarxistischen Theorien sich nur über ihre interessemäßige Bedingtheit im unklaren seien.

Daß dieser marxistische Pfahl der Soziologie überhaupt (d. h. der Soziologie als Idee einer Wissenschaft) im Fleische steckt, hat niemand stärker empfunden als der große *Max Weber.* Zwar die 'Widerlegung' der Marxschen Geschichts-

und Gesellschaftslehre überließ er anderen; aber was er mit seinen von ihm als 'religionssoziologisch' bezeichneten Untersuchungen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen geben wollte, nannte er selbst eine 'positive Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung'.

Bekannt ist, daß Max Weber durch das Postulat der 'Wertfreiheit' die echte soziologische Wissenschaft wie vom Marxismus so auch von den vielfältigen anderen Typen 'richtender' Nationalökonomie und Soziologie abgrenzte. Doch ist der Sinn dieser Forderung nach Wertfreiheit vielfach — sehr entgegen der Meinung Max Webers — dahin verstanden worden, als habe Max Weber der Soziologie zumuten wollen, sich jeglicher 'Beurteilung' der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage zu enthalten und sich in der reinen Aufnahme von 'Tatsachen' und 'Gesetzen' zu genügen. Wäre dies seine Meinung gewesen, so hätte sein eigenes wissenschaftliches und pädagogisches Tun ihn Lügen gestraft; denn wenn überhaupt irgendeine, so ist die Forschungs- und Lehrtätigkeit Max Webers von dem Gefühl tiefster Verantwortlichkeit für den 'Augenblick' durchdrungen. Das Ethos der Wissenschaftlichkeit, das seine letzten Schriften (der Logos-Aufsatz über den 'Sinn der Wertfreiheit' und die berühmte Rede 'Wissenschaft als Beruf') verkünden, ist ein pädagogisches; das Bild des Wissenschaftlers, das er zeichnet, ist nicht das eines sich vom 'Leben' isolierenden Gelehrten, eines selbstgenügsamen Geistesaristokraten, sondern das eines verantwortlichen Lehrers. Während aber für die normgebundene Soziologie vom Typus der marxistischen eine bestimmte Idee des Guten, das in der Entwicklung der Gesellschaft zur Verwirklichung zu kommen hat, der Forschung schon vorgegeben ist, ist es für Max Weber die Idee der Wissenschaftlichkeit selbst, die praktisch zu werden hat.

Damit ist von Max Weber das Problem der *Funktion der Wissenschaft in der Kultur* in einem ganz prägnanten Sinn gestellt und bearbeitet. Die soziologische Grundlagenbesinnung hat auf einen Punkt geführt, von wo aus die Frage nach den Beziehungen von Erkennen und Handeln, von Theorie und Praxis, das Grundproblem jeder möglichen Kulturphilosophie, erst den Ansatz gewinnt.

Daß dieser Gewinn gerade in der Bearbeitung der *soziologischen* Problemstellung erreicht wurde, ist alles andere als zufällig. Denn die Soziologie als einzige unter allen Wissenschaften findet sich in der Lage, daß ihr der Gegenstand, mit dem sie es zu tun hat, nicht unmittelbar 'gegeben', sondern *zugleich gegeben und aufgegeben* ist. Sie steht insofern in einer Analogie zur Philosophie und ihrer Mutter, der Theologie. Die Naturwissenschaften 'finden' jeweils ihren Gegenstand 'vor', nicht minder aber die Wissenschaften vom Recht, vom Staat, von der Kunst, von der 'Geschichte'. Die Soziologie aber hat — das zeigt die Geschichte ihrer Entstehung wie die unaufhörliche Grundlagenbesinnung, die sich in ihr vollzieht — ihren Gegenstand, die 'Gesellschaft', nicht 'vorgefunden', sie hat ihn erst entdecken müssen und muß ihn immer neu entdecken.

Die Feststellung, daß es immer so etwas wie Gesellschaft 'gegeben' habe, hat in den Augen manches Kritikers der Soziologie (von Heinrich v. Treitschke bis zu Georg v. Below) dazu dienen müssen, den Soziologen auf die Rolle des Dichters in Schillers 'Teilung der Erde' zu verweisen; es sei eben das Wesen der

Gesellschaft — so hat man gemeint —, sich jeweils zu den einzelnen Kulturgebilden zu verdichten, vor allem sich als *Staat* zu konsolidieren; so komme der Soziologe mit seiner Wissenschaft von der 'Gesellschaft an sich' einfach zu spät.

Es ist das Verdienst Landshuts und Freyers, mit aller Entschiedenheit darauf hingewiesen zu haben, daß es sich hier nicht um akademische Ansprüche und terminologische Quisquilien handelt, sondern daß — wie Freyer sagt — die '*Soziologie selbst geschichtliches Phänomen ist*'. Der 'Gegenstand', den die Soziologie 'entdeckte', ist von ihr nicht etwa erstmalig als vorhanden aufgezeigt worden; wo über das Miteinander in Polis, Kirche und Staat nachgedacht worden war, wo man die 'Bestimmung der Menschheit' erforscht hatte, war der 'Gegenstand' derselbe gewesen wie der der Soziologie, und es ist insofern nur eine Frage der Nomenklatur, ob man etwa von Platon, Aristoteles, Augustin oder Thomas sagen soll, daß sie *auch* 'Soziologen' gewesen seien. Was die Soziologie zur Soziologie macht, ist etwas anderes: es ist die Entdeckung, *daß das Miteinander nicht in die Formen des gewachsenen Verbandes, der Kirche und des Staates aufgeht und daß sich die Bestimmung dieses Miteinanders somit nicht schlechtweg in diesen Formen erfüllen kann.* 'Gesellschaft überhaupt' wird nur dadurch zum *Thema* der Soziologie, daß eine bestimmte Form des Miteinanders wahrgenommen wird, die im Kampf mit den anderen Formen steht. Diese erstmalig entdeckte, weil geschichtlich neue Form nennen die französischen Sozialphilosophen des XVIII. Jahrh. — und ihnen folgend Hegel — die '*bürgerliche Gesellschaft*'. 'So ist der *Begriff* (sc. der Gesellschaft) nicht älter als das von ihm angezeigte Phänomen der bürgerlichen Gesellschaft selbst.' (L. S. 27.)

Der Ursprung der Soziologie liegt also darin, daß das 'gesellschaftliche' Miteinander als etwas vom ständischen, gemeindlichen und staatlichen Miteinander prinzipiell Verschiedenes entdeckt wird. Die erste klassische Schilderung dieses spezifisch 'gesellschaftlichen' Miteinanders als eines vom staatlichen wesensmäßig verschiedenen gibt *Hegels* Lehre vom 'System der Bedürfnisse'. Die 'bürgerliche Gesellschaft' in diesem Sinn ist die *Wirtschaftsgesellschaft* schlechthin, die ihren Kampf um Autonomie gegen die anderen Formen führt.

Hegel sieht noch die 'bürgerliche Gesellschaft' durch den Staat gebändigt. Der einheitlich geformte Wille des Staates ist gegenüber dem ins Unendliche der Einzelinteressen auseinanderstrebenden System der Bedürfnisse das Wirklichere, weil das Vernünftigere. Der Staat ist zugleich auch der *Ort der Freiheit;* als Staatsbürger ist der Mensch frei, weil er sich dem Gesetz der Vernunft unterwirft. Als Glied der bürgerlichen Gesellschaft dagegen ist er unfrei, weil nur auf seine 'Bedürfnisse' ausgerichtet; darum ist auch die 'bürgerliche Gesellschaft' als Ganzes im Stande der Unfreiheit.

Die deutsche Soziologie nun entsteht als *Hegel-Überwindung*. Den Stiftern der deutschen Soziologie — Karl Marx und Lorenz v. Stein haben insofern den gleichen Ansatz — wird Hegels These von der Wirklichkeit der Vernunft im Staate fragwürdig; Hegels Lehre von der ewig gegenwärtigen Apotheose der Gesellschaft im Staate scheint ihnen durch das Geschehen der Jahrzehnte nach Hegel widerlegt. Inzwischen aber ist von St. Simon die Lehre von der Wirtschafts-

gesellschaft grundlegend als Lehre von den Gesellschaftsklassen entfaltet, die bürgerliche Gesellschaft also als *Klassengesellschaft* ausgelegt.

Für Marx und v. Stein tritt nun die so stigmatisierte 'Gesellschaft' in einen doppelten Aspekt:

1. 'Gesellschaft' wird für sie der Ort der *Wirklichkeit*. Indem die höhere metaphysische Dignität des Staates bestritten wird, wird die Klassengesellschaft als die (mindestens in der Gegenwart) 'wirklichste' Form des Miteinanders angesetzt. Menschliche Verflochtenheit ist — nach Marx in *aller* Geschichte, nach v. Stein doch sicherlich *heute* — Verflochtensein des Wirtschaftens, der 'Produktion'. Diese Wirklichkeit wird von der Soziologie als Wirklichkeit schlechthin aufgefaßt, d. h. sie gründet nicht in einer 'höheren' Vernunft. 'Gesellschaft' in diesem Sinne ist nicht ableitbar — sie ist eine Realität sui generis.

2. 'Gesellschaft' wird der *Ort für die Verwirklichung der Freiheit*, und zwar gerade dadurch, daß sie als Klassengesellschaft als der Quell der Unfreiheit erkannt wird. Die Bestimmung der Menschheit kann sich nicht erfüllen, ohne daß die Struktur der 'Gesellschaft' grundlegend verändert wird.

So entsteht Soziologie in einem geschichtlichen Augenblick als eine Wissenschaft mit dem *Ethos der Praxis*. Ihr Gegenstand — die Klassengesellschaft — gilt ihr nicht als gestiftet, sondern wird von ihr als das vordringliche Phänomen des 'Augenblicks' erfaßt; da vor ihrem Aspekt weder die göttliche Einsetzung noch die Vernunftautonomie des Staates als gültig bestehen kann, bricht sie mit aller bisherigen Soziallehre, die immer wesentlich Staatslehre war. Da sie aber diesen Gegenstand — nach Landshuts Worten — von vornherein nur 'unter dem Aspekt der Veränderbarkeit' anschaut, nimmt sie den ethischen Gehalt der von ihr überwundenen politischen Soziallehre in sich auf.

Die Grundlehre der klassischen Soziologie ist also die, daß sich 1. in den Gruppen der ('bürgerlichen') Wirtschaftsgesellschaft, den 'Klassen', für den gegenwärtigen Augenblick diejenige Macht entfaltet, die dem Miteinander der europäischen Menschheit das Lebensgesetz aufzwingt, — daß 2. die Existenz dieser Klassengebilde sich wie ein Keil vor die Verwirklichung aller jener Vollendungsideen stellt, unter deren Blickwinkel alle früheren Soziallehren dieses Miteinander angeschaut hatten, — und daß 3. nur durch eine radikale Umstrukturierung dieser Klassenlage so etwas wie eine Ordnung, ein 'Reich', eine '*κοινωνία*', eine wahre Gemeinschaft — kurz eine Verwirklichung alles dessen möglich sei, was alle Sozialdenker von Platon bis Hegel als die Idee und somit als die Aufgabe des Miteinanders gelehrt hatten. Als den Hebel dieser Umstrukturierung setzt Marx das 'Proletariat', setzen v. Stein und Rodbertus den (als Erziehungsanstalt aufgefaßten) Staat, setzt Lassalle das Bündnis von Proletariat und Staat an.

Als die klassischen Schriften dieser Soziologie haben die Schriften v. Steins und Marxens seit 1842 zu gelten. In ihnen vollzieht sich die Auseinandersetzung des vom deutschen Idealismus erarbeiteten Gedankengutes — also wesentlich seiner Freiheitslehre — mit der in Frankreich und England vorgefundenen, von den französischen und englischen Ökonomen und 'Sozialisten' als eine solche beschriebenen Klassenstruktur der 'Gesellschaft'.

Nicht umsonst ist also der Begriff des 'Kapitalismus' konstitutiv für die deutsche Soziologie geworden. Die 'bürgerliche Gesellschaft' ist für Marx und v. Stein nicht wie für Hegel ein wesentlich geschichtsloses, einer Art von ordre naturel unterworfenes 'System der Bedürfnisse', dessen Statik von der Wissenschaft durch Aufbau aus den einfachsten Elementen nachgebildet wird, sie ist die Gegenwart schlechthin, eine historische Konkretion, die diesem Augenblick eigentümlich ist und ihm das Gesicht gibt; als solche wird sie die 'kapitalistische Gesellschaft' genannt.

Nicht umsonst ist aber der Begriff des Kapitalismus zentral auch für die soziologische Forschung Max Webers. Die unablässigen methodischen Erörterungen zur Nationalökonomie und Rechtswissenschaft, die ganze 'Wissenschaftslehre' Max Webers hat keinen anderen Sinn als den, den ursprünglichen Ansatz der klassischen Soziologie — konkrete Erfassung des 'Augenblicks' — wiederzugewinnen. Stärker aber noch als seine logische ist seine Sachforschung, seine 'verstehende Soziologie' selbst, darauf ausgerichtet, die gegenwärtige Gesellschaft wesentlich als die Gesellschaft des Kapitalismus zu begreifen. Dabei nun stehen ihm gerade diejenigen Fragen im Vordergrund, die von den großen klassischen Soziologen unbearbeitet stehen gelassen waren und von der ökonomistischen Denkarmut ihrer Epigonen (vor allem der Vulgärmarxisten) gar nicht mehr als Fragen verstanden, sondern nur dogmatisch ex verbis magistri abgetan worden waren. Ausgehend von der Frage, wie sich die Tatsache eines Ursprungs der Soziologie verstehen lasse, wie es also möglich gewesen sei, daß Klassenbildung erst im Kapitalismus erfolgt oder, wenn schon vorher erfolgt, so doch dem wissenschaftlichen Bewußtsein verdeckt geblieben sei, drang Weber zu der Frage vor, ob das von der klassischen Soziologie zum Thema gemachte ökonomische Verhalten der Menschen im Miteinander wirklich letztes Deutungsprinzip für die 'gesellschaftliche Wirklichkeit' sei.

Die Wirkungsmächtigkeit der Leistung Webers wurzelt nun darin, daß er, entgegen allen formalen und abstrakten Lehren vom 'Wesen der Gesellschaft überhaupt', homolog zur klassischen Soziologie Gesellschaft nur als ein Miteinander 'wirklicher Menschen' verstehen kann. Während aber die klassische Soziologie den 'wirklichen Menschen' ihrer Epoche wesentlich als homo oeconomicus ansetzt und (besonders bei Marx) dazu neigt, diesen Ansatz für die gesamte Geschichte zu verabsolutieren, um so die Umstrukturierung der Klassen als ein Werk von universalgeschichtlicher Heilkraft fordern zu können, geht Max Weber ausdrücklich hinter diesen Ansatz zurück und fragt, was denn historisch den Kapitalismus konstituiert habe.

Die Marxsche Antwort hierauf ist unbefriedigend. Denn wenn Marx den Kapitalismus aus der 'Entwicklung der Produktivkräfte' (symbolisch aus der 'Dampfmühle') entstehen läßt, so bleibt die Frage offen, woher sich denn die Produktivkräfte entwickeln. Es kann nach der neueren Marx-Interpretation kein Zweifel sein, daß für Marx die 'Produktivkräfte' wesentlich die Fähigkeit des Menschen bedeuten, sich zum Herrn der Natur zu machen. Damit ist also von Marx die Entstehung des Kapitalismus auf den *Progreß der Technik* zurückgeführt.

Es ist gewissermaßen ein *naiver Okzidentalismus*, in dem die klassische Soziologie (wie nicht minder der deutsche Idealismus) steht; die abendländische Entwicklung wird als *die* Entwicklung der Menschheit gesetzt; die typisch okzidentalistische Fortschrittsidee geht so in den 'historischen Materialismus' ein: die technische Entwicklung ist ein geradliniger Fortschritt, und zwar derjenige Fortschritt der 'Menschheit überhaupt', der die Herausbildung der Klassengesellschaft und damit, durch deren 'Aufhebung', letzthin erst das wahre Dasein der Menschheit ermöglicht.

Nach 60 Jahren Weltwirtschaft und Weltpolitik durchschaut Max Weber diese naiv unterstellte Identifizierung. Ihm gilt die fortgeschrittene Technik und damit der Kapitalismus nicht mehr unbefangen als das Anzeichen für den Aufstieg der Menschheit, sondern er sieht den Kapitalismus ausdrücklich als ein Anzeichen für das *spezifische Sein des abendländischen Menschen;* immer wieder vertieft sich seine Forschungsarbeit in die nichtabendländischen Kulturen, um sich, als *vergleichende Soziologie*, mit konkreter Anschauung zu sättigen. Das Exemplarische des abendländischen Menschen ist ihm in dessen 'rationalem' Verhalten gelegen; die Rationalität ist das spezifisch geistige Prinzip des Abendlandes, von ihr her versteht sich auch der Kapitalismus. So gehört für Weber das Phänomen der kapitalistischen Gesellschaft wohl unabdingbar zum 'gegenwärtigen Augenblick' und bleibt somit der ursprüngliche Gegenstand der Soziologie, zu dem die außerkapitalistischen Epochen und Kulturen nur in Dienststellung stehen; aber es fehlt ihm die Überzeugung der klassischen Soziologie, daß der abendländische homo oeconomicus der Prototyp des 'wirklichen Menschen' sei. Max Webers Lehre verzichtet ausdrücklich darauf, über das Wesen des 'wirklichen Menschen' dogmatische Aussagen zu machen, nach denen etwa dies 'Wesen' auf einen bestimmten Bereich des menschlichen Verhaltens eingegrenzt wird.

Insofern also ist die Soziologie Max Webers *ausdrücklich okzidentalistisch;* sie reflektiert ursprünglich auf die Situation, in der der abendländische Mensch als solcher steht. Dieser ist für Max Weber wesentlich Mensch des kapitalistischen Zeitalters; indem aber Weber die nichtkapitalistischen Zeitalter und die außerabendländische Gegenwart vergleichend in den Blick nimmt und zugleich das ökonomische Verhalten nicht mehr als das Paradigma für das menschliche Verhalten schlechthin beschreibt, erhält die 'Situation' unendliche Deutungsmöglichkeiten. 'Kapitalistische Gesellschaft' bleibt somit die 'Ausgangssituation' — wie in der klassischen Soziologie. Aber sie hört auf, mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit schlechthin identifiziert zu werden; damit aber hat sie auch den Charakter verloren, der Ort der Unfreiheit überhaupt zu sein. Das Ethos der Praxis hat sich zum *Ethos der Theorie* gewandelt; die Soziologie formuliert nicht mehr Aufgaben, sie sucht die Situation nicht mehr auf die Veränderbarkeit in Richtung auf eine Idee (wie z. B. die der Freiheit) hin ab, sondern hat 'nur' noch die Aufgabe, das *Selbstbewußtsein* dieser Situation zu sein, das Wissen der Gesellschaft von sich selbst auszusprechen und zu lehren.

Denn *was ist nun 'Gesellschaft'*, dieser so schwer faßbare 'Gegenstand der Soziologie'? Hier zeigt sich, daß die eingangs erwähnten Definitionsschwierig-

keiten nur insofern ein Skandalon der Soziologie sind, als es immer wieder Forscher gibt, die sich zu einer solchen 'Definition' verpflichtet halten. Tatsächlich kann es keine gültige Definition von Gesellschaft geben, da 'Gesellschaft' eben nichts eindeutig Geformtes, kein schlicht existierendes Faktum ist. Vielmehr ist es der Soziologie immer nur aufgegeben, Gesellschaft zu entdecken; das aber heißt, die vorgefundene 'Situation' in verantwortlicher Besinnung zu einem Ganzen (einer 'konkreten Totalität', wie Freyer nach Hegels Vorgang sagt) zu strukturieren. Gesellschaft ist sonach immer nur der konkrete Begriff der jeweiligen Situation. Der Soziologe wird nur dadurch zum Soziologen, daß er in dieser, und gerade in dieser, Situation 'steht' und den Gedanken dieser Situation faßt.

Danach lassen sich kurz einige *Charaktere der gegenwärtigen Soziologie* herausstellen:

1. Die 'gesellschaftliche Wirklichkeit', auf deren Ebene die Situation zu erfassen ist, kann nur als *Prozeß* begriffen werden — als der Prozeß, den das Miteinander handelnder Menschen vollzieht. Indem Soziologie die Selbstbewußtwerdung dieses Prozesses ist, muß sie — ganz wie die klassische Soziologie — darauf verzichten, diesen Prozeß von irgendwoher ableiten zu wollen. Damit bewahrt sie — im Unterschied von jeder theologisch orientierten Soziallehre — den *säkularen* Charakter ihrer Forschungsintention.[1])

2. Die 'gegenwärtige Situation', in der die Soziologie 'existiert', wird nun aber nur dadurch zur 'gesellschaftlichen Wirklichkeit', daß sie als *in diesem Prozeß befindlich* begriffen wird. Ihre Strukturierung kann nur dadurch vollzogen werden, daß sie zugleich auf Vergangenheit und Zukunft in Sicht genommen wird. Das aber bedeutet, daß Soziologie die *universalhistorische* Tendenz der klassischen Soziologie bewahrt. Insofern ist sie der Erbe der älteren (noch der Hegelschen) Geschichtsphilosophie; wie diese an den geschichtlichen Stoff nicht mit der Rankeschen Frage, 'wie es gewesen', sondern in der Sicht auf eine bestimmte Strukturierung herangegangen war, so auch die Soziologie — nur mit dem grundlegenden Unterschied, daß ihr diese Strukturierung nicht von der Theologie oder der Philosophie vorgegeben ist, sondern daß sie ihr aus der von der Situation aufgegebenen Fragestellung zuwächst. So erklärt sich die eigentümliche Neigung der Soziologie, alle

1) Die Anerkennung der eigenständigen Realität dieses Prozesses stellt sie aber vor das Problem, wie ein solches Selbstbewußtsein überhaupt möglich sei — ein Problem, das mit aller Schärfe zuerst von Max Scheler als das 'Problem einer Soziologie des Wissens' aufgeworfen worden ist und den Forschungsimpuls der Mannheimschen Schrift ausmacht. So nachdrücklich und aufrüttelnd die Intensität ist, mit der Mannheim dieses Problem bearbeitet, das ihm gerade aus seiner der klassischen und der Max Weberschen Soziologie kongenialen Grundhaltung zuwächst, so eindrücklich zeigt auch das 'wissenssoziologische' Resultat Mannheims, daß es nicht möglich ist, dieses Wissen der Gesellschaft von sich selbst — also das soziologische Bewußtsein — wiederum soziologisch, d. h. *aus* der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erklären. Mag es auch ansprechend gelingen, in einer 'Ideologienlehre' die Irrtümer des soziologischen Bewußtseins aus den jeweiligen 'Situationen' heraus zu deuten — ein Verfahren, das aber gegenüber der klassischen Soziologie oder Max Weber nur zu Tautologien führen kann, da diese ja ausdrücklich nur *ihre* Soziologie, d. h. *ihre* Darstellung der Situation geben —, so bleibt es nötig, zu verstehen, *daß* dieser Prozeß zu seinem Bewußtsein kommen kann. Dieses Problem führt aber notwendig aus der Soziologie hinaus in die Philosophie.

geschichtlichen Phänomene — auch etwa Gebilde der Kunst, Religion und Philosophie — soziologisch zu 'funktionalisieren'. Der *Soziologismus* — das Dogma, daß alle geschichtlichen Gebilde letzthin in die soziologische Betrachtungsweise 'aufgehen' könnten — lauert sozusagen immer an der Schwelle der Soziologie. Auch hier kann wieder nur die Grundlagenbesinnung die Sicherheit gewährleisten. Denn der Soziologismus — dessen klassische Form neben dem Vulgärmarxismus die Milieulehre ist, dem aber auch Mannheim gelegentlich bedrohlich nahe kommt — hat nur die Wahl, entweder sich selbst gleichfalls zu 'funktionalisieren' und sich damit platterdings als Tautologie zu entlarven — oder zu proklamieren, daß *seine* Einsicht in die Relativität von einem archimedischen Punkt des Absoluten her gewonnen sei.

3. Dennoch bleibt diese funktionalisierende Tendenz ein Charakter der Soziologie, der sich zunächst an ihrem Verhalten zu ihrer eigenen Geschichte zeigt. Denn es erweist sich für die Soziologie — auch hierin analog zur Theologie und Philosophie —, daß *ihre eigene Geschichte unabdingbar zu ihrem Gegenstande gehört.* Die Geschichte der Soziologie ist selbst ein Stück jeder möglichen Soziologie; d. h. der Soziologe hat die Lehren der Meister seiner Wissenschaft nicht nur zu kennen und sie etwa interpretierend darzustellen; er hat sie vielmehr soziologisch, d. h. auf ihre Funktion in der gesellschaftlichen Wirklichkeit hin zu erforschen. Nur so gewinnt er die zur Erfüllung der Idee der Soziologie notwendige Einsicht in die 'Grenzen der Wirksamkeit der Soziologie'.

Dies sei an einem Beispiel verdeutlicht. Es genügt nicht zu wissen, was Marx *gelehrt* hat, von wem er etwa 'abhängig' war und in welchen 'ideengeschichtlichen' Zusammenhang er gehört; entscheidend ist, zu wissen was Marx *gewirkt* hat. Gerade Marx nämlich weist in dem Bewußtsein von der möglichen Funktion seiner Lehre (also in dem, was er 'sich vorgenommen hat'), eine — für die klassische Soziologie typische — Zwiespältigkeit auf. Auf der einen Seite lehrt er den Klassenkampf und seine 'Aufhebung' in der sozialen Revolution als eine Wirklichkeit, die in seiner Lehre 'nur' dargestellt wird; auf der anderen Seite soll seine Lehre bei den Trägern der Aufhebung, den Proletariern, das Bewußtsein ihrer Mission wecken — somit also doch diese Mission erst wirklich machen. Tatsächlich nun hat die Marxsche Lehre die Zukunft der Gesellschaft weder 'richtig dargestellt' noch 'herbeigeführt' — denn die erwartete Aufhebung der Klassen ist ja ausgeblieben. Wohl aber ist Marx wirkungsmächtig, insofern er die *Gesinnung*, das Wollen und damit auch das Geschehen der Arbeiterbewegung zu einem großen Teile entscheidend bestimmt hat. Das Phänomen des 'Marxismus' (als praktischer Macht, nicht als Lehre) ist für weite Gebiete der Erde heute ein Stück jeder 'Situation'.

4. So vermag gerade Marx zu zeigen, auf welchem Felde die Soziologie zu 'wirken' vermag. Indem sie das Bewußtsein der Wirklichkeit ist, weiß sie diese Wirklichkeit als einen außer ihr sich vollziehenden Prozeß. Sie stellt diesen Prozeß nicht einfach 'dar' — ein solches Ideal der rein theoretischen, gewissermaßen 'zeitlosen' Soziologie wäre schon deswegen widersinnig, weil der Prozeß ja von handelnden Menschen vollzogen wird und keine 'systematische Darstellung' alles

zukünftige Handeln in sich befassen kann. Einer solchen Forschung bliebe nichts als die Verzweiflung vor der ewigen Unerreichbarkeit ihrer Erkenntnisaufgabe. *Soziologie ist prinzipiell unvollendbar.*

Ebensowenig aber hat — wie es dem anderen, prometheischen Zug der Marxschen Geistesart schien — die 'Welt' darauf gewartet, zu tun, was der Soziologe ihr als 'Aufgabe' vorhält. Der Soziologe kann nicht dazu verurteilt sein, sich als eschatologischer Prophet vor der Wirklichkeit zu blamieren.

Damit steht nun das *Wirkungsfeld* der Soziologie ausdrücklich zum Problem. Der Idealfall, daß in einem Forscher 'die gesellschaftliche Wirklichkeit völlig zum Selbstbewußtsein kommt' — von Freyer (S. 222), der hier einmal der soziologischen Hybris verfällt, 'das Ziel der Soziologie' genannt —, kann niemals Wirklichkeit werden, da ja die gesellschaftliche Wirklichkeit nach dem eigenen Ansatz der Soziologie als absolut variabel zu verstehen ist, es also eine 'absolute soziologische Wahrheit' gar nicht geben kann; *Soziologie kann also nicht unter dem Ziel des selbstgenügsamen Erkenntnisprogresses stehen* wie etwa die Mathematik, nach deren Vorbild nun allerdings heute einige Soziologen eine 'absolute Soziologie' konstruieren möchten.

Ebensowenig kann ihr Wirkungsfeld die 'Praxis' in dem Sinne sein, daß ihre Erkenntnisse etwa eine Art Panazee für die Sozialpolitik abgeben könnten. Denn eben das ist ja prinzipiell jederzeit fraglich, ob die Erkenntnisse für die jeweilige 'nächste Situation' noch 'zureichen'.

So ist soziologisches Forschen und Lehren weder rational noch praktisch zu 'rechtfertigen'. Der Soziologe steht in der Situation, die für ihn 'Krisis' ist; die Gegenwart ist für ihn 'Kairos' — aus dem, was ist, gilt es, zu erkennen, was 'das Rechte' sein kann. So ist in der Aufgabe der Strukturierung der gegenwärtigen Situation zugleich die Aufgabe der 'Entscheidung' beschlossen. '*Nur wer gesellschaftlich etwas will, sieht soziologisch etwas*'. Dieser Freyersche Satz ist nicht so zu verstehen, daß die Soziologie, nach Art der marxistischen, das Wollen nur zu rechtfertigen habe. Nicht daß er schon vorher 'etwas' will, macht den Soziologen aus; wer schon 'weiß, was er will', tut vielmehr besser, Politiker schlechthin zu werden und die Hände von der viel Willensentsagung fordernden Soziologie zu lassen. Nicht daß er 'etwas' will, sondern daß er ein Wollen hat, das sich an dem Erlebnis der — wie es Freyer nennt — 'existentiellen Situation' entzündet, macht ihn zum Soziologen; sein Wollen geht alsdann ganz in die Intention auf, die Situation zur konkreten Totalität zu strukturieren und dieses Bild des Ganzen (wenn man will das 'System') zu '*entwerfen*'. In solchem Sinne ist das Ethos der Soziologie bei Mannheim und — trotz einiger nicht ganz 'erlaubter' Hinneigung zur klassischen Soziologie — auch bei Freyer wie bei Max Weber ein *Ethos der Theorie*. Gerade bei Freyer findet sich an anderer Stelle diejenige Formulierung, die am deutlichsten zeigt, wie die Wendung Max Webers in der gegenwärtigen Soziologie erhalten ist:

'Der offenbare Sinn des Vorhabens Wissenschaft besteht nämlich darin, die theoretisch-gegenständliche Auffassung der Wirklichkeit ... in ideal-typischer Reinheit durchzuführen und den Willensgehalt, der der Erkenntnis innewohnt,

im Dienst dieses Ziels zu 'bändigen'... Wird die Intention, den Denktypus der 'Theorie' in maximaler Annäherung zu erreichen, fallen gelassen oder auch nur irgendetwas an ihr nachgelassen, so springt Wissenschaft in irgendein anderes — vielleicht wertvolleres, aber jedenfalls qualitativ andersartiges — Vorhaben (in Prophetie, in Propaganda, in Politik oder was es sei) um.' (F. S. 301 f.)

Wie also die Soziologie von Anbeginn an eine Wissenschaft vom Wollen (wenn man will eine 'empirische Ethik') ist, die es, anders als die Psychologie, nicht mit der vorfindlichen Tatsache des Wollens überhaupt, sondern mit dem *verwirklichten Wollen* zu tun hat, so hat die soziologische Leistung — das als Lehre vorgetragene 'soziologische System' — nur eine Rechtfertigung, weil nur einen Grundcharakter: *zur Lehre verwirklichtes Wollen* zu sein.

Wenn jemand aus der Einsicht in *diesen* Grundcharakter der Soziologie das *logische Recht* der Soziologie (vor der überlieferten Idee eines Systems der Wissenschaften) oder ihren *praktischen Nutzwert* kurzerhand bestreitet und es — wie nicht selten geschieht — für ein Privatvergnügen der Soziologen ansieht, wenn sie Soziologie 'treiben' (pour passer le temps gewissermaßen), so ist solchen Einwänden nicht auf ihrem eigenen Boden zu erwidern. Wer die Augen davor verschließt, daß Soziologie durch ihr Dasein die Chimäre von einem System der Wissenschaften verfliegen läßt und das pragmatistische Vorurteil, daß jede Wissenschaft die Intention auf 'praktischen Nutzen' haben müsse, als Vorurteil entlarvt — dem ist nicht zu helfen; er hat die Augen nicht zum Sehen. Gerade die von subtilster Kenntnis der Wissenschaftslehre getragene Bemühung Freyers, den Platz der Soziologie in einem möglichen System der Wissenschaften zu bestimmen, sein Versuch, die Soziologie als 'ethische Wissenschaft' von anderen ethischen Wissenschaften abzugrenzen, zeigt, daß der Soziologe, sofern er radikal auf den Sinn seiner Wissenschaft reflektiert, seinen letzten Halt nur in einem 'Hier stehe ich, ich kann nicht anders!' aufweisen kann.

Insofern ist es möglich zu sagen, daß Soziologie selbst eine *existentielle Haltung* sei — wenn man sich zu hüten weiß, diesen (bei Kierkegaard) theologisch fundierten Begriff, der von Heidegger wohl säkularisiert, aber nicht seines religiösen Gehaltes beraubt ist, im Sinne einer Attitüde der privaten Willkür mißzuverstehen. Der echte Soziologe ist nicht Soziologe, weil es ihm so gefällt, sondern weil er (um ein Wort Hegels zu gebrauchen) 'von Gott dazu verflucht ist'.

Eben diese Benennung des Grundcharakters der Soziologie als eines 'existentiellen' zwingt uns nun aber auch zu sagen, worin sich die gegenwärtige Soziologie gerade als Soziologie konstituiert, wieso es also möglich ist, daß die Soziologie, ausgehend von dem Erleben der 'existentiellen Situation', nun doch nicht, wie Heidegger, zu einer 'Philosophie der Existenz', sondern eben zu einer Soziologie ansetzt. Muß nicht eine gewisse Verengung statthaben, wenn man von der Philosophie zur Soziologie kommt?

Wir verdeutlichen dies an dem Heideggerschen Begriff der '*Befindlichkeit*'. Befindlichkeit und Verstehen nennt Heidegger 'die beiden konstitutiven Weisen 'das Da zu sein' (Sein und Zeit I, S. 133), also die Grundcharaktere des Menschseins. 'Befindlichkeit' aber wird (S. 138) näher bezeichnet als 'erschließende An-

gewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.' Was ist nun 'Welt'? Für den philosophischen Ansatz Heideggers ist sie das, worin das 'Dasein' (d. h. der Mensch) seinem Grundcharakter nach 'befindlich' ist.

Es wäre nun ganz und gar gegen den Sinn des Existenzgedankens gehandelt, wenn man, um gewissermaßen eine 'Existenzialsoziologie' zu begründen, aus diesem Ganzen von 'Welt überhaupt' einen *Teil* als 'Gesellschaft', als Welt des Miteinander ausgrenzen wollte. Die Befindlichkeit in der Gesellschaft, die 'existentielle Situation' der Soziologie wäre dann nichts Ursprüngliches, sondern etwas Abgeleitetes, also eben *keine* existentielle Situation.

Die existentiell ursprüngliche Haltung der klassischen Soziologie hat hier keine Schwierigkeit gesehen. Wenn Marx sagt: 'Wir müssen der Welt ihre eigenen Aktionen erklären', 'die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern' — so meint er eben nicht 'Welt überhaupt', sondern das, was er als '*die Welt des Menschen, Staat, Sozietät*' bezeichnet. Der naive, unausdrückliche Anthropologismus Marxens hätte dem Einwand, daß doch z. B. das Firmament 'auch' zur Welt des Menschen gehöre, nur den Heineschen Vers entgegenhalten können: 'Den Himmel überlassen wir den Engeln und den Spatzen!' — und hat in der Tat auch so ähnlich gegenüber Feuerbach argumentiert.

'Staat und Sozietät' sind aber für die klassische Soziologie, wie wir sahen, *klassenmäßig* strukturiert, und zwar wird diese klassenmäßige Strukturierung nicht etwa bei der Betrachtung eines Gegenstandes 'Gesellschaft' erst entdeckt, sondern die Klassen, d. h. der aktuelle Klassenkampf, sind das vordringliche Phänomen, das überhaupt erst zur Entdeckung von so etwas wie 'Gesellschaft' hinführt. Die Situation, in der die klassische Soziologie befindlich ist, ist also als die Klassenkampfsituation charakterisiert. Für diesen Charakter der klassischen Soziologie macht es keinen Unterschied, ob der Soziologe wie Marx darauf aus ist, das Recht der einen Klasse zu verabsolutieren oder ob er wie v. Stein auf eine 'Vermittlung' hindrängt.

Hierin nun aber ist der Charakter der deutschen Soziologie bei Max Weber wie bei den Heutigen homolog zur klassischen Soziologie. Die 'existentielle Situation' des heutigen Soziologen — hierin stimmen Mannheim, Landshut und Freyer überein — ist die *Klassenkampfsituation*. Soziologe ist erst, wer den Klassenkampf als das Schicksal des gegenwärtigen Augenblicks erlebt hat, wem — mit Max Weber — 'der Kapitalismus die schicksalsvollste Macht des modernen Lebens' ist. Nicht wer (wie viele christlich orientierte Soziallehren von heute) neben vielem anderen 'auch' den Klassenkampf als ein Signum unserer Zeit beschreibt, sondern wem der Klassenkampf *das* Signum ist, vermag überhaupt die Intention der Soziologie nachzuvollziehen.

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die heutige Soziologie der marxistischen Lehre gleich eine Metaphysik des Klassenkampfes lehre, daß sie etwa (wie Marx) den Staat nur als eine Funktion der Klassenherrschaft begreifen könne und wolle. Mannheims Untersuchung über das Problem der aktuellen 'Synthese', Landshuts Freilegung der anthropologischen 'Ursprungsprobleme der Soziologie', Freyers

Lehre von der 'Hypothesis' zeigen den prophetischen Charakter der Soziologie in seiner Ausrichtung auf '*Überwindung der Klassenstruktur*' (so F. S. 305). Daß diese Klassenstruktur überwunden werden *soll*, ist der Ruf, der aus der existenziellen Situation an den Soziologen ergeht; auf die Frage, warum er sich nicht mit dieser Situation 'abfinde', hat der Soziologe so wenig eine Antwort wie der Philosoph auf die Frage, wieso die Wahrheit etwas Gutes sei oder der Pädagog auf die Frage, warum es nötig sei, daß erzogen werde. Die *Grundfrage der gegenwärtigen Soziologie ist vielmehr die, wie die Klassenstruktur überwunden werden kann.* Anders als der dogmatische Marxismus, der diese Überwindung nur von dem 'Endsieg' des Proletariats erwarten kann, prüft die Soziologie in immer er, neuter Besinnung die Kräfte die der Verwirklichung des idealtypisch reinen Klassenantagonismus entgegenwirken. Was die gegenwärtige Soziologie dem dogmatischen Marxismus entgegenhält, ist vor allem dies, daß er zur abstrakten, dogmatischen Soziologie geworden ist, daß er die konkrete Aufnahme des vordringlichen Phänomens Kapitalismus zu einer absoluten Klassenkampflehre hypostasiert und sich dadurch den Blick für die echte Aufnahme der 'totalen' Wirklichkeit versperrt.

Mit der Ablösung von Hegels Lehre von der höchsten Wirklichkeit des objektiven Geistes im Staate begann die Soziologie zu ihrem eigenen Dasein zu kommen. Diese historisch so ungemein folgenreiche Gegenthese von Marx, daß der Staat ein 'Überbau', eine abhängige Variable zu den im Bereiche der Produktionsverhältnisse jeweils herrschenden Klassen sei, ist in dem Augenblick, wo die marxistisch gesonnene Arbeiterschaft selbst teil an der Staatsmacht gewonnen hat, nur noch als (kommunistisches) Mythologem zu retten.

Damit wird aber die Untersuchung des Verhältnisses von *Gesellschaft und Staat* zur einen *zentralen Aufgabe der gegenwärtigen Soziologie*, von der aus sich der Blick auftut in die 'Gestalten der Gesellung' überhaupt (so der Titel einer Schrift von Th. Geiger, Karlsruhe 1928). Hier wird es die Gefahr der formalistischen Soziologie, diese Gestalten (unter Zuhilfenahme der der gesellschaftlichen Wirklichkeit ganz heterogenen 'phänomenologischen' Methode) in ihrem 'Ansich' erfassen zu wollen und so einem Schematismus zeitloser Strukturbegriffe nachzujagen. Eine solche Soziologie hat sich selbst untüchtig gemacht, auf den Ruf der 'Situation' zu hören. Von der Situation aus ist die '*Form* der Gesellung' nur (im aristotelischen Sinne) als *Energeia* bedeutsam. Die allgemeinste Frage der Soziologie ist darum nicht: welche Formen des Miteinanders gibt es, und wie kommen sie zustande? — sondern: welche Formen haben heute welche Wirkungsmächtigkeit? eine Frage, deren Beantwortung — nach dem exemplarischen Vorgang Max Webers — die vergleichende Betrachtung aller gewissermaßen nur indirekt 'heutigen' Formen — als solcher, deren Wieder-Holbarkeit möglich ist — *in den Dienst zu nehmen hat.*

Nur eine Soziologie — dies unsere These, in der wir mit Mannheim, Landshut und Freyer übereinzustimmen hoffen —, die in solchem Sinne 'gegenwärtig' ist, vermag die pädagogische Funktion zu entfalten, von der eingangs gesprochen wurde, und zwar in einem dreifachen Sinne:

1. Der Zwang, zur echten Konkretion des Begriffes 'gegenwärtige Gesellschaft' zu kommen, ruft den Soziologen auf, sich maximal mit 'konkreter', will sagen *empirischer* Anschauung zu sättigen. Der echte Soziologe ist sozusagen von einem unstillbaren Stoffhunger erfüllt. Darum ist Soziologie prinzipiell *anti-utopisch;* vor ihr kann keine 'ideale Forderung' bestehen, die sich nicht als eine wirklichwerdende (eine Entelecheia) ausweist. Es ist ihr Idealismus (weil ihre Idee), keine Zielsetzung aus der 'Natur des Menschen' oder einer Offenbarungsidee, also keine idealistische Hybris gelten zu lassen.

So ist die Gesinnung dessen, der durch die Schule der Soziologie gegangen ist, nachdrücklichst auf das 'fruchtbare Bathos der Erfahrung' verwiesen. Nicht Tatsachenhäufung um der Kumulation von Fakten willen ist es, was er anstrebt, sondern der offene Blick für den 'Weg', den 'abwägend suchenden Instinkt im Hinblick auf die stets sich neugestaltende Möglichkeit' (M. S. 247).

2. Da die 'Wirklichkeit' prinzipiell als zur Zukunft hin 'offen', somit als 'irrational' gefaßt werden muß — wenn anders das Verhalten zur Situation echt als das 'Verstehen einer Befindlichkeit' ist —, gilt vor der Soziologie der Aberglaube an die ratio, die Erwartung (oder Befürchtung), als seien irgendwann einmal alle Geschehnisse der 'Welt' berechenbar zu machen, für nichts. Die eigentümliche Vision eines 'endgültigen Ameisenhaufens' (das Wort ist von Paul Valéry), seit Nietzsche vielfach beschworen und nach der Meinung mancher Schwärmer im heutigen Amerika und Rußland bereits verwirklicht, vermag die Soziologie nicht zu schrecken. Es ist die tiefe Lehre der 'dialektisch' genannten Anschauungsweise, daß das Denken mit den 'diskursiven' Begriffen die Wirklichkeit nicht voll zu erfassen vermag. Der Soziologe, der, auch wenn er keine 'Theorie der Dialektik' hat, ein Dialektiker ist, weiß, daß die Wirklichkeit, mit der er es 'zu tun' hat, nicht rationabel ist. Er braucht sie sich darum nicht 'irrational' zu *wünschen.* Er ist frei von jedem Sentiment und jedem Unbehagen gegenüber 'dieser Zeit'.

So steht er zwischen der okzidentalistischen Schwärmerei für den technischen Fortschritt und der damit korrelativen Vorliebe für das 'Irrationale' in der Mitte. So sucht er überhaupt die Entelechien (das, was Max Weber die 'Entwicklungstendenzen' nannte, Mannheim die 'Differentiale des Werdens' nennt) nicht auf ihre Wünschbarkeit hin ab. Ihm ist — darin ist er Hegelianer — das 'Zeitgemäße' der einzig mögliche Ort für die Verwirklichung des Guten. Denn das Gute gilt ihm für ewig verwirklichbar; es ist nie außer der Wirklichkeit.

3. So erst entfaltet sich die pädagogische Kraft, die eigentliche *Moral* der gegenwärtigen Soziologie. Indem sie die 'Krise' — konkret die Klassenkampfsituation — unverdeckt *als* Krise aufzeigt, lehrt sie zugleich, diese Krise als Ort des Geistes zu *ertragen.* Wie sie aller utopisch-geradlinigen Ausrichtung des Wollens, allem Abtasten der Wirklichkeit nach Wünschbarkeiten wehrt, so wehrt sie auch allem Ermüden. Sie predigt nicht Mut, aber sie wehrt dem Verzweifeln. So ist sie Mut. Sie predigt nicht Liebe, aber sie wehrt dem Haß. So *ist* sie — wie alle wahrhafte Erkenntnis — Liebe.

ZURÜCK ZU PLATON!

ZU HERMANN FRIEDMANNS 'DIE WELT DER FORMEN', SYSTEM EINES MORPHOLOGISCHEN IDEALISMUS[1])

Von B. Bavink

Die Aufgabe, welche mir in diesen Zeilen gestellt ist, gehört zu den schwersten, die mir in einer langjährigen literarischen Tätigkeit gestellt worden sind. Ich gehe an sie mit dem niederdrückenden Gefühl, vielleicht oder wahrscheinlich unter den bekannten Vers Schillers zu fallen: 'Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu tun.' Denn der Mann, dessen Buch ich hier besprechen soll, *ist* ein König, ist einer von den ganz wenigen Auserwählten, deren Namen auf die Liste kommen, auf der Platon und Aristoteles, Leibniz, Kant und Schopenhauer, und wie sie sonst he ßen mögen, stehen. Das hier vorliegende Buch gehört — ich sage dies nicht in einer augenblicklichen Übertreibung, sondern auf Grund einer ausgebreiteten Kenntnis der philosophischen Literatur und nach einem gründlichen Studium des Werkes — zu denjenigen Werken, die in der Geschichte der Philosophie einen Ehrenplatz einnehmen. Ein paar Worte über den Verfasser vorab. Er lebt und wirkt in Helsingfors, hat aber in Deutschland studiert, schreibt deutsch — und was für ein Deutsch! — und sein ganzes Fühlen und Denken ist urdeutsch, ist Geist vom Geiste Kants, Goethes und Schillers, wie wir seit Jahren ihn kaum in solcher Größe und Schönheit haben wirken sehen. Ich gebe zunächst zur Probe ein paar Sätze aus dem Schluß des Werkes, die zugleich die innersten Triebfedern desselben enthüllen.

'Geschichte ist Notwendigkeit und Freiheit zugleich, also unvorausbestimmbar. Nur die metaphysische, von uns im Wissen und Wol'en zu realisierende Bedingung der dritten Formkultur (die Friedmann herbeisehnt) ist bestimmbar, nicht ihr Inhalt. Genug, das hintergründige Ethos aller Kultur e kannt zu haben: das Ethos des dem Lichte, das im Himmel Form wird, entgegenlebenden Menschenauges. Das ist alles, was gesagt werden kann: der Rest ist Leben. Und das Äußerste, was wir noch fragen dürfen — nicht um eitler Wißbegier und nur um des äußersten Entschlusses willen — ist dieses: welcher Organismus wohl berufen sei, Träger dieses Lebens zu sein.

Wir können nicht daran zweifeln, daß es nicht die illusionäre «Menschheit» ist und auch nicht die (nach einem Worte Simmels) «verwundete Idee Europa», sondern die Nation. Und wenn am Schlusse dieses Werkes se n Verfasser, ein Deutscher, meint, es dürfte zumal der deutschen wohl beschieden sein, Träger und Erfüller des Lebens zu werden, um das unsere Zeit ringt, so ist in dieser Erwartung wohl Wunsch und inbrünstige Bitte, aber gewiß nichts von Hoffart und Dünkel. Denn es sind die dunklen Seiten im deutschen Wesen und Schicksal, auf denen unser Glaube steht. Dem Deutschen ist es bis heute versagt geblieben, seinen Normaltypus zu erreichen, wie der Engländer, der Franzose den seinen längst gewonnen hat; noch bemüht sich der Deutsche heiß, seinen Schwerpunkt zu finden — alle Unruhe seiner Art kommt daher, darum wird, wie es in Wilhelm Meisters theatralischer Sendung heißt, er über allem schwer und alles über ihm schwer. Darum trägt ihn seine Natur in gewaltigem Pendelausschlage bald zu hohem Aufstieg und bald in tiefen Sturz. Wir sagen nicht, daß seine Begabung, sein Gemüt, sein Wille größer sei; aber seine *Amplitude* ist größer. Darum steht es ihm, dem die Normalität versagt blieb, noch frei, sich die hohe Norm zu setzen.'

1) Verlag C. H. Beck, München, geh. 18 *RM*, geb. 22 *RM*, zweite veränderte und ergänzte Auflage, 1930.

Sollte man nun glauben, daß dieser Mann, dessen tiefes Verwurzeltsein in der deutschen Kunst und in der Kunst überhaupt schon aus diesen wenigen Worten hervorleuchtet und der sich denn auch in dem ganzen Werk als ein hervorragender Kenner nicht nur der Literatur, sondern auch der bildenden Kunst und der Musik erweist, der dazu offenbar in der Geschichte, vor allem der Kulturgeschichte, vollkommen zu Hause ist — er schöpft die Beispiele nur immer so aus dem Vollen —, daß dieser selbe Mann auch die gesamte Mathematik und Naturwissenschaft in einem Umfange beherrscht, um den ihn jeder Fachmann beneiden kann? In einem solchen Umfange, daß er selbständig Erweiterungen des Formelsystems der speziellen Relativitätstheorie (also eine Erweiterung Einsteinscher Gedankenentwicklungen), selbständig neue Wege zu der Schrödingerschen Wellengleichung (in einem mathematischen Anhange seines Buches) finden kann? Daß er an anderen Stellen über eigene wichtige und wertvolle biologische Forschungen berichten kann? Daß er dabei mit absoluter Selbstverständlichkeit die gesamte naturwissenschaftliche Fachliteratur, soweit sie für seine Ziele in Frage kommt, zitiert, und zwar immer die neuesten und maßgebendsten Werke, und so, daß der Sachkenner sofort merkt, es mit einem noch viel gründlicheren Sachkenner zu tun zu haben? — Daß er daneben die philosophischen Werke und die gesamte neuere Psychologie beherrscht, versteht sich fast am Rande. Kurz dieser Mann ist, rein als Mensch schon angesehen, ein Phänomen, ein Universalgenie, wie es wahrscheinlich zur Zeit in ganz Europa nicht annähernd ein ähnliches gibt. Und wenn ich jetzt dem Leser die Frage vorlegte, was denn wohl dieser Mann im Hauptberuf sei, so würde er wahrscheinlich wie ich auf 'Professor' oder 'Privatdozent' raten, und er würde ebenso erstaunt sein, wenn er das Richtige erfährt, wie ich es war, als mir jüngst ein Philosophieprofessor, der Fr. persönlich kennt und hochschätzt, es erzählte. Er ist — Rechtsanwalt! Das Fabelhafteste aber bei alledem ist, daß er nun nicht, wie manche andere, deren Wissensumfang dem seinen vielleicht in etwa sich annähern mag, bloß Synthetiker und Verarbeiter ist (welche Tätigkeit gewiß in unserer zersplitterten Zeit dr ngend notwendig ist), sondern daß er daneben im höchsten Maße produktiv ist, eigene unerhörte neue Ideen in unerschöpflicher Fülle über uns ausschüttet, so daß vorauszusehen ist, daß noch Generationen sich mit seinem Werke beschäftigen werden. Mir ist, solange ich in der modernen philosophischen Bewegung arbeite — und das ist schon über zwei Jahrzehnte her — noch kein Buch vorgekommen, das ich diesem an Qualität gleichstellen könnte. Es hat nur *eine* Schattenseite: das ist die, daß vorläufig nur wenige imstande sein werden, ihn ganz zu verstehen, und zwar deshalb, weil Friedmann eben sozusagen die Kenntnis fast aller Spezialwissenschaften, zum wenigsten in ihren Grundlagen, voraussetzt. Dem von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Seite her Kommenden wird da vieles aus dem Geisteswissenschaftlichen fehlen (so fehlte mir z. B. an zahlreichen Stellen eine auch nur annähernd ausreichende Kenntnis der Kunstgeschichte), dem von der geisteswissenschaftlichen Seite herkommenden Leser wird es umgekehrt meist nicht möglich sein, schon Friedmanns Ausgangsposition ganz klar zu erfassen, weil diese auf einem mathematischen Grunde ruht: dem Gegensatz zwischen metrischer Geometrie und projektiver Geometrie oder 'Geometrie der Lage', und weil auch die für Friedmanns System integrierend wichtigen Probleme der modernen Biologie einem solchen Leser schwerlich alle geläufig sein werden. Dementsprechend ist denn auch zu fürchten, daß der eine oder andere kleine Geist unter Friedmanns Kritikern sich ein paar Kleinigkeiten seines Fachgebiets herausgreifen wird, an denen er vielleicht etwas auszusetzen hat und sich dadurch der Mühe enthoben glauben wird, das Ganze des Werkes zu würdigen. Ich werde selber unten einen Einwand zur Sprache bringen, schicke aber eben deshalb hier voraus, daß dieser gar

nichts an dem Urteil über die einzigartige Leistung des Verfassers der 'Welt der Formen' ändern darf, und will darum nun zuerst zu skizzieren versuchen, was Friedmann will.

Mit einem kurzen Wort gesagt: *Friedmann will den Platonismus in einer Form erneuern, die unserer heutigen natur- und geisteswissenschaftlichen Erkenntnis entspricht.* Sein Grundgedanke ist, daß das eigentlich Reale nicht die Elemente, die 'Teile in der Hand' im Sinne Goethes sind, sondern die 'Form', aber die Form nicht als ein totes Abstraktum, sondern als lebendige 'Idee' im Sinne Platons oder wiederum Goethes in dem bekannten Wort von der 'geprägten Form, die lebend sich entwickelt'. Zu diesem Ende geht er, wie schon erwähnt, aus von dem Gegensatze zwischen den zwei verschiedenen Arten, Geometrie zu treiben, die man metrische oder projektive Geometrie nennt. Er bringt diese beiden in Verbindung mit den beiden großen Gebieten der Sinneserfahrungen: dem niederen Gebiet des Tast-, Muskel-, Geschmacks- und Geruchssinnes und dem höheren des optischen und akustischen Sinneslebens. Nach den hervorstechendsten Vertretern dieser Gebiete (pars pro toto) nennt er das erstere das *haptische*, das letztere das *optische* Gebiet. Das mechanistische Weltbild, welches, von der Galilei-Newtonschen Mechanik ausgehend, sich zunächst die ganze Naturwissenschaft und dann sogar auch das ganze geistige Leben überhaupt zu erobern anschickte, beruht (nach Friedmann) auf einem stillschweigend vorausgesetzten Primat der Haptik. Als letztes Kriterium der Realität soll danach gelten, ob man das betreffende Ding 'greifen' kann, schon das Wort 'begreifen' weist auf diese Einstellung hin, die dem primitiven Menschen urtümlich ist. Die Lehren Kants betreffend Anschauungsformen und Kategorien fußen ebenfalls ersichtlich auf diesem Weltbilde der Haptik. Sie stellen nach Friedmann für diesen Standpunkt wirklich endgültige erkenntnistheoretische Wahrheit vor. Aber eben auch *nur für diesen* Standpunkt. Denn Kant hat — so sagt Friedmann — nicht bemerkt, daß für das Gebiet der beiden höheren Sinne ein ganz anderes neues System von Formen und Kategorien erforderlich gewesen wäre, und, was noch viel wichtiger ist, daß dieses zweite Gebiet das umfassendere ist, dem sich wohl das erstere ohne Rest eingliedern läßt, das aber seinerseits nicht in Haptik ohne Rest umgedeutet werden kann. *Dies letztere ist die entscheidende Position Friedmanns.* Er begründet sie zunächst durch den Hinweis auf das von der modernen Mathematik festgestellte Verhältnis zwischen metrischer und projektiver Geometrie. Die erstere ist die Geometrie der Haptik. Der zum Messen der Strecken (und damit zur Feststellung von 'Kongruenz') dienende Zirkel ist nichts anderes als die verfeinerte Hand mit den Fingerspitzen. (An dieser Stelle findet sich ein höchst einleuchtender Exkurs über das Wesen der 'Blindenschrift'.) Das Element in dieser Geometrie ist der Punkt, die Linie ist Gesamtheit von Punkten usw., hier ist deshalb alles Analytik und Zergliederung in letzte Teile. Gerade umgekehrt geht die projektive Geometrie vor. Das Auge liefert ganz unmittelbar das perspektivische bzw. projektive Verhältnis und damit den Begriff der Ähnlichkeit, der den Kongruenzbegriff nur als Spezialfall unter sich befaßt, ja noch allgemeiner: die Beziehung, die man in der heutigen Mathematik als 'Affinität' bezeichnet und von der die Ähnlichkeit nur wiederum ein Spezialfall ist. Der Punkt erscheint in dieser Geometrie nur als der (nebensächliche und nur durch Idealisation zu erhaltende) Schnitt zweier Linien, hier ist also das Ganze das Primäre; der Teil, das Element entsteht erst durch eine Abstraktion daraus. Dementsprechend sind hier die eigentlich realen Gegenstände unmittelbar die 'Ganzheiten' jeder Art, die die Haptik so mühsam und ohne je ihr Ziel zu erreichen in ihre Elemente aufzulösen unternimmt. Dieser zweite Bereich aber ist der umfassendere (wie schon die wenigen eben gemachten Andeutungen erkennen lassen), und es läßt sich ganz strikt zeigen, daß wohl jede haptische Aussage in eine optische 'transformiert' werden kann, daß aber

nur gewaltsam und nur sozusagen in eine Welt von verringerter Dimensionszahl projiziert, die optischen Aussagen sich in die haptische Sprache übersetzen lassen. Dies weist Friedmann im zweiten und dritten Kapitel seines Buches eingehend nach unter gründlichster Berücksichtigung aller psychologischen und erkenntnistheoretischen Belange. Es würde mehr als einen ganzen Aufsatz erfordern, um auch nur von der unglaublichen Fülle neuer geistvoller Ansätze, die hier stecken, einen ungefähren Begriff zu geben. Dies Buch gehört eben zu denjenigen, die man unbedingt selbst lesen muß und angesichts deren den Berichterstatter sofort zu Anfang die hoffnungslose Unmöglichkeit überkommt, ihm auch nur angenähert gerecht werden zu können. Am besten läßt sich der Inhalt dieser einleitenden Teile des Buches vielleicht durch Friedmanns Satz wiedergeben (S. 57): 'So läuft denn dieser große wissenschaftliche Fortschritt (Friedmann meint die projektive Geometrie) darauf hinaus, *dem Größengedanken, der als das letzte Wort der Wissenschaft galt, den Ordnungsgedanken überzuordnen.*' Friedmann zeigt nun weiter, daß das Wesen des haptischen Vergleichens die Bildung von Differenzen, das Wesen optischen Vergleichens aber die Bildung von Proportionen (Verhältnissen) ist, daß von hier aus sich einerseits ein Weg zum Weber-Fechnerschen Gesetz auftut, daß andererseits aber sich in diesem ein viel allgemeineres Grundgesetz kundtut, das Gesetz vom 'kleineren Wert des positiven Schrittes'. (Beispiel aus der Akustik: die 'Intervalle' *c*—*e* und *e*—*g* sind zahlenmäßig (haptisch) gleich, akustisch dagegen ist der positive Schritt von *e* nach *g* aufwärts kleiner als der negative zum *c* abwärts.) Dementsprechend ist die naturgemäße 'Mittelwertbildung' der Haptik das arithmetische Mittel (der 'Durchschnitt'), die naturgemäße der Optik das geometrische Mittel, und Friedmann führt den überraschenden Nachweis (im Anhang), daß von dem höheren optischen Standpunkt aus das berühmte Michelsonexperiment seine selbstverständliche Aufklärung und die Einsteinschen Formeln eine wesentliche Erweiterung (nicht etwa Widerlegung!) finden.

Eine andere wichtige, hiermit zusammenhängende Begriffsbildung Friedmanns ist die Unterscheidung von Metrik und Tektonik. 'Im Leben des Auges flutet leise eine emotionale Seligkeit, innig genug, um dem erschauten Dinge eine Wertseele einzufühlen, und diskret genug, um die klaren Linien des Weltaufbaus nicht zu verwirren' (S. 173). Damit meint Friedmann dies, daß es für das Auge stets ein Oben und Unten, einen Vordergrund und Hintergrund und damit eine unmittelbare Wertung gibt, die in der haptischen Metrik gänzlich verschwunden ist zugunsten einer alles nivellierenden, weil sozusagen auf eine Ebene auftragenden Gleichmacherei. 'Wir bemerken (dazu), daß der «Wert» sich zum «reinen Dinge» in der Tat verhält wie das Genus zur Spezies. Wird das qualitative Element im Wertbegriff sukzessive verflüchtigt bis zum Grenzübergang in den «Nichtwert» oder «Nullwert», so entsteht das «reine Ding» oder die «reine Größe». Ganz entsprechend wird die «Handlung», d. h. der wertbezogene Vorgang, durch sukzessiven Übergang zur Grenze zum reinen physikalischen Vorgang, zur «Bewegung» (welche Fülle von Perspektiven eröffnet allein dieser geistreiche Satz!). Die Physik ist also eine deformierte Wertlehre (sic!), aus der die Ordnungsbeziehung, die Rangbestimmung fast spurlos verschwunden ist. Das kann, wie wir sahen, (in Friedmanns Erörterung der Rel.-Theorie) als eine Relativität der Größenbestimmung und Realgrund dafür gedeutet werden, daß Geschehen überhaupt möglich sei. Wir können auch sagen, daß die Physik eine erstarrte Wertlehre ist, in der anstatt der individuellen Autonomie der Wertordnung, welche die lebendige Kreatur in unzählige Individualsysteme zerteilt, eine einzige Wertordnung allgemein verbindlich ist' (S. 172). Wie Friedmann weiter diese Grundidee mit der Raum-Zeit-Ordnung und dem Unterschiede Bergsons zwischen der mechanischen Zeit (temps) und der wahren Zeit (durée réelle) in Verbindung bringt, muß im Original

nachgelesen werden. Ich zitiere daraus nur wieder ein paar Sätze (S. 182/83): 'Dies ist der Weg, den der naturhafte haptische Mensch zu durchmessen die Bestimmung hat: den Pfad von der selbstbeschränkten Angst und Nahrungsnotdurft des haptischen Raumes zur genialen Objektivität des schauenden Erlebnisses, vom Pathos zum Ethos, von der Bewegtheit zur Ruhe. Auf dieser höchsten Stufe ist Ruhe kein Zustand mehr, sondern ein sittlich errungenes Prinzip. In der Tat hängt die Spaltung unseres Bewußtseins in ein Raum- und Zeitbewußtsein (gegenüber der «Union» beider in der neueren Physik [Bk.]) und unsere vorzügliche Entscheidung für die Raumterminologie auf das tiefste mit unserer physiologisch-motorischen Zuständlichkeit zusammen ... Ruhen wir im Punkte *A* und erwarten mit Ungeduld eine aus dem Punkte *B* herankommende Person, so «dauert» uns die Ankunft zu lange; bewegen wir uns selbst nach *B* hin, so wählt unsere Ungeduld den Ausdruck, der «Weg» sei so weit ... Diese verräumlichende Macht (scil. unserer naturbedingten Sprechweise) ist so groß, daß wir selbst das Ruherlebnis der Zeit noch räumlich auffassen. Sprechen wir von der Dauer, so konstatieren wir sie doch an der Wegstrecke, die der Zeiger auf dem Zifferblatt zurücklegt; wir machen gleichsam die Bewegung des von uns Erwarteten im Raume mit ...' 'In Wahrheit aber hat für den, der die Ruhe errungen, die Natur und seine eigene Seele sich gewandelt. Das Rauschen des Zeitstromes, das der in mühsamer Vorwärtsbewegung Begriffene überhörte, während er den Raum Punkt für Punkt durchmaß, wird nun seinem Ohre vernehmlich. Aber indem er so die Zeit wirklich gewinnt, hat er den Raum darum keineswegs verloren: er blickt in eine Welttiefe, aus welcher Raum und Zeit in projektiver Einheit ihm entgegenschauen. Das in der Zeittiefe als Vergangenheit Zurückliegende ist wie ein räumlicher Hintergrund, und das Gegenwärtige mit seiner Wertbetonung, die allem Präsenten eigentümlich ist, rückt nach vorn. Die Raumzeit ist das Haus geworden, in dem alle Formen wohnen (scil. Friedmann hat vorher gezeigt, daß das erste und primitivste Qualitätserlebnis, sozusagen der Wert auf seiner untersten Stufe, bereits in der geometrischen «Lagen»-Beziehung konstituiert ist) und selbst Form. Sinnende, beschauliche Naturen, die stille halten, um in diese Welttiefe hineinzuschauen und hineinzulauschen, erheben ihre Denk- und Sprechweise über die nur räumliche hinaus. So Goethe, der an der Natur gern den stetigen gleitenden Fluß wahrnahm und mit der vollkommenen Objektivität des an die Welttiefe Hingegebenen das vordringliche Subjekt scheu und schamhaft überall zurücksetzt . . . So auch alle Philosophen, die in der letzten Heimlichkeit ihres Wesens Dichter sind, wie im Altertum Herakleitos der Dunkle aus Ephesos (daß Friedmann selbst einer ist, geht wohl schon mit Evidenz aus diesen Worten hervor) . . . Glücklich der Mensch und das Volk, das dem Gotte, der die Ruhe ist, ähnlich geworden, die optisch musische Einheit von Raum und Zeit als Form gefunden; aber auch sie, die sie in Not und Erschütterung suchen, sind zu preisen.'

* * *

Bis hierhin war es noch eine verhältnismäßig einfache Aufgabe, den Gedankengang Friedmanns, oder vielmehr bisher nur seine Grundlagen, in den kurzen Worten eines Berichts darzustellen. Diese Schwierigkeit wird aber jetzt eine fast unüberwindliche, wenn ich nunmehr dazu übergehe, den zweiten und dritten Hauptteil des Werkes: die *Logik der Form* und die *Metaphysik der Form* zu erörtern. Ich folge hier nun im großen und ganzen der Darstellung, die der jüngst leider verstorbene *Friedrich Kuntze,* ein begeisterter Anhänger und Mitstreiter Friedmanns, in seiner als erste Einführung außerordentlich zu empfehlenden Schrift 'Der morphologische Idealismus'[1]) gibt. Friedmann

1) Ebenfalls bei C. H. Beck erschienen, Preis 6 *RM*.

will in dem zweiten Teil nunmehr eine Transformation der gewöhnlichen stark haptisch gefärbten Logik, Erkenntnistheorie und Ästhetik auf das 'Optische' entwickeln, die er durch die drei Stichwörter: Eulogik, Eunomik und Eupraxis kennzeichnet. Dieses 'eu' bedeutet also den Übergang von der Haptik zur Optik, d. i. von dem engen und einseitigen mechanistischen Standpunkte zu dem höheren, auf dem die Form den Primat hat und die 'Elemente' erst als Erzeugnisse oder Abspaltungen der betreffenden Ganzheiten erscheinen. Zunächst führt Friedmann dies in der Eulogik durch, die 'das Allgemeine als Erzeugerin des Besonderen' dartun soll. Der Abschnitt beginnt mit einer Erörterung über die Sprache, in der man von neuem staunend bewundert, was alles dieser Mann wie selbstverständlich beherrscht, einerlei ob er an Bantu-Idiomen den Primat der Klassenfunktion vor dem konkreten Einzelding oder an Hilberts Mengenbegriff das Element als Erzeugnis der Menge dartut, ob er Platons Lehre von der 'inneren Wortform' (*τὸ εἶδος τιϑένει εἴς τε τὰ γϱάμματα καὶ τὰς σύλλαβας*) oder Wagners Parsifal als Beispiel symbolkräftiger Sprache heranzieht: es ist immer der gleiche Eindruck einer geradezu unerhörten Fülle nicht nur von Wissen sondern auch von schöpferischer Kraft, der einem entgegentritt. Und Kuntze hat ganz recht, wenn er sagt, daß hier 'eine leuchtende Auferstehung Hegels' allerdings in einem ganz neuen Sinne vorliege. Als Beleg sei nur erinnert an das, was Friedmann in diesem Zusammenhange über die Polarität der meisten ursprünglichen Wörter (wie altus = hoch oder tief, sacer usw.) sagt. Daß er so ganz nebenbei hier auch über eigene sprachphysiologische bzw. akustische Versuche berichtet, sei nicht vergessen zu erwähnen. An wieder anderen Stellen analysiert er mit derselben Selbstverständlichkeit Ciceronianische Perioden auf ihre 'Tektonik' hin oder stellt tiefsinnige Betrachtungen über die Entstehung der zwei bzw. drei grammatischen Geschlechter an. — Des weiteren wendet sich Friedmann der Logik im engeren Sinne zu. Er zeigt, daß das Beweisproblem ein Anordnungsproblem ist, daß der vielerörterte 'Modus celarent' (Alle Menschen sind sterblich usw.) eine frei schöpferische Nominaldefinition ist und *daß Wahrheit allgemein zuletzt immer System und Ausdruck einer Gruppenharmonie, somit Wahrheit und Schönheit* (wie bei Platon) *letztlich ein und dasselbe sind.* Auf die nähere Begründung, die wieder in weitgehendem Maße mathematische Disziplinen heranzieht, kann ich hier unmöglich eingehen. — Noch wichtiger und grundlegender aber sind die Erörterungen über 'Eunomik'. Was Friedmann hier zeigen will, ist nicht mehr und nicht weniger als dies, daß der bis heute geltende sogenannte physikalische Gesetzesbegriff, welcher weiter nichts als eine starre Regel des Geschehens darstellt, die aus diesem selbst abstrahiert ist, eben darum aber der letzten bindenden Kraft ermangelt, überwunden werden kann und muß durch einen höheren 'eunomischen', für den *nicht die Regel sondern die Norm* das wesentliche ist, daß dieser höhere Gesetzesbegriff das eigentlich Wesentliche zunächst in der Biologie darstellt und durch diese die Naturwissenschaften organisch an die Geisteswissenschaften (in denen er überall herrscht) anknüpft. In mehreren Kapiteln setzt sich Friedmann aufs eingehendste mit der modernen Biologie, dem Vitalismus und Mechanismus, ihren Fehlern und Teilwahrheiten auseinander. Er bekennt sich hier auch als einen Anhänger der Goetheschen Auffassung, wonach nicht eine äußerlich zeitliche (haptisch gedachte) Deszendenz der Formen den wesentlichen Inhalt der Erkenntnis bildet, sondern das innerlich erfaßte rein ideelle 'Hervorgehen' der Einzelform aus dem Urtypus das wichtige und entscheidende ist. Auf die Einzelheiten dieser Auseinandersetzung einzugehen, würde wiederum viel zu weit führen. Es mag jedoch ausdrücklich im Interesse des gleich zu Erörternden betont werden, daß Friedmann sich hier als Gegner sowohl des üblichen Mechanismus wie auch des Drieschschen Vitalismus entpuppt (der die Entelechie, d. i. die Form, nach Friedmann zuletzt wieder 'haptifi-

ziert', d. h. die Idee doch wieder als empirisch kausalen Faktor betrachtet). Wenn ich Friedmann recht verstanden habe, so will er der mechanistisch-kausalen Betrachtung auf ihrem Gebiete ihr Recht keineswegs abstreiten, und seine höhere 'eunomische' Betrachtung der Organismenwelt verträgt sich grundsätzlich sehr wohl mit seinem Platonismus, d. h. seiner Überzeugung von der letzten metaphysischen Realität der Idee (Form), die sich im empirischen Ding in tausendfältiger Verzweigung manifestiert (s. jedoch unten). In diesem Zusammenhange ist nur noch besonders zu erwähnen, daß Friedmann sich ziemlich scharf auch gegen die in der heutigen Biologie herrschende Vererbungslehre (den Mendelismus) wendet. Die 'Erklärung' einer organischen Form aus einem Würfelspiel von 'Genen' (Erbeinheiten) erscheint ihm als der Gipfel der Absurdität, auf den haptisches, mechanistisch zergliederndes und atomisierendes Denken führt. An dieser Stelle hatte ich das einzigemal erhebliche sachliche Bedenken. Wenn Friedmann meint, daß eine 'imperative Nomologie' (im Gegensatz zur höheren 'normativen') speziell als 'Vererbungswissenschaft' 'einer verwerflichen Unfreiheit Vorschub leiste' und 'ein vorzügliches Instrument sei, um die anderen Rassen zur Minderwertigkeit und das andere Geschlecht zum Schwachsinn zu erziehen, sich selbst aber zu einem pathologischen Dünkel emporzuschrauben', so wird das weder den unbezweifelbaren glänzenden Erfolgen des Mendelismus noch den berechtigten Grundgedanken der aus der Vererbungswissenschaft emporgewachsenen rassenhygienischen Bestrebungen auch nur annähernd gerecht. Es zeigt sich dann im weiteren freilich, daß der Verfasser den Rassenbegriff in einem höheren Sinne, so wie die Griechen ihn verstanden, als normatives Ideal, keineswegs ablehnt, vielmehr Worte darüber findet, die durchaus im Sinne anderer moderner, von der Geschichte herkommender Bearbeiter dieses Problems (wie z. B. Schemanns) liegen. Auf seine groß angelegte Auseinandersetzung mit der Abstammungslehre kann ich hier ebenfalls im einzelnen nicht eingehen. Hervorgehoben sei seine starke Betonung der 'Biosphäre', d. h. des Verwurzeltseins der Arten im Heimatboden. Auch hier erweist sich Friedmann nicht nur als Sachkenner ersten Ranges, sondern auch als selbständiger biologischer Forscher. Er hat im botanischen Garten der Universität Helsingfors eigene ausgedehnte Untersuchungen über Varietätenbildung ausgeführt und dazu die botanische Literatur selbständig nach gewissen biogeographischen Problemen durchgearbeitet, so daß ein paar kleine biologische Doktorarbeiten hier so ganz nebenbei — und nur als untergeordnetes Mittel für seine viel größeren Ziele — herauskommen. In dem gleichen Zusammenhange aber behandelt nun Friedmann auch ausführlich die Kunst, die er — zweifelsohne mit gutem Rechte — hier direkt neben die schaffende Natur stellt. In dieser Auseinandersetzung, die ausführlich auf alle bedeutenderen neuen Kunsttheorien eingeht, erweist er sich plötzlich als ein noch viel gründlicherer Kenner des ganzen ungeheuren Gebiets sowohl der darstellenden Kunst wie der Musik wie der Psychologie, einerlei ob er sich mit Wertheimer-Koffka-Köhlers 'Gestalttheorien' oder mit Gundolfs Goethe oder mit Walzels 'Gestalt und Gehalt' oder vor allem mit Ludwig Klages' Werk usw. beschäftigt.

Im dritten, die 'Eupraxis' behandelnden Teile dieses zweiten Buches geht Friedmann zunächst auf das Verhältnis von Natur und Geschichte ein. Anknüpfend an Rickerts u. a. bekannte Unterscheidungen stellt er fest, daß keineswegs mit Sicherheit der Trennungsstrich zwischen Natur und Geschichte so gezogen werden könne und werde, daß erstere das bloß Normale, letztere das Normative verwirkliche, bzw. von dem Betrachter unter diesen Gesichtspunkten gesehen werden müsse. Newton würde von seinem Standpunkte aus dagegen protestiert haben, daß die Natur keine Darstellung von Normen sei, umgekehrt würde Buckle, dem das geschichtswissenschaftliche Gesetz immer das sta-

tistisch Normale bedeutete, stets danach streben, die Idee der Norm aus der Geschichte zu entfernen. 'Wo Geschichte aufhört (und Natur anfängt), das wird immer von einem persönlichen Parameter mitbestimmt werden: von der Mächtigkeit, der Leidenschaft des normativen Willens. Bei Franz von Assisi, in dem dieser Wille ohne Grenzen war, fing Natur nirgends an.' (S. 448.) Da nun die normative Idee von der Höhe aktiven Menschenlebens bis zur organischen Natur hindurchgreift, so wird man fragen dürfen, ob dann nicht auch umgekehrt sich der Gedanke der Form (dies jedoch im platonischen, nicht in schwächlich ästhetisierendem Sinne genommen) bis zu jener Höhe nachschwingt. Anders gesagt, ob wir auch der menschlichen Handlung und ihrer Norm einen 'ästhetischen' (s. o.) bzw. dramatischen Sinn geben dürfen. Dies ist also der Inhalt des Begriffs 'Eupraxis', bei dem man sich nur zu hüten hat, daß man dabei nicht etwa ohne weiteres an 'sittlich' oder 'charaktervoll' oder aber auch an 'schön' und dergleichen denkt. Das Wort hat eine umfassendere, höhere Bedeutung, von der jene einzelnen Bedeutungen nur abgeleitet sind. Eupraktische Handlungen sind solche Handlungen, die eine Form realisieren und, mit anderen Formen im Zusammenhang stehend, mit diesen ein Formenreich bilden. (In diesem Sinne würde die Technik auch zur Eupraxis gehören, sofern sie nicht als platte Nützlichkeit, sondern [nach Dessauer] als 'fortgesetze Schöpfung' gefaßt wird, Bk.). Friedmann verfolgt diesen Grundgedanken nun noch in leider nur kurzen Andeutungen auf dem Gebiete des Rechts, der Staatsordnungen und vor allem der Geschichte. Eupraktische Taten in der Geschichte sind nach Friedmann diejenigen, in denen das Individuum 'seinen' kategorischen Imperativ realisiert. Es hat 'den transzendenten Weltwillen verstanden, es möchte ihn erfüllen, ihm vorauseilen. Es dient ihm in jeder phänomenalen Gestalt: als Gesetzgeber, als Städtegründer, als kriegerischer Eroberer'. Die Taten (scil. der großen Männer) 'bilden einen Bau, sie liegen in einem höchsten Sinne nebeneinander, sind 'zugleich', wie die echten Arten der Biologie, und ebenso wie diese treten sie ans Licht, 'wann ihre Zeit gekommen ist' ... So empfängt denn (ich zitiere jetzt teilweise Kuntze) auch die Menschheitsgeschichte ihren letzten Sinn vom Transzendenten her: von dem Reich eupraktischer Formen, das in ihr Gestalt gewinnt ... Der eupraktische Mensch geht nicht nur in die Geschichte sondern auch in ein System ein. Und da ist es klar, daß in dem transzendenten In- und Nebeneinander die eupraktischen Inhalte nicht wirksam werden können; sie müssen zunächst in das Licht des Bewußtseins, sei es auch nur eines einzigen Menschen, emporgestiegen sein. Daher auch die Bedeutung, die die Parallelisierung des Denk- mit dem Handlungsvermögen bei Friedmann hat. So verstehen wir das von ihm mehrere Mal mit Beifall zitierte Wort Schellings: 'Alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisiert haben, ehe sie sich in der Geschichte realisieren' und fühlen, daß Friedmann selbst hier an eine welthistorische Mission seines Werkes denkt: daß er nämlich den großen Versuch wagen will, die Welt von der Haptik zu erlösen und zur Optik hinüberzuleiten. (Soweit Kuntze.) In diesem Sinne ist auch die Einleitung des ganzen Werkes gemeint, welche, scheinbar etwas abwegig, mit einer eingehenderen Auseinandersetzung über das Verhältnis der Wissenschaft zum Leben beginnt. Und so enthüllt sich uns, wie Kuntze wiederum sehr treffend sagt, das ganze Werk selbst als eine große 'Rede an die deutsche Nation', von deren herzbezwingender Sprachgewalt wir schon in den zu Anfang dieses Berichtes abgedruckten Sätzen eine schwache Vorstellung zu geben versuchten.

Indes würde diese Darstellung, die damit am Schlusse des Werkes angekommen ist, einen wesentlichen Punkt übergehen, wenn wir nicht noch mit ein paar besonderen Worten auf Friedmanns Stellung zur Religion eingingen, die sich in der Hauptsache im kurzen aber inhaltreichen dritten Buche, der 'Metaphysik der Form', entwickelt findet.

Grundlegend ist hier der von Friedmann geprägte Begriff der 'Alleloskopie'. Ausgehend von der schon öfter gemachten Beobachtung, daß gerade die größten Künstler in ihren Gestalten sich selber darstellen (Dürer, Rubens), sagt Friedmann: 'Unter den Motiven für die Flucht des Künstlers nach seinem eigenen Bilde hin hat man eines aufzuzählen vergessen: *die menschliche Angst vor dem Objekt, dem Außer-Sich, dem anderen Menschen.* Aber Flucht ist hier ebenso vergeblich wie die übrigen haptischen Mittel: die Abwehr, der Angriff, der kluge Kompromiß. Hier gibt es nur einen Rat und eine Auskunft: die unbedingte, die äußerste Hingabe an das andere und an den anderen. Um diesen Preis, aber um keinen geringeren, gewinnt der Mensch sich selbst, erblickt er sich in der Schönheit des anderen. Seitdem Menschen sinnen, hat man *diesen Weg durch den anderen zu sich selbst* mit hundert Namen belegt: dem abstrakten Denker ist er eine Kategorie nach Art eines Grenzübergangs, dem Religiösen ein Wunder wie die Substanzverwandlung, die Scholastiker haben ihn die animi amantis transmigratio und adhaerentia genannt. Wir sagen: von Angst befreit sich, wer sich hingibt; und ein Schöpfer von Schönheit und Form wird, nur der gewinnt sich selbst, dessen Seele und Auge sich an den anderen verlor . . . In solchem Sinne ist Alleloskopie Liebe — und Liebe also Optik in der tiefsten metaphysischen Bedeutung dieses Begriffs. Der hohen Welt der Formen angehörig, ist Liebe materiell-physiologischer Begründung (Friedmann redet kurz vorher vom Dimorphismus der Geschlechter), aber auch solcher Verletzung und Zerstörung entzogen. Von der Auflösung des Leibes wird sie nicht betroffen, kein feindlicher Zusammenstoß mit der haptischen Welt kann sie brechen — aber sie ist unendlich gefährdet durch ein lässiges Verhalten zu dieser Welt . . . In roher Gesinnung ist Liebe dasselbe wie Sexualität. Aber den Einklang des Edlen mit dem Notwendigen herzustellen . . . dazu sind die Zeitläufte, wie man glauben muß, zu kurz gewesen. Als einst im Zeichen des Geistigen wider das Naturhafte Männerverbände den Kampf gegen die Mutterfamilie aufnahmen . . ., da wurden «die Götter alter Zeit hinabgestürzt». Aber der Entscheidung, die Athene, die mutterlos aus dem Haupte des Zeus Geborene, zugunsten des väterlichen Rechtes trifft, fehlt gewiß das Ethos der Ewigkeit . . . Und als ein Jahrtausend nach Christus im extremen Gegensatz hierzu einem anderen ästhetischen Ideale zuliebe «die Sklavin und schweigende Ehefrau Herrin und Göttin geworden» (sie, der noch im VI. Jahrh. auf dem Konzil zu Mâcon die Seele streitig gemacht worden war) — da ward jenes andere Element der noch heute wirksamen Frauenschätzung, diese Mischung von sexualem Anspruch und spielerischem Kult, in die Welt gesetzt.'

'Und doch war neben und über all diesen Fehlblicken und Zerrbildern schon das rechte Sehen in die Welt gekommen, und ein Schein davon ist nicht mehr aus ihr entschwunden . . . Jesu Weltblick war immer und beständig erhabenste und zarteste Optik . . . In der Tat glauben wir, daß wir . . . wenn wir aus der Idee der optisch-ästhetischen Natur Jesu ganz großen Ernst machen, seiner hehren Natur am nächsten kommen dürften. Wir bekennen, in der gesamten Lehre Jesu keinen einzigen Gedanken gefunden zu haben, für den die Kategorie des Moralischen nicht zu eng und zu flach wäre . . . Das Normal-Gute verachtet er beinahe: So ihr nur zu euren Brüdern freundlich seid, was tut ihr Sonderliches?' . . . Friedmann geht nun noch des näheren mit tiefen Worten auf das Verhältnis der Geschlechter ein, wir müssen das hier aus Raummangel übergehen und führen nur noch den Schluß dieses Abschnittes an: 'Wir anderen wissen, aber mehr im Begriff — denn das Gefühl dafür flammt ja nur selten und wie ein Blitz auf —, daß Liebe Hingabe und Hingabe Selbstauslöschung ist; wir ahnen ganz von fernher in der Liebe den Tod. Aber in der Sendung Jesu hatten Liebe und Tod, Hingabe an die Welt und Selbstaufgabe einen unlöslichen Bund geschlossen; in seinem lebendigen Wesen war

Liebe beständig ein Todesopfer. Darum ist sein Wort so weich, sein Klang so voll und dunkel; darum ist er das Auge der Welt, mit dem göttlichen Licht darin und der ewigen Träne der Erde ... Aus welchem Quell strömt in den verscheidenden Menschen diese letzte und äußerste Schönheit? Das schlichte, fromme Denken sagt, Gott nehme den Menschen zu sich, Gott wende ihm sein Angesicht zu. Das Hirn der Menschheit ist müde vom unfruchtbaren Sinnen über die Natur Gottes und die logischen Antinomien; die dysteleologischen Unbegreiflichkeiten, die sittlichen Konflikte dieser Welt machen es undenkbar, ihm mittels einer dieser Kategorien nahe zu kommen. Vor dem Richter, der Leid ohne Ende über die Kreatur verhängt hat, will das Fragen nicht verstummen.

Aber dem furchtbar schönen Ernst einer Gesinnung, der Weh und Schmerz und Qualen kein zu hoher Preis dafür sind, daß in einem gemeinen Angesicht ein adliger Zug erscheine, geben wir uns anbetend hin. Das Künstlerische in der Natur Jesu ist uns der Kompaß auf der Weltfahrt nach dem Herzen Gottes. Wir wissen uns darin im Einklange mit dem großen Dogmatiker, der das Attribut der Allschönheit Gottes fand (Al. v. Oettingen), und auch mit unserem Schiller, der den Künstlern ihr eigenes Wesen und Tun erläutert.'

Und so beschließt denn Friedmann sein grandioses Werk mit den Worten: 'Denn Schönheit ist Macht. Das Wann und Wie (des Kommens der dritten Formkultur) ist uns verborgen. Aber von ihm, der es weiß, hat Luther gesagt: Also tut nun Gott in allen seinen Werken: wenn er uns lebendig machen will, so tötet er uns.'

* * *

Ich habe versucht, so gut es irgend auf beschränktem Raume möglich war, eine schwache Ahnung nicht nur von der unermeßlichen Fülle des gedanklichen Inhalts, sondern auch von der unerhörten Kraft der Sprache Friedmanns zu geben. Es mag als flaches Satyrspiel nach einem die tiefsten Tiefen der Seele aufrührenden Drama erscheinen, wenn ich zum Schluß ein paar Worte sachlicher Kritik hinzufüge. Die Frage, um die es wohl jedem geht, der dieses monumentale Werk auf sich hat wirken lassen, ist diese: Hat Friedmann nun wirklich sein Ziel, die Neubegründung eines platonischen metaphysischen Realismus der Idee, der 'Form', eines 'morphologischen Idealismus', erreicht? Oder wird die von ihm so tiefgründig angegriffene Welt der Haptik, die Philosophie des mechanistischen Materialismus und Positivismus, doch abermals auch über diesen Versuch nur hohnlachend zur Tagesordnung übergehen, pochend auf die bisher bewiesene Ergiebigkeit ihrer naturalistischen Methode, ihres Glaubens an das 'imperative' Gesetz usw.? Wird also, anders gesagt, die Friedmannsche Philosophie wirklich imstande sein, diesen Mechanismus *in der Naturwissenschaft selbst von innen heraus zu überwinden, wirklich aufzuzeigen, daß er auch in dieser nur eine Teilansicht der Welt und keine vollständige sein kann und durch die umfassendere 'optische', d. h. qualitativ gestaltliche, zu überbauen (nicht zu ersetzen) ist?* Kuntze ruft im Hinblick auf das, was Friedmann zur neueren Physik (Einstein, Schrödinger, Heisenberg) beibringt, erfreut aus (S. 60): 'Die Landung an der feindlichen Küste ist geglückt.' Wir unsererseits fragen uns mit einer gewissen Besorgnis, die aus ehrlicher Übereinstimmung mit Friedmanns letzten Zielen entspringt: Stimmt das? Die hier erstrebte letzte Synthese ist ja ohne Zweifel *das* Problem unserer Zeit. Die Aussöhnung der Gedanken von Notwendigkeit und Freiheit, Normalität (Durchschnitt) und Norm, atomistischer Zergliederung und unmittelbarer Intuition integraler Gestalten usw. ist es, um die es hier geht. Ist sie auf dem Wege Friedmanns wirklich durchführbar und durchgeführt?

Hier muß ich nun den einen Punkt zur Sprache bringen, in dem ich gegen dieses einzigartige Werk ein sachliches Bedenken habe, und darf das vielleicht um so eher tun als ich selber im Grundsatz stets am gleichen Strange gezogen habe wie Friedmann. Bei all seiner fabelhaften Kenntnis der naturwissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse scheint mir doch Friedmann die Leistungsfähigkeit und den Leistungsbereich der mechanistischen Denkweise in einigen Hinsichten zu unterschätzen. Charakteristisch ist hierfür besonders eine Stelle (S. 172ff.), wo er von der Energetik und dem zweiten Hauptsatze (Entropiesatze) handelt. Er sieht in diesem 'in Wahrheit eine Äußerung des Bewußtseins über die Existenz einer Rangbestimmung in der Natur' (d. h. also ein optisch-tektonisches Element), fährt dann aber fort: 'Wir würden deswegen nicht zögern, die Energetik schärfer von der mechanistischen Physik zu unterscheiden, wenn nicht die Atommechanik auch auf den zweiten Hauptsatz und den Entropiebegriff ihre Hand gelegt, die Entropie aus der Zufallswahrscheinlichkeit und die Ordnung aus der Unordnung abgeleitet hätte.' Diese Stelle ist deshalb so überaus bezeichnend, weil sie zeigt, wie stark die Neigung Friedmanns ist, dem 'Haptischen' möglichst weitgehend die 'Erklärung' aller Gestalten, aller 'Ordnung' zu bestreiten. Seine genaue Kenntnis der Sachlage verhindert ihn nun hier, die (Boltzmannsche) Ableitung jener 'Ordnung', die der Entropiesatz statuiert (und die nicht wenige Physiker geradezu als die Grundlage der Zeitordnung selbst haben deuten wollen), einfach zu ignorieren. Er muß also hier zugestehen, daß tatsächlich die 'haptische' Methode der Atomstatistik ein Resultat liefert, das unmittelbar den Eindruck einer 'Rangordnung' macht. *Es liegt nun aber sehr nahe, weiter zu fragen, ob diese gleiche Klarheit des Blicks, die sich von einem philosophischen Wunsche nicht trüben läßt, auch vorgehalten hat angesichts der Leistungen des Mechanismus in der Biologie, speziell im Hinblick auf die Abstammungs- und Selektionslehre und im Hinblick auf den Mendelismus* (s. o.). Ich kann mir nicht helfen: ich muß hier ehrlich erklären, daß mir an dieser Stelle selbst dieser große Geist einen Tribut an die Menschlichkeit bezahlt zu haben scheint. Und ich bin, im Gegensatze wahrscheinlich zu ihm, nicht der Meinung, daß dies im Interesse seines Grundgedankens unvermeidlich nötig war, glaube vielmehr, daß dieser zu Recht besteht, auch wenn man in den genannten Dingen dem Mechanismus dasselbe Recht zugesteht, das man ihm in der Physik eo ipso zugesteht. Der wahre Weg zur 'Transformation' scheint mir hier doch tiefer zu gehen als da, wo ihn Friedmann sucht. Dieser hat ganz richtig gesehen, wo er in der Physik selbst diesen Weg zu suchen hat: bei den letzten Grundlagen, wie sie heute in der Theorie von Heisenberg und Schrödinger sowie in der Relativitätstheorie vor Augen liegen. Der oben zitierte Satz, daß die 'Größe' der bisherigen Physik sich in 'Ordnung' aufzulösen beginnt, enthält den Kern jener 'Transformation'. In der Tat ist die Kategorie der 'Ordnung', wie sowohl *Driesch* wie auch der Referent bereits ausgesprochen haben, soviel wir heute sehen, die einzige verbleibende realwissenschaftliche Kategorie mit transzendentaler Geltung. (Ich muß hier zur näheren Begründung auf die kürzlich erschienene neue Auflage meiner 'Ergebnisse und Probleme' sowie auf Drieschs Ordnungslehre verweisen.) In ihr aber steckt offenbar der den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften gemeinsame Oberbegriff, den Friedmann als die 'Form' bezeichnet. Seine Erklärung der physikalischen Kategorien als *Grenzen wertender* Betrachtung ist m. E. eine hervorragende erkenntnistheoretische und logische Entdeckung, es entspricht dieser jedoch — darin weiche ich von Friedmann ab — im Gebiete des Organischen dann nicht eine so scharfe *Entgegen*stellung von Mechanistik und Formprinzip, sondern vielmehr die These, daß auch auf diesem Gebiete es einen allmählichen Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit oder, wenn man lieber will, umgekehrt: vom Geiste zur Natur gibt. Auch hier dürfte die mechanistische

Betrachtung an ihrem Teile als 'Grenze' einer umfassenderen 'optischen' Betrachtung durchaus zu Recht bestehen, und ich sehe nicht recht ein, weshalb dann so scharfe Worte gegen den Mendelismus oder die Selektionstheorie nötig wären. — Die Naturforscher werden sich nun einmal nicht ausreden lassen — und daran tun sie doch wohl auch Recht —, daß sie auf diesen Wegen zu geradezu überwältigenden Erfolgen gekommen sind, zu denen ihnen die 'idealistische Morphologie' Goetheschen Stiles nicht hat verhelfen können. Die moderne Biologie beginnt geradezu da, wo man den nach Friedmann verpönten Schritt tat, die systematische Ordnung der Organismen in eine zeitliche Deszendenz umzudeuten. An dieser Tatsache der Biologiegeschichte läßt sich kaum mit Aussicht auf Erfolg rütteln. Und so scheint es mir vielmehr die Aufgabe des 'morphologischen Idealismus' zu sein, aufzuzeigen, daß und weshalb diese Art der Betrachtungsweise aber immer nur eine einseitige ist, daß und warum sie sozusagen immer nur ein in eine niedrigere Dimensionszahl projiziertes Bild der Welt der organischen Formen verschafft. Wie schwer es fallen wird, selbst diese naturwissenschaftlich unangreifbare Position, auf Grund deren sich der Platonismus durchaus ebenso gut durchführen läßt, den Naturforschern nahezubringen, mag denjenigen, die sich dafür näher interessieren, z. B. ein Blick in einen kürzlich von H. Gradmann, Erlangen, gehaltenen 'Universitätsvortrag' (abgedruckt Naturwissenschaften Nr. 28/29 v. Js.) zeigen. Hier wird jeder im Sinne Friedmanns 'optischen' Betrachtung in der Biologie rund heraus abgesagt und diese in aller Strenge auf die 'haptische', d. i. rein mechanistische Methode festgelegt. Bei solcher Lage der Dinge sind wir offenbar weiter denn je davon entfernt, daß eine Versöhnung von Natur- und Geisteswissenschaft sich anbahnen könnte. Ebendarum aber wird dies Ziel nur durch eine solche Formulierung der in Friedmanns Werk ohne Zweifel enthaltenen erlösenden Grundidee zustande kommen, die dem Naturforscher schlechterdings keinerlei Angriffspunkte mehr bietet, weil sie sein ganzes wirkliches Erkennen restlos in sich aufgenommen hat. Daß Friedmann dieses Erkennen in vollem Umfange besitzt, ist natürlich außer jeder Frage. Aber ein anderes ist es, eine Erkenntnis besitzen, und ein anderes, sie, wie Friedmann selbst es ausdrücken würde, 'tektonisch' verwerten. Darüber wird die Zukunft entscheiden. — Diese kurzen Bemerkungen sollten, noch einmal sei es gesagt, keine Herabsetzung des Werkes auch nur von ferne andeuten. Man nehme sie als Ausdruck eines wissenschaftlichen Gewissens, das auch vor dem größten Geiste, vor dem es sich neidlos beugt, nicht in bloßer Ehrfurcht ersterben kann, sondern — in diesem Falle mit doppeltem Wortsinne — sagen muß: Amicus Plato, magis amica veritas.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

ALTERTUMSWISSENSCHAFT

Von Heinrich Weinstock

Die im letzten Bericht erwähnten Vorträge der Naumburger Fachtagung über *das Problem des Klassischen und die Antike* sind inzwischen im Druck erschienen (1) und damit zur allgemeinen Erörterung gestellt. Daß dieser Veröffentlichung eine besondere Bedeutung für alle Humanisten, vor allem für die Lehrer der höheren Schule zukommt, bestätigt schon die Vorrede von W. Jäger mit dem einen Satz: 'Letzten Endes wurzelt das Problem des Klassischen in dem philosophischen Bezirk, der durch die Begriffe Geschichte und Wert begrenzt ist'; und man kann hinzufügen, daß das Klassische geradezu Musterbeispiel für diesen Bezirk bedeutet. Denn darin erweist sich ja die eigentümliche Kraft des humanistischen Glaubens an das 'klassische' Altertum, zugleich indes seine ihm eigenste Fragwürdigkeit, deren er sich heute im Zuge geschichtsphilosophischer Besinnung bewußt geworden ist, daß er einmaliges Gebilde zu dauerndem Vorbild erhöht, einmal Gewirktem Anspruch auf Kraft zu immer neuer Wirkung zubilligt. Wenn Goethe sagt: 'Das Klassische ist das ewig nicht Transitorische', so begreift auch er es unter Verzicht auf eine Seinsbestimmung aus seiner Wirksamkeit, also aus seiner humanistischen Kraft zu 'ewiger Renaissance'. Freilich entbindet er uns damit nicht von der Aufgabe (die er auch sich selbst immer wieder gestellt hat), diese unbestreitbare Bewährung des Klassischen zu ergründen aus seiner immer umstrittenen 'Wahrheit'. Wird doch in solchem Ringen um Wesen und Sinn des klassischen Werkes das immer von Erstarrung Bedrohte je verlebendigt, so daß man zugespitzt sagen könnte: das Klassische ist nicht, es wird. Daß eine solche wesenhafte Auseinandersetzung mit der klassischen Antike unter uns neu begonnen hat, zeigt das vorliegende Buch durch den Ernst und die Lebendigkeit, die jeden seiner 8 Beiträge auszeichnet; zeigt es aber auch dadurch, daß das Klassische fast in jedem der Beiträge in anderer Färbung erscheint; ja selbst wenn hier und da die Farbe etwas unbestimmt schillert und erst der Schlußbeitrag des Philosophen den komplexen Begriff sauber auseinanderlegt und so erst seine eigentlichen Schwierigkeiten sichtbar macht, so möchte ich das eher begrüßen als beanstanden. Denn es beweist, daß all diese Humanisten durch das Erlebnis — das geistige und vergeistigte natürlich — zum Klassischen kamen. Ein entscheidender Mangel des Buches wie der Tagung scheint es mir indes zu sein, daß nicht gefragt ist nach dem Klassischen in Philosophie und Religion, obwohl neben dem fast allein geltenden ästhetischen Bereich doch auch die Frage, ob es eine klassische Form in der politischen Entwicklung gibt, gestellt (und übrigens von M. Gelzer in einer gehaltvollen und besonnenen Darstellung beantwortet) ist. Wohl finden wir wiederholt Hinweise auf die Verbindung der klassischen Leistung mit dem klassischen Menschen und seiner Welt (besonders bei B. Schweitzer, der auch den glücklichen Satz prägt: 'Klassische Kunst ist humanistisch'), aber es fehlt die ausdrückliche Frage nach dem Klassischen in der antiken Anthropologie und Ontologie. Dies aber ist gerade die Frage, von der aus, wie mir scheint, wir unser Klassisches in der Antike entdecken müßten, wobei wir einmal in eine Schicht des griechischen Geistes vorstießen, die der letzten Generation so gut wie unsichtbar geblieben, so daß also hier der Erkenntnis neue Aufgaben sich böten, wobei wir zugleich aber uns auf den fruchtbarsten Boden unserer Gegenwart stellten, so daß also zugleich echte Verlebendigung geschähe. Wenn es heute darum geht, dem Menschen seinen Ort in der Welt neu zu finden, so

begegnen uns bei solcher Suche die größten Griechen, die auf nichts anderes als hierauf aus waren.

Bestätigt wird diese Erwartung einer möglichen Vergegenwärtigung der Antike von der religiös-philosophischen Fragestellung her durch die Darstellung, die soeben *J. Stenzel* von der antiken Metaphysik gegeben hat (2). Das Buch bedeutet eine echt humanistische Leistung in dem polaren Sinne, daß es in allem Ernst unsere Fragen sind, die hier erörtert werden, daß aber diese Aktualität nicht zu einer Verfälschung des Geschichtlichen führt, sondern daß gerade diese echte Unruhe unserer Situation es ist, die ein reineres und wesentlicheres Verständnis des besonders Griechischen bewirkt, als sie, wenigstens in einer Gesamtdarstellung der antiken Philosophie, irgendwo bisher gelungen wäre. Bei solcher Feststellung, die das Buch in den hohen Rang echter historischer Forschung und Gestaltung weist, verschlägt es, zumal bei der Fülle des Stoffs und seiner Probleme, kaum, wenn die Darstellung der Metaphysik des attischen Dramas nicht in die Tiefe der übrigen Abschnitte dringt. Hier hat die Forschung, wie mir scheint, ihre eigentliche Aufgabe noch anzugreifen; hatte doch der letzte Bericht bei den schon z. T. bedeutsamen Untersuchungen über die Tragödie die letzte Energie solch philosophischer Fragestellung vermißt. Vielleich darf es daher nicht unbescheiden sein, wenn ich mir den Hinweis gestatte, daß mein demnächst im Verlag dieser Zeitschrift erscheinendes Buch über Sophokles einen Versuch wenigstens nach dieser Richtung wagt.

Im Zusammenhang mit der Aufgabe der religiös-philososophischen Fragestellung sei auf einige bedeutsame Neuerscheinungen verwiesen. Innerhalb der Jahresberichte über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft gibt *F. Pfister* (3) zugleich mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft eine übersichtliche Darstellung der Problemlage und den erschöpfenden und zuverlässigen Literaturbericht über die Jahre 1918—1929/30. In vierter, überarbeiteter und um einen Anhang über die römischen Mysterien des Bakchos vermehrten Auflage erschien die deutsche Ausgabe des epochemachenden Werkes von *F. Cumont* (4) über die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. In der Sammlung Göschen endlich beginnt der rühmlich bekannte Kenner dieses Gebietes *W. Nestle* (5) mit dem ersten Bändchen eine lebendig geschriebene Darstellung der griechischen Religiosität, während der mit Untersuchungen über die griechischen Götter im alten Rom und die terra mater hervorgetretene *F. Altheim* (6) das schwierige Gebiet der ältesten Schicht römischer Religionsgeschichte in die weite Perspektive italischer Kultur und Geschichte, wie sie besonders durch die neueren italienischen Ausgrabungen geöffnet wurde, stellt.

Als Nachzügler zum Vergiljahr erschien ein Berliner Festvortrag von *E. Fraenkel* (7). Dieser Nachzügler gibt aber zweifellos das bedeutendste Wort, das ein Deutscher zu dem europäischen Gedenktag gesagt hat. Nur wer wie Fraenkel so innig verbunden ist mit der ganzen Geistesgeschichte Westeuropas und dabei so aufrichtig in der Gegenwart steht, konnte die Voraussetzungen einer wahren Vergilrenaissance in Deutschland und zugleich ihre entscheidenden Schwierigkeiten in so edler Form darstellen. Von dieser Seite zuerst dürfen wir, darf insbesondere die höhere Schule die Hilfe zum lebendigen Verständnis der großen Römer Vergil, Horaz, Cicero erhoffen, die wir so bitter nötig haben. Ich denke dabei vor allem an Ausgaben, die die Werke im humanistischen Sinne interpretieren. — Als dieser Bericht schon gedruckt vorlag, erschien die Festrede. die *W. F. Otto* (7 a) vor der Straßburger Gesellschaft der Wissenschaften in Frankfurt/Main gehalten hat. Während Fraenkel mehr der 2000jährigen Wirksamkeit des Dichters nachgeht, arbeitet Otto die geschichtliche Gestalt des Mannes heraus, 'der seinem eigenen Volk nicht bloß das klassische Kunstwerk gegeben hat, sondern mit ihm

das große und ewige Bild seines Wesens und Schicksals'. Ohne die eine auf Kosten der anderen zu preisen, stellt O. griechische und römische Welt- und Daseinsidee nebeneinander, und mit Hilfe so wesentlicher und fruchtbarer Kategorien wie Sein und Geschehen gelingt ihm ein bedeutender Beitrag zu der so oft geforderten Erhaltung des besonders Römischen. Daß das aus der religiösen Mitte der römischen Wirklichkeit heraus geschieht, versteht sich bei diesem Verf. von selbst, wie auch die reine und prägungssichere Sprache niemanden überrascht, der Ottos Götter Griechenlands kennt als eins der schönsten Bücher, die die moderne Altertumswissenschaft geschrieben hat. —

Ausgaben mit wissenschaftlichen Erläuterungen in der alten Art, die beileibe nicht herabgesetzt werden soll — denn wo bliebe die Analyse, wenn sie sich nicht auf diesen festen Grund aufbauen könnte? — sind einige wertvolle und für den wissenschaftlichen Lehrer unentbehrliche neu zu verzeichnen: Neben der neuen, der 7. Auflage der Oden und Epoden des Horaz von *R. Heinze* (8), die Mauersberger aus dem Nachlaß herausgab, ebenfalls aus einem Nachlaß, dem des kurz vor der Vollendung gestorbenen *W. Reeb*, die Germania des Tacitus (9). Hier ist die umfangreiche Forschung bis in die letzte Gegenwart berücksichtigt, vor allem sind aber die Fragen, die dieses Werk der Germanistik, Wirtschaftsgeschichte, Siedlungsgeschichte und Archäologie aufgibt, in Anhängen von führenden Fachgelehrten zusammenfassend behandelt, so daß das Buch für den Lehrer, der in all diesen Dingen nicht gleichmäßig zu Hause und auf der Höhe sein kann, ganz unentbehrlich wird. Schließlich in derselben Sammlung wissenschaftlicher Ausgaben eine erklärende Ausgabe der Alkestis von *L. Weber* (10), die dem, der sich mit diesem vielumstrittenen und interessanten Sonderfall einer griechischen Tragödie auseinandersetzen will, das gesamte Material bietet.

Wenn in unseren Berichten die Schulbücher ausdrücklich ausgeschlossen sind, so verstoße ich nicht gegen diesen Grundsatz, wenn ich zum Schluß hinweise auf die Neugestaltung von zwei altbewährten Hilfsmitteln des altsprachlichen Unterrichts, die Wörterbücher von *Heinichen und Benseler* (11). Denn bei beiden handelt es sich um wissenschaftliche Leistungen anerkannter Fachleute aus den Quellen heraus. Der neue Benseler ist bereichert durch ein alphabetisches Verzeichnis zur Bestimmung seltener und unregelmäßiger Verbformen, was einer auf selbständige Schülerarbeit hinzielenden Unterrichtsweise sehr zugute kommen wird. Der Heinichen aber darf jetzt als 'Das' lateinische Schulwörterbuch bezeichnet werden, weil er zuerst die mittellateinischen Schriftsteller, die für die Schule in Frage kommen, berücksichtigt. (Abgeschlossen 15. 6. 31.)

1. *Das Problem des Klassischen und die Antike.* Leipzig 1931. *RM* 6,80. — 2. *J. Stenzel, Die Metaphysik des Altertums.* München 1931. *RM* 9,20. — 3. *F. Pfister, Die Religion der Griechen und Römer.* Leipzig 1930. *RM* 21. — 4. *F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.* Bearbeitet von A. Burckhardt-Brandenberg. Leipzig 1931. *RM* 14. — 5. *W. Nestle, Griechische Religiosität von Homer bis Pindar und Aischylos,* Berlin 1930. *RM* 1,80. — 6. *F. Altheim, Römische Religionsgeschichte.* I. Die älteste Schicht. Berlin 1930. *RM* 1,80. — 7. *E. Fraenkel, Gedanken zu einer deutschen Virgilfeier.* Berlin 1930. *RM* 1,50. — 7a. *W. F. Otto, Virgil.* Berlin 1931. *RM* 2,50. — 8. *Kießling-Heinze, Horaz' Oden und Epoden,* Berlin 1930. *RM* 12. — 9. *W. Reeb, Tacitus' Germania.* Leipzig 1930. *RM* 7,60. — 10. *L. Weber, Euripides' Alkestis.* Leipzig 1930. *RM* 10. — 11. *Heinichen, Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch.* Bearbeitet von Bauer, Catholy, Rau, Zimmermann, Bögel, Broßmann, Walther, O. Hoffmann. — *Benseler-Kaegi, Griechisch-deutsches Schulwörterbuch.* Bearbeitet von Clausing, Eckstein, Haas, Schroff, Wohleb; beide Leipzig 1931. Je *RM* 14,—.

FRANZÖSISCH

Von Eduard Schön

Der Bericht über das abgelaufene Halbjahr muß zwei Begebenheiten in den Vordergrund stellen: den *Internationalen Kongreß* der Neuphilologen in Paris und die durch das preußische Unterrichtsministerium vorbereitete Regelung der als *erste* zu lehrenden neueren Fremdsprache. Über die *Pariser Tagung* ist ein kurzer Sonderbericht in dieser Zeitschrift bereits gegeben worden (S. 382ff.). Die Frage: Französisch oder Englisch als erste neuere Fremdsprache ist noch einer besonderen Behandlung vorbehalten. Diese soll unter Umgehen aller unterrichtstechnischen und methodischen Einzelheiten die Bedeutung der Entscheidung für das deutsche Bildungsleben im ganzen zu kennzeichnen versuchen. Die bereits jetzt sehr rege, aber wohl noch nicht abgeschlossene Debatte wird sie zu ordnen und sichten trachten.

Seit der preußischen Unterrichtsreform ist der Begriff der Neuphilologie als Wissenschaft von Sprache und Literatur mehr und mehr ausgeweitet zu einer Frankreichkunde oder Englandkunde oder Amerikakunde, welche auch die nichtliterarischen Kulturwerke der Völker in den Kreis der Studien einbezieht. Auch die in Paris vereinigten neuphilologischen Lehrer verschiedener Länder haben darüber keinen Zweifel gelassen, daß sie gesonnen sind, Mittler eines Kulturverstehens zu sein, das sich auf die breite Unterlage vieler Kulturleistungen zu stützen hat, unter denen freilich das gute Schrifttum obenan stehen muß. Der Neuphilologe wird danach zwar nach wie vor in erster Linie Sprache und Literatur studieren, aber doch über die hiermit gesetzten Grenzen hinausgreifen, wo immer ihn gute Führer und Berater dazu locken. Einige Studien der jüngsten Zeit bewegen sich innerhalb solcher Randgebiete neuphilologischer Arbeit. Sie sind nicht für Neuphilologen allein geschrieben, könnten aber Neuphilologen mindestens so sehr nützen wie anderen Gruppen von Fachleuten oder auch gebildeten Laien aller Schattierungen. Ich erwähne da zunächst das Buch von *Johannes Haller, Tausend Jahre deutsch-französischer Beziehungen* (1). Diese Beziehungen sind die der großen Politik, weniger die der wechselseitigen Kultureinwirkungen. Der Verfasser schreibt eine Art nationalpädagogisches Buch, von der Gegenwart aus, vor allem für die deutsche Jugend. Darum sind die früheren Perioden der Geschichte knapp gehalten und die späteren und die allerjüngsten breit entwickelt. In meisterlicher Überlegenheit ist ein gewaltiger Stoff geordnet, in kräftiger, klarer, manchmal eigenwüchsiger Sprache ist ein großes Geschehen der Jahrhunderte, der 'eherne Gang des Schicksals', wie Haller selber sagt, aufgezeigt. Wenn er recht hat, dann ist die französische Deutschland gegenüber verfolgte Politik, mindestens in den letzten drei Jahrhunderten, von einer bewundernswerten Einheit und Folgerichtigkeit im Hemmen und Niederhalten deutscher Macht und deutscher Einheit. Beide Nationen sind heute tief verfeindet. Frankreichs Schuld ist es. 'Zu spät' für ein Zusammengehen — so klingt resigniert und bitter das Buch aus. Vielen Lesern wird in heutiger Zeit die stramme und sture, die gerade und kräftige Art des Verfassers die alte These vom Erbfeind neu bekräftigen. Der Neuphilologe, der Frankreich nicht nur in der politischen Geschichte aufzusuchen gewöhnt ist und der in der Geschichte mindestens in einigen Epochen von der anderen Seite aus die Dinge hat sehen können, wird seine Zweifel an Hallers Auffassung nicht zum Schweigen bringen, wenn er auch die große konstruktive Art und die Wucht der Überzeugung darin anerkennen muß.

Zwischen Deutschland und Frankreich (2) benennt *Fritz Jaffé* ein umfangreiches Werk, das der Geschichte des Elsaß gewidmet ist. Auf sehr breiter Grundlage wird die

geschichtliche Entwicklung vorgeführt. Staatsgeschichte, Kulturgeschichte, Lokalgeschichte, Kunstgeschichte, Dichtung, Lied, Bauweise, Siedlung, Volkstum, Rasse, alles spielt hinein, und alles ist dem einen großen Zweck untergeordnet, einer Darstellung der seelischen Wirkungen alles geschichtlichen Geschehens auf die Elsässer. Deutschland und Frankreich erscheinen im Wandel elsässischen Erlebens. Ein grunddeutsches Volkstum wird durch politische Machtentscheidungen der Geschichte zur französischen Kultur hingewendet. Das Grenzland hat seine eigene nicht bloß geophysisch bestimmte Geschichte und eine tragische Mittlerrolle zwischen zwei Völkern. Die mit großer Kenntnis und in strengem Gerechtigkeits- und Verantwortungsbewußtsein geschriebene Geschichte des Elsaß scheut auch die letzte schwierige Frage nicht: Wie soll Deutschland sich heute zum Elsaß stellen? Es ist politisch verloren; es war in seiner langen Zugehörigkeit zu Frankreich schon stark in die französische Kulturüberlieferung und Staatsmacht hineingewachsen; es wünscht selbst, politisch Ruhe zu finden und eine kulturelle Autonomie im Rahmen Frankreichs. Trotzdem gehört es in der tiefsten Grundlage seines Lebens Deutschland zu. Es ist und bleibt für uns eine 'Minderheit' im fremden Staatsverbande, was Frankreich freilich nie zugeben wird. — Können die beiden eben genannten Bücher dem Neuphilologen Klärung bringen in den Fragen der geschichtlich-politischen Beziehungen zu Frankreich, so führen die folgenden drei Bücher in große politische Probleme der Gegenwart. *Waldemar Gurians* Büchlein: *Der integrale Nationalismus in Frankreich* (3) erörtert die politischen Grundgedanken von Charles Maurras und die politische und geistige Bedeutung der Action française. Die kleine Schrift, die klar das Gedankengebäude von Maurras umreißt und das Ideengut der Action française aufdeckt, verschafft eben dadurch Einblick in eine politische Bewegung der jüngsten Zeit, die vielleicht heute abgeschwächt, aber keineswegs erloschen ist. Den Neuphilologen geht das Büchlein darum an, weil ihm darin die geistigen Grundlagen einer politisch sehr wirksamen nationalistischen Doktrin gezeigt werden. Es handelt sich, wie Gurian gut zeigt, bei der Action française um ein politisches Laboratorium, um das geistige Rüstzeug zu einem politischen Kampf. Hier wurden allerlei geistige Waffen geschmiedet, die den Kampf gegen den in Frankreich bestehenden Staats- und Gesellschaftsbau zu führen gestatteten. So bleibt das Wirken von Maurras und der Action française selbst dann bedeutsam, wenn es politisch praktisch erfolglos zu nennen ist; denn es war ein geistiges Bereiten und Zurüsten einer gegenparlamentarischen Bewegung, es hat das Problem der modernen Staats- und Regierungsformen in großer Schärfe herausgestellt, wenn auch nicht gelöst. — Über *das heutige Frankreich* schreibt vom Standpunkt des Politikers *André Siegfried* (4) ein fesselndes Buch. Fesselnd darum, weil die französische Politik mit nationaler Charakterart in engen Zusammenhang gebracht wird. Daß hier allerlei schwierige methodologische Fragen stecken, beachtet Siegfried freilich nicht. Aber er kennt offenbar die politische Welt Frankreichs aus praktischer Erfahrung, auch aus dem Abstande vom Ausland her und sieht in der französischen Politik das Wirken einer Gesetzlichkeit, die ihr darum zukomme, weil Frankreich eine bestimmte soziale und wirtschaftliche Struktur habe. Deren wesentliche Züge zeigt Siegfried auf und leitet aus ihnen den 'Geist' der französischen Politik ab. Die Ausländern nicht leicht durchsichtigen politischen Parteien und die Mechanik ihres Wirkens werden hier einmal viel klarer als sonst in politischen Handbüchern verständlich. Das Buch ist mehr, als was sein französischer Titel 'Tableau des partis en France' zu sagen scheint, es leitet an, gewisse Strebungen der französischen Politik aus tieferen Eigentümlichkeiten des Volkes und seiner sozialen Schichtung zu verstehen. Man lernt, französische Politik in ihrer besonderen nationalen Dynamik zu werten und sieht, wie weit französische kleinbürgerliche

und bäuerliche Ideologien in politische Ideale und Gepflogenheiten hineinwirken. — Ist in Siegfrieds Büchlein ein Weg gewiesen zum wissenschaftlichen Verstehen französischer Politik, so ist *Arnold Bergsträssers Sinn und Grenzen der Verständigung zwischen Nationen* (5) noch in viel gründlicherer, exakterer Weise Untersuchung eines politischen und damit unlöslich verbundenen wirtschaftlichen und geistigen Problems mit den Methoden des staatswissenschaftlichen und soziologischen Denkens. Dieses Büchlein zu lesen, möchte ich gerade Neuphilologen dringend empfehlen, weil es den auch in unseren Fachzeitschriften erörterten Verständigungsgedanken (z. B. Fritz Karpf, Kulturkunde und Verständigung: Neuere Sprachen, Band XXXVI, 1ff.) auf die breitere Grundlage des politischen, wirtschaftlichen und geistigen Verständigens stellt und weil es die Arbeit an dieser Idee aus einem vagen gesinnungsmäßigen Erfassen hinüberleitet in ein Verfahren wissenschaftlichen Begreifens. Für Bergsträsser sind die Dynamik der großen politischen Mächte und die geschichtlich zu erklärende Besonderheit der großen Nationalkulturen die Gegebenheiten, mit denen jede Verständigung zu rechnen hat. Verständigung kann danach nicht Selbstzweck sein, sondern nur Mittel im Dienste volkhafter Eigenart. Und diese Eigenart ist Bergsträsser ein Ganzes, das sich in der Wirtschaft nicht anders auslebt als in der Politik und dort nicht anders als in der geistigen Kultur. Er kann uns lehren, die Wirklichkeit des politischen Lebens und seine bisher immer noch stärksten Kräfte ohne Illusionen zu betrachten. Was das Leben des Geistes angeht, so ist m. E. Bergsträssers Position nicht haltbar. Die methodologischen Erörterungen der Geisteswissenschaften, die Gedankenbewegung der Kulturphilosophie zeigen heute wieder, daß es neben nationalen Kulturen *die* Kultur gibt, neben nationalen Wissenschaften *die* Wissenschaft, neben nationalen Künsten *die* Kunst, neben nationalen Religionen *die* Religion und diese jeweils nicht ein verwaschenes zivilisatorisches Gebilde, sondern im tiefsten Sinne Kultur, *sach*bedingte und *sach*bestimmte Kultur, an der das Nationale die Färbung, der Ausdruck, aber nicht immer die Kraftquelle und das Wertbestimmende ist. Von Kulturphilosophen wären Litt, von romanistischen Forschern Voßler als solche zu nennen, die die unverbrüchliche Einheit des Geistes und die Notwendigkeit auf *Sachen* gerichteten und *Sachwerte* suchenden Forschens betonen. — Ein Rückblick auf die in diesem Bericht erwähnte Literatur vermag dem Neuphilologen seine besondere geistige Lage noch einmal vor Augen zu führen. Die Ausweitung der Philologie zur Nationenkunde ist leider nicht zugleich eine Ausdehnung der fachwissenschaftlichen Kompetenz des Philologen. Andererseits gestattet die Philologie, die einer *lebenden* Kultur gewidmet ist, nicht die Einengung in die Bezirke des historisch Festen und der rein sprachlich-literarischen Kultur sowie in die nur wissenschaftliche Haltung. In dieser noch unausgeglichenen Gegensätzlichkeit liegt einer der Konflikte der heutigen Neuphilologen.

1. *Johannes Haller, Tausend Jahre deutsch-französischer Beziehungen.* J. G. Cotta 1930. Geb. RM 7,80. — 2. *Fritz Jaffé, Zwischen Deutschland und Frankreich.* J. G. Cotta 1931. Geb. RM 12,—. — 3. *Waldemar Gurian, Der integrale Nationalismus in Frankreich.* Frankfurt a. M., Klostermann 1931. RM 4,80. — 4. *André Siegfried, Das heutige Frankreich.* Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin o. J. (Französisches Original: Tableau des partis en France. Verlag B. Grasset, Paris. Etwa 12 bis 15 francs.) — 5. *Arnold Bergsträsser, Sinn und Grenzen der Verständigung zwischen Nationen.* Duncker & Humblot 1930. Brosch. RM 4,—.

MÄDCHENBILDUNG

Von Mathilde Gantenberg

Die Fragen der pädagogischen Reformbewegung umfassen die Knaben- wie die Mädchenbildung. Darüber hinaus besteht für die Mädchen- und Frauenbildung die Frage nach ihrer besonderen Berechtigung, nach ihrem Sinn und Ziel. Da unsere Kultur wesentlich männlich ist, ist weithin Bildung und männliche Bildung gleichzusetzen. Niemals ist an sich Knabenbildung Problem gewesen; Mädchenbildung konnte durch Zeiten und kann noch diskutiert werden. Noch etwas anderes charakterisiert die Lage: zu all den Unsicherheiten unserer pädagogischen Gegebenheit zeigt die Mädchenbildung noch den Dualismus des Bildungszieles, der dem Dualismus der heutigen weiblichen Lebensform entspricht: Ehe und Mutterschaft auf der einen, Berufs- und Erwerbstätigkeit auf der anderen Seite. Und als drittes Hauptproblem kommt hinzu die Frage der Koedukation.

Wesensgemäße weibliche Bildung muß auf der Psychologie der Frau aufbauen. So holen notwendig die theoretischen Erörterungen der Mädchenpädagogik aus zur Darlegung der bisherigen Ergebnisse der Frauen- und Geschlechterpsychologie. *Ursula Graf* (1) gibt einen anschaulichen und objektiven Überblick über ihre Entwicklung und die Hauptströmungen. Die polaristische Geschlechterpsychologie leitet sich vorwiegend her aus dem Ergänzungsbedürfnis des Mannes, wie die verschiedenen Gegensatzpaare charakteristischer Eigenschaften beweisen: von Kants schön — erhaben, Schillers Anmut — Würde, Humboldts Fülle — Ausdruck, Simmels fundamental — absolut zu Rickerts voll-endlicher Partikularität — un-endlicher Totalität, wobei jeweils das erste Glied den weiblichen, das zweite den männlichen Pol bezeichnet, die in der Liebe die Synthese finden. Daneben steht die positivistische Psychologie, die sich aus dem biologischen Geschlechtscharakter ableitet, der zwiefach bestimmt ist aus der Beziehung zum Mann und durch die zum Kind, und die differentielle Psychologie, die zu verschiedenen Forderungen kommt, z. B. in der Frage der Koedukation, je nachdem ob sie Tatsachen als solche nimmt (Lipmann) oder sie deutet (Stern). Die Verfasserin kommt zu dem Schluß, daß weibliche Natur sich *organisch* entwickelt und nicht gezüchtet zu werden braucht, daß ferner die Antinomie Ehe — Beruf sich aufhebt in einer höheren Einheit der Persönlichkeitsentwicklung auf Grund nicht des Geschlechtes sondern der Individualität. Sie erhofft die erstrebenswerte Form der Mädchenbildung auf dem Wege, wie ihn z. B. die entschiedenen Schulreformer oder die Odenwaldschule gehen.

Susanne Engelmann (2) behandelt die Gesamtheit der Fragen, um die es bei der Mädchen*erziehung* geht; sie setzt sich das Ziel, 'in der Zeit der Übergänge und Wandlungen religiöser, sozialer, wirtschaftlicher und ästhetischer Art . . . den Gründen dieser Wandlungen in Beziehung auf die Fragen der Mädchenbildung nachzugehen'. Unter der Weite dieses Rahmens und der Vielheit der behandelten Probleme leidet die Gründlichkeit und Vertiefung, während *Theodor Friedrich* (3) sich auf das Bildungsziel beschränkt, aber es in seiner ganzen Kompliziertheit und Schwierigkeit durchleuchtet. Das Buch ist in dieser Zeitschrift (1930 I. Heft) ausführlich besprochen worden. Eine kurze aber gedankenvolle und gewichtige Darlegung des Zieles der Frauenbildung in Hinsicht auf die höhere Schule gibt *Luise Bardenhewer* (4). Sie führt aus, daß die heutige Schule günstige Bedingungen bietet für das Bildungsziel: den geistigen Menschen weiblicher Prägung, der sein Leben erfüllt, 'gleichviel zu welcher Aufgabe er berufen wird: zum Dienst am Leben und am Geiste in der Familie, zum Dienst am Geiste und am Leben im Beruf'.

Über die Tagung im Oktober 1930 in Berlin-Schöneberg mit dem Thema: *Frauenbildung und Kultur* legt der Bund entschiedener Schulreformer einen ausführlichen Bericht vor (5), der eine Fülle von Gedanken und Anregungen, ein Bild der lebensvollen Schularbeit der verschiedenen Referenten gibt. Wenn wiederholt ein deutliches Abrücken von der 'alten Frauenbewegung' betont wird, so ist festzustellen, daß in den Zielen der Mädchenbildung zwischen ihr und dem Bund im Wesentlichen Einigkeit besteht. Die Äußerungen Irmgard Bärs in dem Vortrag: Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit der Frau, daß 'der Streit um die Gleichartigkeit, Gleichwertigkeit der Frau abgelöst wird von dem Versuch, festzustellen, welche Bedeutung Mann und Frau für das gesamte geistige Leben haben', und ihre Forderung, daß Gerechtigkeit herrsche, 'die innerhalb unserer gesellschaftlichen Struktur beiden Geschlechtern die ihrer Wesensart am vollkommensten entsprechende Möglichkeit der Kraftentwicklung und -entfaltung biete', deckt sich völlig mit der Meinung der Führerinnen der Frauenbewegung. Dieser Forderung entspricht die Forderung der Differenzierung auch in der Bildung.

Koedukation, die von liberalen Kreisen der Vorkriegszeit lebhaft bejahend diskutiert wurde, wird heute in pädagogischen Kreisen mit vorsichtiger Zurückhaltung betrachtet. Konrektorin Behnke, die auf dem Kongreß das Thema behandelte, fordert sie für die Volksschule unter der Voraussetzung gleich starken männlichen und weiblichen Einflusses. Für die höhere Schule wird vorsichtig gesagt, daß verstanden werden könne, 'wenn um des ungestörten Ablaufs des geistigen Reifungsprozesses willen die jungen Menschen aus der Wirkung des männlich-weiblichen Spannungsfeldes herausgenommen werden'. Das Problem Mutterschaft und Beruf klingt immer wieder an. Margarete Kaiser zeigte, wie unsere Ansichten und Begriffsformungen von Mutterschaft vom Bilde der bürgerlichen Familie ausgehen, von einer Voraussetzung, die für weite Volkskreise gar nicht mehr zutrifft. Es ist immer fruchtbar, Ideologien auf ihren Wirklichkeitsgehalt zu überprüfen; doch scheint mir, daß die hier wie in manchen Vorträgen des Kongresses stark klassenkämpferisch betonte Behandlung der tiefen Problematik dieser Lebensfragen der Frau nicht gerecht wird. Käthe Feuerstak sieht in Gymnastik und werktätiger Erziehung einen Weg zu Lebenskraft und *Aktivität*, dem gerade die Frau Sinngebung schuldet, weil sie am stärksten noch weiß, was es heißt, 'vom passiven Gebildetwerden zum aktiven Bilden zu kommen'.

Einen heftigen Kampf gegen die heutige höhere Mädchenbildung wie gegen ihre Grundlagen in den Richtlinien führt *Karl Haase* (6). Seine Ausführungen fußen auf dem Buche des russischen Frauenarztes und Universitätsprofessors Nemilow: Die biologische Tragödie der Frau. Zu diesem Buche hat *Helene Lange* vor Jahren ausführlich Stellung genommen (7). So grundfalsch es ist, gegen biologische Gesetze zu verstoßen, so unzulänglich (und so ungebräuchlich sonst) ist es, erzieherische Fragen lediglich auf biologisch-naturalistischer Grundlage zu lösen. Über Sätze wie: 'Das geschlechtsreife Mädchen balanciert beständig zwischen Physiologie (!) und Pathologie mit einer ständigen Neigung zu letzterer' (S. 358) läßt sich ernsthaft als Grundlage einer irgend normalen Mädchenbildung nicht diskutieren. Ob die Einteilung in die drei Typen und ihre prozentuale Verteilung: der wertvollste maternale Typ (75%), der virile Typ (15%) und der sublimierungsfähige Typ (10%) der 'echtdeutschen Gründlichkeit und wissenschaftlichen Exaktheit' entspricht, die der Verfasser in der Einleitung verspricht, wage ich nicht zu entscheiden. Zur Charakterisierung noch ein Zitat (S. 384): 'Wer als Mann freiwillig unter die Leitung einer Frau tritt — es gibt ja hier und da einen weisen und gütigen Typus vom maternalen Schlage — muß wissen, was er tut und wie ihn seine nichtvirilen Schülerinnen einschätzen. Auf jeden Fall halte er sich gegenwärtig, daß im allgemeinen

das folgende Urteil der Psychoanalyse zuverlässig ist: «Nur der unbefriedigte oder feminine Mann kann einer Frau hörig werden und wird von ihr dafür im geheimen verachtet . . ., beim gesunden Mann ist es anders: der agressive Charakter seiner Geschlechtlichkeit bewahrt ihn vor Hörigkeit . . .» Ich muß gestehen, daß meine weibliche Logik nicht einzusehen vermag, was sexuelle Hörigkeit mit dem Verhältnis von Schulleiter und Lehrer zu tun hat. Man weiß nicht recht, wo in aller Welt die Kenntnis einer Frauenbewegung hergeholt wird, wie die, gegen die in dem oben genannten Buch gekämpft wird.

Die Frauenoberschule — die vielleicht der immer wieder auftauchenden Forderung nach einer besonderen weiblichen Schulform nahe kommt — ist heute aus dem Stadium des Anfangsversuches heraus. Die ersten fünf Schulen, die 1926 und 1927 begannen, haben schon mehrere Abschlußprüfungen abgenommen, die Zahl der Schulen ist in Preußen inzwischen auf 27 gewachsen (6 staatliche, 10 städtische und 11 private). Es ist verständlich, daß bei der vielleicht allzu schnell gewachsenen Zahl der Schulen die volle Freiheit der Versuchsschulen allmählich in eine einheitliche Form ausmünden muß. Dazu Vorarbeit zu leisten war das Ziel einer im November 1930 vom Zentralinstitut einberufenen Tagung, die Lehrkräfte aus der Praxis aller Frauenoberschulen und Vertreter aller preußischen Provinzial-Schulkollegien vereinte. Der *Bericht* (8) einer früheren *Tagung* 1928 zeigt, wie damals der Bildungsgedanke, die Theorie der Schule, die Auseinandersetzung der verschiedenen neuen aus verwandten Grundgedanken kommenden Formen, die unter dem Namen Frauenoberschule, Höhere Fachschule und Werkoberschule bekannt wurden, die sinnvolle Einbeziehung einzelner Fächer im Mittelpunkt des Interesses standen. *Heute* geht die Diskussion im Anschluß an Lehrproben und Schulbesichtigungen um Fragen der Praxis. In einem Sonderheft: *Frauenoberschulen* (9) berichtet Stracke über die wichtigsten Fragen der Tagung: die der Differenzierung nach der sozial-pflegerischen einerseits und der künstlerisch-technischen andererseits, die das Ministerium und viele Anhänger der Frauenoberschule ablehnen, die Stellung der Fremdsprache, über deren Notwendigkeit die Meinungen noch auseinandergehen, die organische Verbindung der wissenschaftlichen und der praktischen Fächer, Überbürdung und Auslese, Abschlußprüfung und Berechtigung.

Über das bayerische Mädchenschulwesen, sein historisches Werden, seine Rechtslage und Organisation gibt *Johanna Gaab* (10) Bericht. Auffallend ist die geringe Zahl der öffentlichen Schulen (40 gegenüber 96 privaten, meist Klosterschulen). Als Schulformen fehlen gegenüber Preußen das Oberlyzeum und die Frauenoberschule, dagegen wird — zunächst als Versuchsschule — das grundständige Gymnasium und Realgymnasium aufgebaut, die in Preußen fehlen, wo alle Studienanstalten mit Untertertia beginnen. (Abgeschlossen 25. 6. 1931.)

1. *Ursula Graf, Das Problem der weiblichen Bildung* (Göttinger Studien zur Pädagogik, herausgeg. von Prof. Dr. H. Nohl). Göttingen 1925. Brosch. *RM* 2,—. — 2. *Susanne Engelmann, Die Erziehung des Mädchens.* Quelle & Meyer, Leipzig 1929. Leinen *RM* 4,80. — 3. *Theodor Friedrich, Die Frau als Bildungsziel,* Teubner, Leipzig. Geb. *RM* 9. — 4. *L. Bardenhewer, Das Ziel der Frauenbildung und die höhere Schule* (in: Die katholische Frau in der Zeit). Düsseldorf, Schwann 1931. *RM* 3,—. — *Irmgard Bär, Wilhelm Hoepner, Paul Oestreich, Frauenbildung und Kultur.* Kongreß 1930. Zwing, Jena. Brosch. *RM* 4,—. — 6. *Karl Haase, Problematik der gegenwärtigen Mädchenbildung* (in: Geschlechtscharakter und Volkskraft. Grundprobleme des Feminismus. Herausgeg. von Dr. E. F. W. Eberhard). Hofmann & Co., Darmstadt. Leinen *RM* 20.—. — 7. *Helene Lange, Die biologische Tragödie der Frau* (in: Monatsschrift 'Die Frau' 1926, Heft 6) Herbig. — 8. *Frauenschulen.* Herausgeg. vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht. Quelle & Meyer, Leipzig. Leinen *RM* 6,—. — 9. *Deutsche Mädchenbildung* 1931, Heft 2. Teubner, Leipzig und Berlin. — 10. *Johanna Gaab, Das höhere Mädchenschulwesen in Bayern,* Oldenbourg, München und Berlin. Geh. *RM* 4,80.

TAGUNGSBERICHT

1. INTERNATIONALER RELIGIONSPSYCHOLOGISCHER KONGRESS IN WIEN 25.—30. MAI 1931

Von Hans Schlemmer

Der Kongreß, der unter der Leitung des außerordentlich rührigen und tätigen Wiener Theologie-Professors *Beth* einen sehr wohlgelungenen, ja in vielem geradezu glänzenden Verlauf nahm, hatte als übergeordnetes Hauptthema die *Psychologie des Unglaubens*. Allerdings fügten sich nicht alle Einzelvorträge diesem Hauptgedanken ein, aber so etwas wie eine große Linie war doch durchweg zu erkennen und unterschied den Kongreß vorteilhaft von vielen anderen, deren Programm nichts als ein buntes, unübersichtliches Allerlei ist. Von den auf dem Programm stehenden Rednern hatten leider einige der bekanntesten in letzter Stunde absagen müssen, so Wobbermin, Lindworsky, Österreich, Karl Bühler und andere. Ob diese Absagen mit allerhand Verstimmungen zusammenhängen, die zwischen der Wiener Religionspsychologischen Gesellschaft und der unter Leitung von Werner Gruehn stehenden Deutschen Gesellschaft leider vorhanden sind, war nicht mit Sicherheit festzustellen; zu befürchten bleibt es jedenfalls. Doch war trotzdem das Aufgebot an Namen und Personen stattlich genug, und für die Vielseitigkeit der Länder und Völker war jede Vorsorge getroffen.

Ganz besonders erfreulich war auf dem Kongreß das Erlebnis wirklicher *interkonfessioneller Arbeit*. Evangelische, katholische und jüdische Theologen sowie Psychologen ohne jegliche konfessionelle Bindung bildeten eine fruchtbare und beglückende Arbeitsgemeinschaft, die durch keinen Mißton konfessioneller Streitigkeit gestört wurde. Selbst in dem Fall, wo einmal die Verschiedenheit der Religionsüberzeugung sich auch wissenschaftlich auswirkte, wie etwa in der interessanten Debatte zwischen dem französischen Protestanten *Clavier* und dem französischen Katholiken *Voudinau*, blieb immer der Ton freundschaftlicher, ja herzlicher Zusammenarbeit gewahrt. Daß in der Leitung der Sitzungen der evangelische Theologe *Beth* u. a. mit dem Jesuiten *Raitz von Frentz* abwechselte, war für diesen Zustand ein besonders sympathisches Symbol. Durchweg wurde deutlich, daß die katholischen Gelehrten in schärfster logisch-begrifflicher Schulung und in dem Drängen auf Klarheit und eindeutige Definition einen starken Vorzug besaßen, der freilich auch seine Kehrseite zeigte, nämlich einen gewissen Mangel an Zusammenschau und an Totalitätserfassung der Gesamtheit der geistigen Objekte. Die erwähnte Fähigkeit zu klarer Definition wurde einmal in einer Debatte ganz besonders deutlich, als der Wiener *Rudolf Allers*, dessen bekanntes Buch 'Das Werden der sittlichen Person' eine beachtliche Synthese von Scholastik und Individualpsychologie bedeutet, das Wesen der 'Genese' in einem doppelten Sinne erläuterte, indem sie entweder den kausalen Ursprung oder die logische Fundierung darstellen könne. Sicher ist, daß die nichtkatholische Wissenschaft von dieser logischen Schulung innerhalb des Neuthomismus noch mancherlei lernen kann, so wenig man die hier vorliegenden Gefahren eines doktrinären Formalismus zu übersehen braucht.

Es ist niemals ganz leicht, als Psychologe wirklich innerhalb der Grenzen der Psychologie zu bleiben, und namentlich der Religionspsychologie liegen Grenzüberschreitungen sehr nahe. Sie wurden auch auf dem Kongreß nicht selten deutlich, namentlich nach der theologischen und auch nach der metaphysischen Seite hin. Wenn z. B. *Schweitzer* (Spandau) in seinem Vortrag über Seele und Geist sich ganz stark auf die

Bibel als wissenschaftliche Grundlage stützte und in diesem biblischen Sinne Seele (ψυχη) und Geist (πνευμα) voneinander schied, so lag hier fraglos ein Übergang in die Theologie vor, worauf in der Debatte der katholische Priester *Willwoll* mit Recht deutlich hinwies, ohne bei dem Redner auf wirkliches Verständnis zu stoßen. Und der einleitende Festvortrag des sächsischen Landesbischofs *Ihmels* war tatsächlich kaum etwas anderes als ausgesprochene dogmatische Theologie. Ebenso lag die Gefahr der Grenzüberschreitung vor bei den Verhandlungen, die sich mit der Religionspsychologie des *Jugendlichen* befaßten und die stark ins Pädagogische hinüberneigten. Abgesehen hiervon kam es bei dieser Gelegenheit auch noch zu einer sehr wertvollen methodischen Auseinandersetzung. *Römer* (Leipzig) gab eine Abhandlung über den 'Verlust des Kinderglaubens' mit ausschließlicher Benutzung von Fragebogen, während der oben genannte Berichterstatter diese Methode, auf Pubertierende angewandt, aus psychologischen, pädagogischen und theologischen Gründen in aller Schärfe ablehnte. Auch was *Schneider* (Riga) und *Körber* (Dortmund) über die religiöse Lage des Studenten und des jungen Volksschullehrers zu sagen hatten, stand unter dieser selben methodischen Problematik, so sehr im übrigen beide Referate recht Beachtliches boten.

Es ist aus dem Vorstehenden schon deutlich geworden, daß die Debatten fast durchweg auf erfreulicher Höhe standen. Natürlich kann kein Kongreßleiter es verhindern, daß auch Redner ohne das hochzeitliche Kleid der Wissenschaft auftreten und mit gewaltigem Pathos ihre höchst belanglose Privatmeinung proklamieren, und selbstverständlich fehlte auch hier nicht der unvermeidliche Dr. Hans Zbinden, der seine übliche Propagandarede für Rudolf Maria Holzapfel und dessen Panideal hielt. Aber das waren tatsächlich, aufs Ganze gesehen, nur ganz kleine Schönheitsfehler; im allgemeinen boten die Diskussionen eine solche Fülle lebhaftester und wissenschaftlich wertvoller Auseinandersetzungen, daß trotz der geradezu lähmenden Hitze während der Kongreßtage dauernd ein großes Publikum unermüdlich teilnahm und folgte.

Wenn man die Frage aufwirft, welches Ergebnis der Kongreß gehabt habe, so läßt sich das natürlich nicht in eine Formel bringen. Es wurden keine Resolutionen gefaßt und keine Abstimmungen veranstaltet, sondern es wurde wissenschaftlich gearbeitet. Aber drei tatsächliche Ergebnisse dürfen trotzdem gebucht werden:

1. die schon erwähnte fruchtbare Zusammenarbeit der verschiedenartigen Völker und Konfessionen,

2. die ebenso fruchtbare Zusammenarbeit von zünftigen Theologen und zünftigen Psychologen und solchen, die beides zu sein sich bemühen — im Interesse der Ganzheit der Wissenschaft und der Bekämpfung des Spezialistentums ein hoch anzuschlagender Gewinn. Und endlich

3. war es bedeutsam und notwendig, daß in einer Zeit, wo manche Strömungen innerhalb der Theologie die Psychologie geradezu in Acht und Bann tun, der Wert der religionspsychologischen Forschung einmal wieder vor aller Welt — wirklich: vor aller Welt — deutlich gemacht wurde. Sicher ist die Psychologie nicht alles, und sicher ist eine psychologistische Theologie noch schlimmer als eine psychologistische Philosophie; aber das ändert nichts daran, daß die Psychologie auch ihr unveräußerliches Recht im Reich der Wissenschaft hat. Wenn Augustin es als sein Ziel erklärte, Gott und die Menschenseele zu erkennen, so ist damit gleichsam symbolisch angedeutet, welche beide Wege die Religionswissenschaft zu gehen hat, den theologischen und den religionspsychologischen. Daß diese beiden Wege friedlich nebeneinander herlaufen können und müssen im Interesse des Ganzen, das hat der Kongreß in Wien wieder einmal mit erfreulicher Eindringlichkeit dargetan.

FORMEN GESCHICHTLICHEN DENKENS IM ALTEN ORIENT UND OKZIDENT

Von Richard Laqueur

Wissenschaftliche Theorie und populäre Auffassung pflegen in weitgehender Übereinstimmung und mit besonderem Nachdruck zu betonen, daß die Darstellung der Geschichte von subjektiven Bedingungen abhängig sei. Der Theoretiker, der sich fragt, was aus all dem Geschehen in der Welt als Geschichte betrachtet wird, glaubt bereits diese Frage nur beantworten zu können, wenn er die hierzu nötige Auslese durch die Persönlichkeit des Historikers bedingt sein läßt; von ähnlicher Voraussetzung ausgehend, meint zwischenstaatliche und innerstaatliche Politik die Geschichte entsprechend ihren jeweiligen Bedürfnissen gestalten und den eigenen Zwecken nutzbar machen zu dürfen; die Überzeugung, daß es der Herren eigener Geist sei, der sich in dem Geist der Zeiten widerspiegele, ist zu einem Gemeingut geworden.

Diese Auffassung von dem Wesen der Geschichte als einem subjektiven Gestaltungsvorgang geht letzten Endes zurück auf die Griechen, die bereits in den Zeiten der ionischen Naturphilosophie, als die einzelnen Wissenschaftsgebiete noch nicht scharf voneinander getrennt waren, gleich den andern auch die Geschichte vor das Forum der Subjektivität zogen. In derselben Weise, wie die Philosophen ihre Wissenschaft in Gegensatz zu der stumpfen Ansicht der Menge stellten[1]), verkündete der älteste griechische Historiker zu Beginn seines Werkes unter Voranstellung seines Namens den Satz[2]): 'Hekataios von Milet schildert in folgender Weise; ich schreibe dies, wie es mir wahr zu sein scheint; denn die Erzählungen der Griechen sind zahlreich und lächerlich, wie mir scheint.' Allein also im ersten Satz ein doppeltes 'wie mir scheint'. Und diese Hervorkehrung des Ich, diese Betonung des eigenen Urteils wird geradezu Grundsatz der Geschichtschreibung. Ähnlich Hekataios beginnt Herodot mit den Worten: 'Dieses ist die Darlegung der Forscherarbeit des Herodot aus Halikarnaß', und Thukydides setzt an den Anfang die Verkündigung: 'Thukydides aus Athen hat den Krieg der Peloponnesier und Athener geschrieben, weil er der Ansicht war.'

Damit steht es denn auch im Zusammenhang, daß jeder Historiker die Eigenart seines Werkes erläutert, sie gelegentlich auch übertreibt. Begründet *sie* doch den Wert des Schrifttums und steigert damit zugleich Ruhm und Ansehen des Historikers. Es ist nicht nötig, auf diese auch uns geläufigen und in der Gegenwart noch wirksamen Gedankengänge näher einzugehen; um so bedeutungsvoller scheint es mir, daß bereits in der Antike Einwendungen gegen diese Art der Geschichtsbehandlung erhoben wurden. Der jüdische Historiker Flavius Iosephus

---

Antrittsvorlesung, gehalten am 13. Januar 1931 bei Übernahme des ordentlichen Lehrstuhls für Alte Geschichte an der Universität Tübingen.

1) Z. B. Heraklit (Frgt. 1 Diels): 'Für dieses Wort aber, ob es gleich ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen noch sobald sie es vernommen.' Vgl. Empedokles Frgt. 2 usw.

2) F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker 1 Frgt. 1a.

wendet sich in der gegen die Griechen gerichteten Kampfschrift, die man als die Schrift gegen Apion zu bezeichnen pflegt, gegen die hellenische Geschichtschreibung, die in doppelter Hinsicht versage: erstens habe es bei ihnen von Anfang an keine öffentliche Niederschrift der Ereignisse gegeben, die eine feste Tradition gesichert hätte (I 20), zweitens aber — und das erscheint ihm ebenso wichtig — hätten die griechischen Historiker, obwohl sie betonten, nur die Wahrheit wiedergeben zu wollen, in dem Bestreben, die eigene Kunst zu offenbaren, immer wieder versucht, die Dinge neu zu gestalten (I 24). So kommt nach Iosephus der logische Widersinn heraus, daß die Griechen am wahrheitsliebendsten zu sein glaubten, wenn sie dieselben Ereignisse — verschieden darstellten.[1]) Demgegenüber erklärt er, daß die Orientalen zwar an künstlerischer Gestaltungskraft den Griechen nachstünden[2]), daß dafür aber die volle Wahrheit durch die von Beginn an gegebene öffentliche Festlegung der Überlieferung und ihre kontinuierliche Tradition, von der keiner abzuweichen wage, gesichert sei.

Während man früher nur in der Lage war, des Iosephus Darlegungen über die griechischen Historiker durch die Prüfung ihrer Werke selbst zu ergänzen, hat uns die junge Wissenschaft der Keilschriftforschung auch die Welt Babyloniens, Assyriens und des Hethiterreiches — um nur die wichtigsten zu nennen — erschlossen, und so dürfte denn die Zeit für einen *ersten* Versuch gekommen sein, um im Anschluß an des Iosephus Behauptung, aber dann auch über sie hinausgehend sich die geschichtliche Vorstellungswelt des Orients im Verhältnis zum Okzident klar zu machen, wobei wir uns in kurzer Zeit selbstverständlich auf einiges Grundsätzliche beschränken und auch die Erörterung der ägyptischen, indischen und chinesischen Verhältnisse beiseite lassen müssen. Diese Prüfung bestätigt nicht nur des Iosephus Behauptung von der Geschlossenheit der orientalischen Tradition, sondern kann sie auch wesentlich vertiefen.

Zunächst: pflegten die Griechen — um in ihrem Sinne zu sprechen — ihren Namen als Siegel auf das Werk zu drücken, so gibt es auf *alt*orientalischem Boden überhaupt keinen Namen eines Historikers. Der erste namentlich bekannte Historiker ist bezeichnenderweise der Hellenist Berossos, der für die Griechen in griechischer Sprache schreibt und darum mit seiner Person hervortritt. Bis dahin wird höchstens der Schreiber genannt, dessen Hand einen Text gefertigt hat.[3]) Daß sich hinter dieser Angabe aber nicht der Verfasser eines *selbständigen* Werkes verbirgt,

1) I 25: *οἱ δὲ* (die Griechen) *εἰ ταὐτὰ γράψειαν ἑτέρως, οὕτως ἐνόμιζον αὐτοὶ φανεῖσθαι πάντων ἀληθέστατοι.*

2) Es ist für das Zusammengehen des Orients mit Rom und ihren Gegensatz zu der griechischen Haltung sehr bezeichnend, daß Cic. de orat. II 51 eine ähnliche Stellung einnimmt wie Iosephus, wenn er für die griechische Art der Geschichtschreibung den summus orator in Anspruch nimmt, während es für die römische nur darauf ankomme, non esse mendacem. Übrigens wird von beiden die griechische Lokalchronik nicht gebührend berücksichtigt, wo öffentliche Aufzeichnung der Ereignisse und infolgedessen auch ihre Weitergabe in einer starken Bindung erfolgt (vgl. Laqueur, Real-Enzykl. d. klass. Altertumswissenschaft XIII 1089 und 1109).

3) So z. B. in der babylonischen Chronik (Delitzsch, Abhdl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch., phil.-hist. Klasse XXV): 'Hand des Eaiddina, Sohnes des Anabelariš', des Besitzers der Tontafel.

wird dadurch bewiesen, daß die Tontafeln, welche die babylonisch-assyrische Überlieferung aus alten Zeiten festhalten, mit Vorliebe den Vermerk tragen, daß sie genau mit dem Original verglichen worden sind, aus dem sie eine Abschrift darstellen. Der Forscher, der von der griechischen oder modernen Wissenschaft ausgehend solche Texte beurteilt, wird zunächst überhaupt leugnen wollen, daß man hier an Geschichtswerke denken darf; vielmehr möchte man es für selbstverständlich halten, daß hier nur Handschriften vorliegen, die auf genaue Kollation Gewicht legen. Das ist zwar richtig, erschöpft aber nicht das Wesen der Sache; denn gerade darin liegt die entscheidende Tatsache, daß diese Handschriftenverfertigung für den Babylonier und Assyrer mit geschichtlichem Bewußtsein identisch ist. Die 'Abschrift' ist bei ihm nicht so, wie in Griechenland und Rom durch die Sklavenarbeit, bzw. in der Moderne durch die Druckmaschine zu einem mechanistisch-unpersönlichen Vorgang herabgewürdigt worden, der ohne Beziehung zu dem Vervielfältiger steht; vielmehr ist die Übernahme und reine Bewahrung des einmal geformten geschichtlichen Textes für den Orientalen Geschichte selbst, die ihm ebensoviel bedeutet, wie dem Griechen seine subjektive Gestaltung. Hier die Heraushebung der Person, die für sich den Anspruch erhebt, die Tradition zu prüfen, mit dem Verstande zu meistern und neu zu gestalten — dort ihr Verschwinden hinter der Tradition, die allein gilt (vgl. S. 503); es sind die zwei Welten des Okzidents und Orients, die uns entgegentreten.

Selbst als in der Schule des Aristoteles die Geschichte aus der Darstellung mehr in die Forschung übergeleitet und die Forderung nach Urkundlichkeit erhoben und in der Folgezeit immer stärker verwirklicht wurde, pflegten die Griechen ihre Forscherarbeit, die in der Sammlung und Herausgabe von Urkunden und dgl. bestand, durch die Nennung des Namens als individuelle Leistung zu charakterisieren. So ist Krateros' Name in Verbindung mit der Tatsache erhalten, daß er Volksbeschlüsse in einer Sammlung herausgab, Heliodor, Polemon u. a. m. schrieben in diesem oder jenem Heiligtum Texte ab und edierten die Urkunden unter Heraushebung ihrer individuellen Gelehrtenarbeit. Aber der Assyrer, der Jahrhunderte früher in philologisch exakter Arbeit die Inschriften 'von Sargon, Rimuš und Maništusu, so wie sie gestanden haben im Tempel Ekur' abschrieb und dabei nach Möglichkeit ihren besonderen Standort notierte (etwa: 'eingeschrieben auf das Postament des Lugalzaggisi'[1]), er hat bei aller Eigenart seiner Leistung, die nicht allein einem Krateros, Heliodor und Polemon, sondern auch einem modernen Mitarbeiter an den Inschriftencorpora oder den monumenta Germaniae alle Ehre machen würde, seinen Namen der Nachwelt ebensowenig genannt, wie die sonstigen Bewahrer geschichtlicher Tradition.[2])

1) Der Text ediert von Poebel, University of Pennsylvania. Publications of the Babylonian section IV 1914; weitere Ergänzungen dazu bringt Léon Legrain, Royal inscriptions and fragments from Nippur and Babylon ebda. Bd. XV. Vgl. Poebel, Orient. Lit.-Zeit. 1928, S. 695.

2) Ein Vergleich der orientalischen Stadtbeschreibungen mit dem analogen Werke des Griechen Pausanias kann die oben im Texte und auf den folgenden Seiten aufgestellten Behauptungen von anderer Seite bestätigen. Es ist bekannt (C. Robert, Pausanias als Schriftsteller 1909), daß Pausanias keine Vollständigkeit in der Aufzählung erstrebte und daß er

Aus dieser Zurückhaltung des Orientalen gegenüber dem Vordrängen der Individualität in Griechenland ergibt sich für unsere Forschung eine grundlegende Erkenntnis: die Durchforschung der Lebensbedingungen, unter denen jedesmal ein griechischer Historiker schrieb und die seine individuelle Geschichtsgestaltung beeinflußten, ist eine wissenschaftliche Notwendigkeit, der sich zwar immer noch gerne Forscher entziehen, weil es so nahe liegt, den Historiker nur als Überlieferer von Material zu betrachten, das man ihm billig entnehmen kann. Aber sowenig wir ermüden dürfen, dieses Verfahren auf griechischem Gebiete als grundsätzlich falsch zu geißeln, auf orientalischem besteht es in der Tat zu Recht. Auf Grund namenloser neuassyrischer Tontafeln können wir mit gutem Gewissen auch die Geschichte schreiben, die $1^1/_2$ Jahrtausende älter ist. Jede Skepsis, die sich nach Analogie sonstiger Überlieferungsverhältnisse den Forschern zunächst aufdrängte, ist regelmäßig durch neue Funde widerlegt worden. Es ist — Irrtümer im einzelnen natürlich nicht ausgeschlossen, was vor allem von den überlieferten Zahlen gilt — tatsächlich der Ruhm der orientalischen Geschichtsbetrachtung, daß, um im Sinn des Iosephus zu sprechen, alle über alles dasselbe aussagten und auf diese Weise die Tradition rein bewahrt blieb.

Begründet ist diese konservative Haltung gegenüber der Tradition in der Wurzel des orientalischen geschichtlichen Denkens, dessen Wesen man sich wieder am besten klar macht durch die Gegenüberstellung zur griechischen Geschichtschreibung. Für die Griechen ist Geschichte gegeben, wenn ein *Erzähler* tatsächliche Vorgänge in einer gepflegten sprachlichen Form zur Darstellung bringt. Diese Geschichtschreibung ist hervorgewachsen aus dem Epos, welches mit freigestaltender Phantasie Vorgänge erzählte, denen eine gewisse Realität zugrunde liegen kann, die es aber doch wesentlich mit der Freude am Gestalten erzählte, ohne kritische Maßstäbe in dem Sinne anzulegen, daß nur solche Dinge erzählt werden dürften, denen ein wirklicher Vorgang entspräche; die ionischen Prosaiker setzten die epische Erzählung fort, schränkten sie aber, da ihnen das Gefühl für 'Wahrheit' durch die gleichzeitige Philosophie geweckt worden war, auf solche Dinge ein, denen ein Wirklichkeitsgehalt innewohnt, oder brachten doch die darüber bestehenden Zweifel zum Bewußtsein. Im übrigen aber sind sie in der Auswahl des zur Darstellung gebrachten Materials ebenso frei wie Homer: Geographie, Kultur, Religion, Politik, menschliches Schicksal[1]) usw. werden in buntem Durcheinander als *Erzählungs*stoff vorgeführt. Und selbst als Thukydides unter dem

---

sich vielmehr bei der Auswahl der Dokumente, die er beschrieb, von dem Wunsche leiten ließ, *τὰ ἀνήκοντα ἐς συγγραφήν* zur Darstellung zu bringen, wobei 'die Eignung für die Darstellung' durch das Interesse an der Erzählung bestimmt wird, die sich an die Dokumente anbringen ließ. Die schriftstellerische Subjektivität macht sich also sowohl in der *Tatsache* der Auswahl, als auch in ihrer durch *literarische* Rücksichten bestimmten *Art* geltend. Umgekehrt erstreben die orientalischen Stadtbeschreibungen, die wir von Babylon (Eckhard Unger, Babylon, die heilige Stadt 1931 S. 229ff.) und Assur (ders., Alter Orient XXVII 1929 Heft 3) besitzen, innerhalb des überhaupt berücksichtigten Materials (Tempel), absolute Vollständigkeit, wie die Schlußangabe (naphar = Summe) erweist. Entsprechend begnügt sich der Schreiber mit der Feststellung der Gebäude, ohne diese zum Anlaß einer Erzählung zu machen.

1) E. Howald, Hermes LVIII, 1923, 113ff.

Eindruck des politischen Lebens im Perikleischen Athen einer- und der sophistischen Lehre andererseits den Staat als den einzig würdigen Gegenstand der geschichtlichen Darstellung betrachtete, weil er als kühler Rationalist den Weg vom Erzählen zum *Erklären* suchte und weil er im Staate die entscheidenden Triebkräfte für das geschichtliche Geschehen erblickte, dachte er nicht daran, mit seinem Werke, das den Menschen ein Besitztum für alle Zeiten sein sollte (I 22), die politische Lage seiner Zeit in irgendeinem Sinne zu beeinflussen. So konnte bei ihm Geschichte in demselben Maße zu einer Wissenschaft werden wie bei Platon die Philosophie.

Die *politische* Literatur der Griechen hat sich demgegenüber unabhängig von der Erzählung der Historiographie in einer ganz anderen Überlieferungsreihe entwickelt, die anhebt mit der paränetischen Dichtung des Hesiod sowie der Lyrik eines Archilochos, Solon, Alkaios u. a. m., und ihre Fortsetzung in Reden, Sendschreiben usw., aber auch der politischen Komödie findet: erst als Isokrates in seinen politischen Schriften geschichtliche Darstellung gab, um dadurch die Leser für ein bestimmtes Aktionsprogramm zu gewinnen[1]) und seine Schüler diese Gedanken aufnahmen, wurde Geschichte und Politik vermengt, so daß ein Zwitterbild entstand, das aber doch für die klassische griechische Geschichtschreibung nicht mehr bedeutungsvoll werden konnte. Bei aller Gegensätzlichkeit, die in so vielen Beziehungen zwischen Homer, den ionischen Historiographen und Thukydides besteht, durch die eine Tatsache werden sie zusammengehalten, daß sie ihre Aufgabe zu erzählen und zu belehren rein ohne Nebenabsichten in Angriff genommen haben. Es gibt wohl — vom Ethos der Geschichtschreibung aus — nichts Erschütternderes als die Worte, die Thukydides in seinem Werke seinem eigenen Lebensschicksal widmete, über das er mit völliger Ruhe, ohne jede Äußerung eines Hasses gegen die Gegner oder den Versuch einer Rechtfertigung seines Handelns berichtet.

Während also die griechische Geschichtschreibung *primär* in dem Wunsche wurzelt, sei es naiv, sei es auf Grund von Forschung, zu erzählen und infolgedessen letzten Endes ein Gebiet der Literatur ist, gehört die orientalische Geschichtsdarstellung zur staatlichen Handlung selbst und ist von vornherein nichts anderes als ein Teil der Politik. Insofern die einzige Möglichkeit zum staatlichen Handeln in der Macht des Herrschers liegt, ist *er* es auch, der geschichtliche Niederschrift gestaltet, selbstredend nicht als Erzähler oder Forscher, der von allen möglichen Dingen spricht, die ihn oder seine Leser interessieren, sondern als der von seinem Gotte auf Erden eingesetzte Stellvertreter, der diesem, dem wahren König, Bericht über sein, d. h. also das staatliche Handeln erstattet. Nicht Caesars bellum Gallicum, wohl aber die von ihm jedesmal am Jahresende nach den Bestimmungen des römischen Staatsrechts an den Senat gerichteten Dienstberichte in ihrem *vor*literarischen Stadium sind also das Analogon, und insofern ist die ausgeprägteste Form für diese Diensthandlung der Gottesbrief, in dem der Herrscher

1) Über diese Anwendung des sog. λόγος ἐσχηματισμένος durch Isokrates vgl. die feinsinnigen Beiträge von P. Wendland (Nachr. d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, Philol.-histor. Klasse 1910, S. 123—182 sowie S. 289—323).

sich unmittelbar an seinen Gott wendet und nichts anderes als den Dienstbericht gibt.[1]) Aber dieser *reine* Typus ist erst das Ergebnis einer in neuassyrischer Zeit zum Abschluß gekommenen Entwicklung, während man in der Frühzeit sonstige Gelegenheiten, bei denen der Mensch, und im besonderen der König, sich an den Gott wendet, benutzte, um zugleich auch politische Rechenschaft zu geben. Allgemein wendet sich der Mensch an die Gottheit, wenn er ihr einen Tempel errichtet, eine Weihung für sie vollzieht, sich im Gebete an sie wendet. In Babylonien ist dieser Kreis erweitert: auch profane Bauten, wie etwa die für die Bewässerung und Fruchtbarmachung des Landes so wichtigen Kanäle werden Göttern geweiht, Kriegstaten für sie vollzogen. Mit diesen Weihungen, Gebeten usw. zugleich wird die Rechenschaft gegeben, indem die Voraussetzung gemacht ist, daß der Gott den Inhalt erfährt[2]) und sich dankbar erweist.

Nehmen wir als Ausgangspunkt eine sehr alte, aus der Zeit der Stadtstaaten stammende und also hoch in das 3. Jahrtausend hinaufreichende Inschrift, in welcher Urukagina, der König von Lagaš, auf einer Steintafel die heiligen Bauten verzeichnet, welche er diesem oder jenem Gott errichtet hat, um am Schluß in ein Gebet 'für sein Leben in künftigen Tagen' zu enden.[3]) Kein Zweifel, daß diese Bauten aufgezählt sind als die guten Werke, die das Gebet stützen sollen — man denke an die häufigen Formeln, wonach der König 'für sein Leben' einen Bau errichtet, oder im besonderen etwa an die Inschrift Agums, des Jüngeren, welcher die Zurückführung der geraubten Götter nach Babylon berichtet, um daraufhin diese Götter um eine glückliche Herrschaft zu bitten.[4]) Von demselben König Urukagina besitzen wir nun eine zweite, viel umfangreichere Inschrift, deren Anfang und Ende mit der eben besprochenen korrespondiert, aber dazwischen eingeschoben ist eine ausführliche Darstellung der sozialen Politik, die er im Dienste der Bedrückten durchgeführt und durch die er die breit geschilderten Mißstände früherer Zeiten beseitigt hat.[5]) Aus den umgebenden Partien folgt, daß diese eminent wichtige geschichtlich-politische Darstellung in gleicher Weise wie die Aufzählung der Bauten den Zweck hat, das Gebet zu unterstützen, und in dieselbe Richtung weisen die Worte, daß Urukagina 'das Wort, das sein König Ningirsu ausgesprochen hatte, (im Lande) wohnen ließ' oder daß er mit Ningirsu diesen

---

1) Das berühmteste Beispiel edierte Thureau-Dangin, Une relation de la huitième campagne de Sargon. Ergänzungen in den 'Keilschriften aus Assur', historischen Inhalts II Nr. 141.

2) 'Wenn Marduk mit Freude seine Wohnung nimmt in dir, o Tempel, berichte dann dem Marduk, meinem Herrn, meine frommen Taten' (Nabopolassar bei Langdon, Die neubabylonischen Königsinschriften 1912, 1 Kol. III Zl. 54ff.). Ähnliche Gedanken z. B. bei Nebukadnezar ebda. 10 Kol. II Zl. 12ff. Vgl. auch unten Anm. 5 über die Niederlegung solcher Texte im Tempel.

3) Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften (1907) S. 42.

4) Keilinschriftl. Bibliothek III 134ff.

5) Thureau-Dangin a. a. O. S. 46ff. Die obigen Zitate stammen aus Kol. 8, 10ff. und 12, 26ff. — Ähnlich sind auch die auf Vasen angebrachten und charakteristischerweise (vgl. oben Anm. 2) im Tempel niedergelegten Aufschriften des Lugalzaggisi aufgebaut. Nach dem historischen Bericht schließen sie: 'Der Hirte, der an der Spitze steht, möge ich stets sein. *Für sein Leben* hat er dies Enlil, seinem geliebten König, geweiht.' (Ebda. S. 156.)

Vertrag geschlossen hatte. Seine Handlungen entsprechen also göttlichem Befehl, sind gottgefällig und damit Grundlage für die Belohnung durch den Gott. Dabei wird durch das Ausmaß der geschichtlichen Darstellung der Aufbau der Urkunde geradezu gesprengt.[1] Man glaubt es zu empfinden, daß dem Könige im Augenblick nur daran liegt, sein soziales Wirken darzustellen, aber für eine selbständige Behandlung solcher Fragen fehlen noch vollkommen die formalen Voraussetzungen. Es ist sicherlich überraschend, daß diese ferne Urkunde auch zur Aufhellung der von römischem Standpunkte aus ganz singulären altlateinischen Inschrift CIL I² 638 beitragen kann. Der Konsul P. Popillius Laenas, der auf einem Meilenstein einen Baubericht gibt (viam fecei usw.), benutzt diese Gelegenheit, um seine sonstigen — namentlich sozialen — Verdienste zu schildern. Offenbar ist die Bauinschrift die einzige Form, in der der Lebende von seiner Leistung berichten kann, und so benutzt er sie zur Gestaltung eines allgemeinen Tatenberichtes. Nur ist der römische Text für das Publikum bestimmt, während sich Urukagina damit an seinen Gott wendet.

Dieselbe geistige Haltung liegt auch den verschiedenen Typen zugrunde, die teils Mowinkel[2] teils Baumgartner[3] nach ihrer formalen Seite untersucht haben. Der stiftende, bauende, betende König begnügt sich nicht mit der augenblicklichen Stiftung, mit dem jetzt vollendeten Bau oder dem vorliegenden Gebet, sondern fügt zur Bekräftigung, sei es in Form einer Apposition zur Namensnennung, sei es in Gestalt eines Temporalsatzes hinzu, daß er, der von seinem Gotte zum Königtum berufen ist, entsprechend dieser Berufung die dem Könige zufallenden Aufgaben durchgeführt habe. Indem diese Leistungen im einzelnen aufgezählt und in zunehmender Ausführlichkeit dargestellt werden, erweitert sich diese Selbstdarstellung begreiflicherweise immer mehr[4] und kann schließlich zu einer ganzen Autobiographie werden, die in Worten dasselbe ausdrückt wie die im Bilde festgehaltene Präsentation des Königs vor dem Gotte.

In höchster Form offenbart sich diese Entwicklung in dem Dokument des Hethiterkönigs Ḫattušiliš[5]), welches sein äußerst verdienstvoller Herausgeber

1) Zu Beginn (2, 7) heißt es nach Aufzählung einiger anderer Bauten: 'Für Nina hat er gegraben den Kanal, der geht nach Nina, ihrem geliebten Kanal. Er hat dessen Wasserbecken gleich gemacht dem Inneren des Meeres. Er hat erbaut die Mauern von Girsu.' Die unmittelbare Fortsetzung liegt erst 12, 29 vor. Für die Aufzählung der Bauten werden am Anfang 9 und am Ende 6 Zeilen im Drucke benötigt, für den in der Mitte stehenden geschichtlichen Bericht rund 100! Umgekehrt ist das Zahlenverhältnis im Papyrus Harris, der in gleicher Weise die frommen Stiftungen und die geschichtlichen Taten des Pharao darstellt, um die Götter geneigt zu machen.

2) Forsch. zur Religion und Literatur d. A. und N. Testaments N. F. XIX 1923, 278ff.

3) Orient. Literatur-Zeit. XXVII 1924, 313ff.

4) Es ist derselbe Vorgang, der sich in griechischen Inschriften nachweisen läßt, welche die Gründe für eine Ehrung in einem durch ἐπειδή eingeleiteten Nebensatz geben. Während anfänglich diese Begründung nur einen bestimmten Tatbestand anführt, zählen spätere Texte auch frühere Taten des Geehrten, ja sogar von dessen Vorfahren auf, so daß diese ἐπειδή Sätze ähnliche Ungetüme werden wie die durch enuma eingeleiteten der assyrischen Urkunden.

5) Veröffentlicht von Albrecht Götze, Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft XXIX 1924, 3; Ergänzungen dazu ebda. XXXIV 1930, 2.

Albrecht Götze als das wohl älteste autobiographische Dokument der Weltliteratur bezeichnet hat. Diese Formulierung könnte allerdings formell falsche Vorstellungen hervorrufen. In Wahrheit handelt es sich auch in diesem Dokument nicht um ein literarisches Denkmal irgendwelcher Art, sondern um eine aktuelle Tat: Ḫattušiliš bestellt seine Deszendenten zu Priestern der Göttin Ištar; aber diese Bestellung erhält ihre Begründung durch den Nachweis[1]), daß die Göttin Ištar das Leben des Ḫattušiliš von seiner Jugend an geleitet hat[2]), und indem diese Darstellung den weitesten Raum einnimmt, entsteht daraus begreiflicherweise der Eindruck einer Autobiographie. Dieser Eindruck möchte sich noch verstärken, wenn man sich der Autobiographie Sullas erinnert, der sich in gleicher Weise als den besonderen Schützling der Fortuna zeichnet, wie Ḫattušiliš als den der Ištar. Und trotz dieser Verwandtschaft, die beweist, daß Ḫattušiliš sich als einmaliges Individuum fühlt und sich nicht, wie die Assyrer nach einer guten Beobachtung Georg Mischs[3]), in der Schablone des Typischen verliert — wie groß ist doch der Unterschied zwischen dem Römer, der sein Leben literarisch festhält, damit ein anderer (Lucullus) das Material entnähme, um ein Elogium auf ihn zu schreiben, und dem Hethiter, der sein Leben als Dienst an der Gottheit offenbart, um sie an sich und sein Geschlecht zu fesseln. Dort die Spekulation des aufgeklärten Deisten und Publizisten, hier die aus dem Kult erwachsene und an ihn gebundene Frömmigkeit des Gläubigen.

---

1) § 2: 'Der Ištar Walten will ich berichten, und jedermann soll davon hören. Und in Zukunft soll unter den Göttern meiner Sonne, des Sohnes, des Enkels, des Nachkommen meiner Sonne der Ištar Verehrung sein.' Dementsprechend wird die Einsetzung der Söhne zu Priestern der Ištar mit dem ganzen Regulativ am Ende der Urkunde (Ergänzungen S. 48ff.) mitgeteilt.

2) Angesichts dieses Materials muß ich Bedenken gegen die heute allgemein gültige Auffassung des Textes erheben, den man 'die Geburtslegende Sargons' oder ähnlich zu benennen (abgedruckt bei King, Chronicles concerning early babylonian Kings II 87) und einer späten Zeit zuzuweisen pflegt. Allerdings besitzen wir den Text erst in einer Abschrift aus der Bibliothek Assurbanipals, aber das beweist nichts gegen sein hohes Alter. Umgekehrt spricht nicht allein die uns auch sonst so geläufige Form der Selbstbezeichnung (Šarrukin šarru dannu šar Agade anaku) und die anerkannt zuverlässige Darstellung der Kriegstaten für eine Selbstdarstellung, sondern in gleiche Richtung weisen auch die Wohltaten, die Ištar, die wir auch aus den omina als Schützerin des Sargon kennen, ihm in ähnlicher Weise erwiesen hat, wie später dem Ḫattušiliš. Und wenn man den Bericht von der Aussetzung des Knaben in einem Schilfkasten und seiner Rettung durch den 'Bewässerer' als Übertragung eines legendarischen Motivs (Moses usw.) nehmen will, so ist es nur in der Ordnung, daß Sargon selbst dieses Motiv von sich berichtet, um aus der sei es nun angeblichen, sei es wirklichen wunderbaren Errettung seine Gottverbundenheit zu erweisen und damit den Anspruch auf das Königtum zu begründen, der ihm ja vom Vater her nicht gegeben war. So scheint mir der ja leider stark zerstörte Text nichts anderes zu sein als ein von Sargon selbst stammender Vorläufer von Urkunden, wie der des Ḫattušiliš; und im besonderen war sein Zweck, dem illegitimen Königtum durch die Betonung der göttlichen Hilfe die Weihe 'von Gottes Gnaden' zu geben.

3) In seiner Geschichte der Autobiographie S. 24ff. Mit Ausnahme der Darlegungen über Assyrien ist das, was der Gelehrte sonst über den Orient geschrieben hat, durch das neue Material (seit 1907) überholt.

Freilich ist es dem König nicht immer vergönnt, seine Handlungen dem Gotte in der Hoffnung zu berichten, durch Aufzählung seiner Taten sein Gebet zu unterstützen und die göttliche Hilfe zu gewinnen. Umgekehrt zwingt die Not, die auf dem Lande liegt und die als göttliche *Strafe* empfunden wird, den König, seinen Fehltritt zu gestehen, um dessentwillen Gott die Strafe verhängt. Als die Pest 20 Jahre auf dem Lande der Hethiter lastet, forscht König Muršiliš pflichtmäßig nach der Ursache für die Strafe; da fiel ihm 'die Sache mit Duthalijaš' ein, und eine Orakelfrage bestätigt seine Vermutung. Also schildert er jetzt den ganzen Vorgang, wodurch wir erfahren, das des Muršiliš Vater und die Höchsten des Landes den Eid gebrochen haben. In einem anderen Texte[1]), der aus demselben Jahre stammt, wird ein Eidbruch gegenüber den Ägyptern als Ursache genannt und auch hier der geschichtliche Vorgang erzählt. Geschichte ist also hier das an den Gott gerichtete Sündenbekenntnis des Königs: 'Ich habe es nunmehr dem hethitischen Wettergott, meinem Herrn, und den Göttern, meinen Herren, gestanden; es ist so, wir haben gesündigt'.[2])

Folgerichtig wird in den *Vertragstexten* die Präsentation der Herrscher objektiviert; nicht mehr das ganze Wesen der Persönlichkeit offenbart sich nunmehr dem Gotte, sondern nur seine Betätigung im Dienste der Herbeiführung eines bestimmten Rechtszustandes. Die historischen Darlegungen, die auch hier nicht fehlen, haben also in diesen Fällen den Nachweis zu erbringen, daß der Herrscher bei dem Vertragsschluß dem göttlichen Willen entsprochen hat. So leitet eine aus dem III. Jahrtausend stammende Urkunde die in ihr gegebene Grenzführung mit der Feststellung ein, daß diese Grenze bereits vor langen Zeiten nach dem zuverlässigen Worte des obersten Gottes Enlil bestimmt worden ist. Immer wieder aber hat der frevelhafte Patesi von Umma in seinen ehrgeizigen Plänen den Grenzstein zu beseitigen versucht und Kämpfe geführt, deren geschichtlicher Verlauf im einzelnen beschrieben wird. Die erneute Festlegung der Grenze stellt also das göttliche Recht wieder her, dessen Bestand aus der wechselvollen Geschichte abgeleitet wird: 'Entemena, Patesi von Lagaš, ... hat bestehen lassen das Wort der Götter; möge sein Gott[3]) für das Leben Entemenas in künftigen Tagen vor Ningursu und Nina stehen. Wenn, um in ihre Hand zu entreißen das Gebiet, die Leute von Umma überschreiten den Grenzgraben Ningirsus, den Grenzgraben der Nina, dann soll Enlil sie vernichten, Ningirsus großes Netz sie niederschlagen, seine erhabene Hand, sein erhabener Fuß von oben sich (auf sie) stellen'.[4]) Wenn dabei die Grenzgräben nach Göttern (Ningirsu, Nina) benannt sind oder besser ihnen gehören, so drückt sich auch darin die Vorstellung aus, daß letztlich jede irdische

1) Das Material ist zusammengetragen von A. Götze 'Die Pestgebete des Muršiliš' in den Kleinasiat. Forschungen hrsg. von Sommer und Ehelolf Bd. I.

2) Über Sündenbekenntnisse im allgemeinen vgl. Bruno Meißner, Babylonien und Assyrien II 162. Als Gegenstück zu den Pestgebeten sei auf die Beteuerung Kudurmabuks hingewiesen, daß er niemals schlecht gegen Larsa und Emutbal gehandelt und das nicht getan habe, was dem Gotte Šamaš mißfällt. (Thureau-Dangin, Rev. d'Assyriologie XI 1914. 91 ff.

3) Auch hier ist also die geschichtliche Tat zugleich berichtet, um sie als Begründung eines Gebetes zu verwerten.

4) Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften S. 36 ff.

Tat nur der Ausfluß göttlichen Wirkens ist, dem eben der Mensch zur Durchführung verhelfen muß; und zum Beweise dafür, daß es geschehen ist, bringt er die historische Rechtfertigung.

Auch für diese historischen Elemente in den Urkunden dürfte die Zeit der Hethiter und der Mitanni entsprechend deren besonderer politischen Aktivität den Höhepunkt der Entwicklung bedeuten; aber sie zeigen zugleich ein erstes Abbiegen von der rein staatlich-kultlichen Linie, welche die Babylonier innehielten — sicher nicht zufällig; den Indogermanen, welche hier in die Geschichte des alten Orients eintreten, war das von Gott verliehene Königtum, das sich so hoch über die Untertanen erhebt, daß es nur die Rechtfertigung vor Gott kennt, von Haus aus fremd, wie nicht nur der Vergleich mit den anderen indogermanischen Völkern späterer Zeit bei ihrem *ersten* Auftreten, sondern auch im besonderen die Tatsache beweist, daß sich aus der Masse der Untertanen die adligen marianni als Krieger herausheben. Damit war gegeben, daß der politische Akt nicht nur vor Gott, sondern auch in gewisser Weise vor den Menschen[1]) zu rechtfertigen war, eine Doppelseitigkeit, die der sprachlichen Mischung ja durchaus entspricht.

Die Verträge dieser Zeit geben daher grundsätzlich eine lange mit dem Vertragstext innig verwobene historische Darstellung, welche den Vertrag zunächst einmal als berechtigt begründen soll. Als Šubbiluliuma[2]) den aus seiner Heimat flüchtigen Mattiwaza in sein Reich Mitanni zurückführt, ihm seine Tochter zur Ehe gibt und auf diese Weise das Mitannireich als ein Annex dem Hethiterreich angliedert, da leitet er in ausführlicher historischer Darstellung die Notwendigkeit dieser Maßnahmen daraus ab, daß das Mitannireich ihm schon früher mehrmals untertan war, daß es dann aber als Spielball zwischen feindlichen Mächten aufgerieben zu werden drohte und daß ebendeshalb die gewaltsame Zurückführung des rechtmäßigen Thronerben und seine Beschützung durch den Hethiter die einzig mögliche Lösung bedeute. Die Geschichte wird also zunächst im Dienste der Politik erzählt, aber doch weit über das für den vorliegenden Zweck notwendige Ausmaß hinaus, weil der Herrscher durch die Erzählung, die von seinen großen und gewaltigen Taten berichtet, zugleich dahin wirken will, daß der Vertragspartner die Aussichtslosigkeit jeder Auflehnung von vornherein ersähe.[3])

Gewiß haben auch die Griechen politische Dokumente mit geschichtlichen Materialien durchsetzt, wenn sie etwa in ihren Volksbeschlüssen die Gründe für die Ehrung eines Mannes aufzählen, wobei diese Begründung unter Umständen äußerlich zu einem historischen Referat werden kann. Aber sicher dachte kein Grieche daran, solche einseitig geformten Sätze als Geschichte in dem bei ihnen entwickelten *wissenschaftlichen* Sinn zu fassen; denn deren Wesen beruht darauf, daß eine historische Erscheinung als das Ergebnis vorausliegender Ursachen erfaßt und unter Umständen zugleich wieder als Grundlage neuer Entwicklungen ausgedeutet wird, ohne daß jedoch eine politische Aktion damit begründet werden

1) Vgl. die Worte Ḫattušiliš 'jedermann soll davon hören' (S. 496, Anm. 1).

2) Ernst F. Weidner, Politische Dokumente aus Kleinasien (= Boghazköistudien Heft 8, 1923).

3) Vgl. die Darlegungen zu den assyrischen Dokumenten S. 499.

sollte. Das, was die Hethiter und die Griechen in diesen einseitigen Begründungen ihrer Urkunden gaben, ist also nicht wie die Darstellung des Thukydides Geschichtswissenschaft selbst, sondern nur ihr Objekt, dem der Forscher genau so gegenübersteht, wie dem Artikel 231 des Versailler Vertrags, nach dem die in Teil VIII behandelten Wiedergutmachungen mit der historischen Behauptung begründet werden, daß der Krieg den alliierten und assoziierten Regierungen und ihren Staatsangehörigen durch den Angriff Deutschlands und seiner Verbündeten aufgezwungen wurde. Allerdings haben die Hethiter im II. vorchristlichen Jahrtausend die Ausdeutung angeblicher Tatbestände nicht *so* einseitig in den Dienst der Politik gestellt, als es gegen Ende des II. nachchristlichen Jahrtausends geschehen ist. Der eben behandelte Vertrag des Šubbiluliuma mit Mattiwaza liegt uns noch in einer zweiten Ausfertigung vor, und zwar derjenigen, die von Mattiwaza stammt. Selbstredend decken sich die eigentlichen Vertragsstipulationen wörtlich, aber die zum Vertragstext gehörigen geschichtlichen Partien gibt Mattiwaza selbständig und von seinem Standpunkt. Šubbiluliuma ist also nicht so weit gegangen, zu verlangen, daß seine historische Begründung vom Gegner anerkannt werde. Das Verhältnis der beiden Urkunden läßt sich etwa verstehen, wenn wir an den normalen Vertragsschluß zweier moderner Staaten denken, wo natürlich ein einheitlicher Text für den Vertrag selbst formuliert wird, wo dagegen die Minister der Staaten ihren Parlamenten von verschiedenen und mitunter einander widersprechenden Standpunkten aus die Gründe darlegen, die den Abschluß des Vertrags für die eigene Partei empfehlen. Nur sind diese Begründungen von den beiden Parteien in ihre Vertragstexte hinein verarbeitet.

Grundsätzlich hat sich an dieser Aktualität der geschichtlichen Darstellung auch in der Zeit der Assyrer nichts geändert; dennoch hat deren kriegerisch-absolutistisches Herrschertum dazu geführt, daß die orientalische Geschichtschreibung noch stärker als bei den Hethitern und Mitanni Tendenzen zu einer Verweltlichung entwickelte. Aus den assyrischen Inschriften gewinnt man den Gesamteindruck, daß die Könige ihre in den Werken zum Ausdruck kommende Verbundenheit mit den Göttern weniger um ihrer selbst willen herausheben als vielmehr, um bei den Untertanen und Feinden damit eine Wirkung auszuüben, weil die ihnen von den Göttern gegebene Macht unüberwindlich erscheinen soll. Wenn sie die Macht des Gottes Aššur neben der ihrigen nannten als die Quelle, von der die eigene befruchtet war, so hat sich diese Nebeneinanderstellung immer mehr dahin ausgewirkt, daß auf den irdischen Herrscher der volle Glanz fiel. Während z. B. Salmanassar II. auf seinen Königsbildern regelmäßig gleichzeitig aufschrieb, die Erhabenheit Aššurs, seines Herrn, und seine eigene machtvolle königliche Gewalt[1]), haben andere Herrscher den Hinweis auf die Erhabenheit Aššurs weggelassen und nur noch an den eigenen Glanz gedacht, den sie auf den vielerorts aufgestellten Königsbildern verkünden.[2]) Es ist dies ein ähnlicher Vorgang, wie ich ihn früher an der Entwicklung des römischen Triumphs dargetan zu haben glaube[3]); ursprünglich ein Festzug, durch den der siegreiche Feldherr

1) Z. B. Keilinschriftliche Bibliothek I 134; 164; 166; 168.

2) Z. B. ebda. 62; 72; 86.

3) Hermes XLIV 1909, 215ff.

dem Iuppiter Capitolinus die ihm gehörige Siegesbeute darbrachte, d. h. also die Erfüllung einer sakralen Verpflichtung, wird daraus schließlich die uns geläufige Vorstellung von der Ehrung des siegreichen Feldherrn, der sich im Glanze seines Ruhmes sonnen will. In gleicher Weise entspricht denn auch den beiden Formulierungen der assyrischen Königsinschriften die Tatsache, daß Livius an einigen altertümlich gehaltenen Stellen den Triumph dahin charakterisiert, ut dis immortalibus haberetur honos et imperatori triumphanti inire liceret, während an anderen von der Ehrung der Götter nicht mehr die Rede ist und nur mehr an die Anerkennung des Feldherrn durch die Menschen gedacht ist.

In der Tat sind denn auch die assyrischen Inschriften in Fortführung der bei den Hethitern einsetzenden Entwicklung viel mehr für die Lektüre der Menschen als der Götter bestimmt. So hat, um ein Beispiel anzuführen, Aššur-nasir-abal am Ende seines Tatenberichts einen Fluch gegen denjenigen ausgesprochen, der den Inhalt seiner Schrift den *Leuten* zu sehen und zu lesen verwehrt und vor seiner Namensinschrift irgendeinen, damit er nicht sehe und lese, hindert.[1]) Wenn wir vorhin bei der Grenzfestsetzung durch Entemena im III. Jahrtausend darauf hinwiesen, daß der König sich mit seiner Urkunde vor den Göttern rechtfertigte, so haben wir als Gegenstück aus der assyrischen Zeit eine Behandlung der babylonisch-assyrischen Grenzstreitigkeiten, die gegeben ist, damit wer immer die Urkunde nimmt, 'den Ruhm von Assyrien für ewige Zeit feiern, aber die Schlechtigkeit von Šumer und Akkad in allen Weltgegenden verbreiten möge'.[2]) Damit aber nicht nur der Schriftkundige die gewaltige Macht der Assyrerkönige erfahre, fügen sie den Worten die eindrucksvolle bildliche Darstellung hinzu: der Beschauer soll sehen, wie die Gefangenen nackt und geschorenen Hauptes in Halsgabeln fortgeschleppt werden, er soll mit Schrecken erfüllt werden, wenn er vor einer Festung die an Pfählen aufgeknüpften, abgeschlagenen Köpfe der Assyrerfeinde sieht[3]) — und er wird sich zweimal besinnen, gegen einen Herrscher zu revoltieren, der ihm solches Geschick bereiten kann; denn daß der König die Macht zu allem hat, das beweisen andere bildliche Darstellungen. Die an der SO.-Front des Aššur-Tempels Eḫursagkurkurra entdeckten großen Emailgemälde haben nach dem Nachweise Weidners[4]) in eindrucksvoller Weise die gewaltigen Leistungen des 8. Feldzugs Sargons II. so illustriert, daß sich Wort und Bild genau entsprachen: selbst in anscheinend unzugängliches Gebiet dringt der Assyrerkönig vor.

So ist es denn nur wieder Ausdruck derselben königlichen Machtfülle, wenn die Abgesandten fremder Völker in fremdartiger Gewandung sich zu den Füßen des Assyrers werfen, ihm wertvolle Gaben und seltene Tiere als schuldigen Tribut

1) Keilinschriftliche Bibliothek I 120.

2) Synchronistische Geschichte in Keilinschr. Bibliothek I 202.

3) Darstellungen auf Kupferblech-Beschlägen vom Bronzetor von Balawat bei Ninive aus der Zeit Salmanassars III. Vgl. Hugo Greßmann, Altorientalische Bilder zum Alten Testament. 2. Aufl. Abb. 128 u. 129.

4) Archiv für Orientforschung III 1926, 1ff. Man denkt unwillkürlich an die mit Beischriften versehenen Feldzugsdarstellungeu Ramses' II und die leider unerläuterte Traianssäule und schließt auch hier auf parallele Einstellung zum historischen Geschehen.

bringen[1]); denn auch die Macht über die Tiere ist für den Assyrerkönig nichts anderes als der Ausdruck seiner Allgewalt, und wenn daher in der neueren wissenschaftlichen Literatur öfters von assyrischen 'Jagden' und 'Tierparks' gehandelt wird, so sind diese Ausdrücke zwar technisch richtig, aber die Vorstellungswelt, aus der die Betätigung der Assyrer auf diesem Gebiete zu verstehen ist, liegen so vollkommen abseits von der des Weidmanns unserer Tage, daß sich aus diesem Sprachgebrauch unrichtige Anschauungen entwickeln mußten.[2])

Die von Natur ungezähmten Tiere, wie Löwen, Elefanten, Wildochsen und Wildschweine waren für das Land eine ebensolche Plage wie die Angriffe ungebändigter Feinde: 'durch den Fraß von Rindern, Kleinvieh und Menschen' — so berichtet Assurbanipal — 'wurden die Löwen zornig und ergrimmten. Von ihrem Gebrüll erdröhnen die Berge, es entsetzte sich das Wild der Steppe. Das Vieh der Felder strecken sie beständig nieder, vergießen das Blut der Menschen ohne Zahl. Gleich einer Niederlage durch den Pestgott sind die Leichen der toten Menschen, Rinder hingegossen usw.'[3]) Und das, was hier dramatisch zusammengefaßt ist, wird durch die nüchterne Sprache der Gesetzbücher bestätigt, welche die Fälle regeln, wo ein Löwe ein Haustier tötet.[4])

So war es zunächst die einfache Pflicht des heldenhaften Königs, die Bewohner seines Landes zu schützen. Dazu kam aber das für die *Darstellungen* entscheidende Motiv, daß sich in der Niederzwingung der wilden Tiere die Kraftfülle des Herrschers ebenso offenbarte wie in der Besiegung der Feinde. Daraus, und nicht etwa aus den mit der Jagd verbundenen Unkosten, erklärt es sich, daß nur der König von seinen Jagden wie von seinen Kriegen berichtet. In gleiche Richtung weist schließlich auch die Anlage des Tierparks.[5]) Wenn der König die von ihm gefangenen oder als Tribut dargebrachten wilden Tiere in seiner Stadt zusammenbrachte und er 'sie sich reichlich vermehren ließ', so daß er 'ihren Besitz wie Besitz an Kleinvieh rechnete', so zeigt dies nur an, daß der König so mächtig ist, daß ihm selbst die wilden Tiere wie das Haustier gehorsam sind. Darum zeigte der König 'allen seinen Untertanen' wie seine großen Kriegstaten, so auch die Fülle der ihm gehorchenden Tiere — an zoologische Belehrung oder Befriedigung der menschlichen Neugier hat er dabei wahrlich nicht gedacht — und stellte es unter Erläuterung bildlich dar, wie er sich damit begnügen konnte[6]), einen Löwen

---

1) Das berühmteste Beispiel der Londoner Obelisk Salmanassars III. (Schäfer-Andrae, Die Kunst des alten Orients. Berlin 1925, 514ff.). Neuerdings hat Thureau-Dangin nachgewiesen, daß Tiglat-Pileser III. in Regierungsgebäuden Wandgemälde ähnlichen Inhalts hat anbringen lassen (Syria 1930, 113ff.). Überall sollte man die Macht des Königs vor Augen haben.

2) Dies gilt auch in gewisser Weise von der wertvollen Schrift Bruno Meißners, Assyrische Jagden (= Der alte Orient XIII 1911, Hft. 2). M. wundert sich, daß die Assyrerkönige so oft von Jagden berichten, die doch nur ihrem Vergnügen gedient hätten. Ich glaube den Tatbestand anders ausdeuten zu müssen.

3) Smith, Keilschrifttexte Assurbanipals II 2, 24ff.

4) Codex Ḫammurabis §§ 244, 266.

5) Budge-King, Annals of the kings of Assyria 201ff. Meißner a. a. O. S. 17.

6) Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia II S. 391f. Das 'Vergnügen' soll nur ausdrücken, daß er so mächtig ist, daß ihm selbst dieser Kampf mit dem Löwen ein Kinderspiel ist.

am Schwanz zu packen und ihm dann sein Gehirn zu spalten oder ihm am Ohr zu zausen und dann seinen Leib zu durchbohren. Im Grunde ist es — nur in primitiver Form — derselbe Gedanke, der in der römischen Kaiserzeit wieder auflebt und die Tiere sich in wunderbarer Weise freiwillig vor dem Numen des Kaisers beugen läßt, um dessen göttliche Macht zu erweisen.[1]) Nur zwingt der Assyrerkönig die Tiere mit Gewalt nieder.[2]) Aber wenn er mit alledem die Geschichte für die menschliche Sphäre gewinnt, so denkt er doch noch in göttlichen Ausmaßen und berauscht sich daher am Übermäßigen[3]), indem er Furcht in der Gegenwart erregen und seinen Ruhm für ewige Zeiten festhalten will.

Damit gewinnt er folgerichtig auch ein gewisses Verhältnis zur Vergangenheit, freilich nicht so, daß er eine Darstellung dieser Vergangenheit erstrebt, sondern wieder, um den eigenen Ruhm zu mehren: aus *diesem* Grunde werden beim Wiederaufbau der Tempel die Jahre genannt, während deren sie verödet gelegen haben, aus diesem Grunde die Ausmaße früherer Bauten angegeben, damit man sieht, wie die jetzigen alles Dagewesene übertreffen, aus diesem Grunde wird so oft betont, daß des Königs Fuß Boden betrat, den keiner seiner Vorgänger je gesehen hat.[4]) Wem es in dieser Weise als höchstes Ziel erscheint, die Taten früherer Zeiten durch einen neuen Rekord zu brechen, kann zu diesen nur ein äußeres Verhältnis gewinnen. Selbst als die neubabylonischen Könige die Nutznießer des alten Ruhmes von Babel wurden und im besonderen etwa ein Nebukadnezar an Ḫammurabi anknüpft, selbst da haben sie die Vergangenheit, der sie so viel verdankten, nur als Folie für die eigenen Leistungen betrachtet. Von dieser Zielsetzung her erfolgte das Suchen nach den Dokumenten der Vergangenheit. Selbstredend konnten sie aber hierfür das für den Augenblick bestimmte, in den Stiftungsurkunden oder Vertragstexten vorliegende geschichtliche Material, mit dem wir uns bisher beschäftigt haben, nur gelegentlich verwerten. Wohl aber hatten die Babylonier seit alten

1) Otto Weinreich, Studien zu Martial (Stuttgart 1928) S. 74ff.

2) Es ist nach allem, was wir gesehen haben, durchaus richtig, wenn nach der im Jahvisten niedergelegten Tradition (Genesis X 8ff.) Nimrod 'der erste Gewaltige auf Erden' zugleich der gewaltige Jäger vor Jahve ist, womit er nur seinen Herrscherpflichten nachkam. Dagegen trägt es zur Verzerrung des Verständnisses bei, wenn heute der Teilnehmer an einer Jagdgesellschaft sich Jünger Nimrods nennt, und umgekehrt die hieraus gewonnenen Vorstellungen auf Assyrien übertragen werden.

3) Vgl. die übertrieben ausgeprägte Durchbildung der Muskulatur auf den assyrischen Königsbildern.

4) Es sind dies dieselben Wendungen, die Augustus in den außenpolitischen Teilen des monumentum Ancyranum verwertet (quas ante me principem p. R. exercitus numquam adit 30, non visae ante id tempus apud quemquam Romanorum ducem 31) und die in Verbindung mit dem ganzen Tenor der Kap. 27—32 zeigen, daß derselbe Augustus, der in Rom behauptet, die Souveränität des römischen Volkes wiederhergestellt zu haben, die Führung der Außenpolitik in den Formen eines weltbeherrschenden Absolutismus zum Ausdruck bringt, der sich um den Willen des Volkes ebensowenig kümmert wie der Assyrer. Diese ganz verschiedene Orientierung spiegelt auch hier die Doppelseitigkeit der Politik des Augustus wider, dessen Position nicht, wie er behauptet, auf seiner auctoritas beruht, sondern auf der unumschränkten Führung der Außenpolitik. Ob die angeführten und die damit verwandten Wendungen auf einer formalen Abhängigkeit vom Orient beruhen oder sich aus analoger Lage in selbständiger Parallele entwickelt haben, wage ich nicht zu entscheiden.

Zeiten aus praktischen Gründen Zusammenstellungen machen müssen, die historisch verwertet werden konnten und die darum eigentümlicherweise bisher ausschließlich, falls ich recht sehe, von Iosephus' Zeiten an, in der Forschung berücksichtigt worden sind.

Die Babylonier besaßen ebensowenig wie die Griechen und Römer eine feste Ära, nach der sie die Jahre hätten zählen können, sie benannten sie vielmehr nach einem besonders wichtigen Ereignis, das in seinen Verlauf fiel, z. B. 'Jahr, in dem König Ḫammurabi mit der Hilfe des Anu und Enlil, die vor seinen Truppen einhergingen, mit seiner Hand das Land Jamutbal und den König Rimsin zu Boden warf'. Diese Namengebungen, die der Verbundenheit des irdischen und himmlischen Geschehens wiederum Ausdruck verleihen, dürften eben deshalb ursprünglich wohl auch religiösen Vorstellungen entsprungen sein, so daß sie gegen willkürliche Veränderungen geschützt waren. An dieses Material hat m. E. Iosephus c. Apion I 20 gedacht, wenn er den Griechen vorhält, daß ihnen im Gegensatz zu den Orientalen die öffentlichen Aufschreibungen der jedesmaligen Ereignisse fehlten, so daß der Willkür Spielraum gelassen wurde; umgekehrt heißt dies doch, daß den Orientalen 'öffentliche Aufschreibungen der jedesmaligen Ereignisse' zur Verfügung standen, eine Formulierung, die genau auf die babylonischen Jahrbezeichnungen zutrifft. Nun sind aber für jeden geschäftlichen Verkehr die Zusammenstellungen solcher Jahresnennungen ebenso nötig gewesen, wie die Listen der assyrischen limu, der attischen Archonten, der römischen Konsuln usw., nach denen gleichfalls die Jahre bezeichnet waren. Im Gegensatz zu diesen mußte aber aus der Art der babylonischen Jahresbezeichnung eine Annalistik herausspringen.

Indem man nämlich solche Jahresbezeichnungen wie die eben genannte aneinanderreihte, hatte man zugleich ungewollt eine Annalistik, die sich selbstredend nun nicht mehr an die Aktualität der Ereignisse hält, sondern sie gewissermaßen versteinert in flächenhafter Gestalt festhält, selbstredend auch nicht mehr von den Königen stammt, weil sie fernab vom staatlichen Handeln liegt, sondern von den Gelehrten und Priestern zusammengestellt wird.[1]) Solche Texte waren es denn auch, welche den assyrischen Königen bei ihren Berechnungen dienen konnten; sie wurden daher mit peinlichster philologischer Sorgfalt abgeschrieben. Die geschichtlichen Angaben — einmal herausgegeben — wurden sofort zu starren Gebilden, an denen niemand zu rütteln wagte. So ist tatsächlich Geschichte Weitergabe des einmal Geformten gewesen, wie es Iosephus richtig aufgefaßt hat.[2]) Aber so wichtig für die nachgeborenen Geschlechter solches durch Gelehrte und Priester zusammengestellte urkundliche Geschichtsmaterial werden mußte, sobald man es unter einer geschichtlichen Idee betrachtete, so steht dies doch durchaus in zweiter Linie hinter der durch das gleichzeitige Königtum bestimmten politischgeschichtlichen Gestaltung der Tatsachen und ist für das orientalische geschichtliche Denken ebensowenig charakteristisch wie die analoge römische Annalistik,

1) Auch diese Tatsache steht in vollstem Einklange zu Iosephus c. Apion I 28.

2) In ähnlichen Gedanken gehen Landsberger-Bauer (Z. f. A. 37, 1927, S. 61) von dem Postulat aus, daß es nur eine einzige, offiziell redigierte Fassung der Chroniktexte gab.

aus deren Art man ebensowenig einen Schluß auf die Bedeutung der Geschichte für die Römer ziehen darf.

Das *alte* — d. h. das vorhellenistische — Rom, von dem wir allein sprechen dürfen, wenn wir typisch römisches Wesen erkennen wollen, bringt wohl die eigentümlichste Tönung in die von uns behandelte Fragengruppe. Sehen wir nämlich von der Annalistik ab, die m. E. fremden Ursprungs ist und die daher die Römer, wie noch das Beispiel des älteren Cato erweist, innerlich abgelehnt haben[1]), so gähnt eine vollkommene Leere an geschichtlichen Denkmälern, und doch wage ich es auszusprechen, daß bei keinem Volke die Geschichte derart eine lebendige und machtvolle Größe darstellt als bei dem römischen. Vielleicht darf man auch umgekehrt sagen, daß die Geschichte, gerade weil sie nicht in Schrift umgesetzt wurde, eben deshalb um so lebendiger wirken konnte.

Der römische Adelige — mag er nun seinen Adel von Geburt oder durch die Laufbahn seiner Ahnen erhalten haben — erzieht seinen Sohn von Anfang dahin, daß auch dieser gleich ihm befähigt werde, das höchste Ziel des Römers zu erreichen, durch die Magistratur in den Senat, die höchste Körperschaft, zu gelangen. Zu der Bewerbung um die Magistratur und zu ihrer Durchführung bedarf es der Kenntnisse, die in keinem Buche damals niedergelegt waren, die vielmehr von dem Vater oder dem väterlichen Freunde auf den Sohn vererbt wurden. Sie müssen, wie aus der Kontinuität der Politik hervorgeht, den übrigens nicht allzureichen Stoff an juristischen, sakralen und geschichtlichen Materialien umfaßt haben, die aber doch nie als tote Masse, sondern in Beziehung zum fluktuierenden Leben als eine viva vox tradiert wurden, so daß sich der m o s maiorum entwickeln konnte. Und gleichwie sich in der angedeuteten Weise das geschichtliche Bewußtsein vererbte, so hat der Stolz der Adelsfamilien im Atrium des Hauses Wachsporträts aller derjenigen Mitglieder errichten lassen, die mit der Ädilität in den Glanz des Hauses eingetreten sind. Diese Wachsporträts lebten in dem Gefühle der kommenden Generationen mit, an festlichen Tagen wurden sie geschmückt, bei Beerdigungen der Familienmitglieder wurden sie mit dem Gewand, das dem dereinstigen Amte gemäß war, auf das Forum getragen, wo sie Platz nahmen und nicht nur die Grabrede auf den Verstorbenen gleichsam anhörten, sondern selbst nochmals mit allen ihren Taten gepriesen wurden. Gegenwart und Vergangenheit verbanden sich zu einer wunderbaren Einheit, kein Glied einer solchen gens, das nicht von dem Bewußtsein durchdrungen war, sich würdig der Vorfahren und in ihrem politischen Geiste betätigen zu müssen.

Selbstverständlich kann auf diesem Boden keine Geschichts*wissenschaft* im griechischen Sinne entwickelt, wohl aber eine durch das Gefühl für die Vergangenheit sicher geleitete politische Schulung herbeigeführt werden. Es ist doch sehr bezeichnend: während Thukydides den von ihm erlebten Peloponnesischen Krieg mit wunderbarer Geistesklarheit aus der geschichtlichen Entwicklung seit den Perserkriegen ableitet, ohne die ihrem Wesen nach unhistorische Schuldfrage zu

---

1) Das ist der tiefere Sinn der berühmten Worte: non lubet scribere, quod in tabula apud pontificem maximum est, quotiens annona cara, quotiens lunae aut solis lumine caligo aut quid obstiterit (origines frg. 77).

erörtern, betrachten die Römer den adäquaten Fragenkomplex der römisch-karthagischen Kriege von der politischen Erwägung aus, was für die künftige Regelung aus der Vergangenheit zu lernen ist.[1]) Aber ebenso kann man aus einer Gegenüberstellung des babylonischen und römischen Materials die grundlegenden Unterschiede dessen ermessen, was in dem Begriff der Geschichte zusammenfließt; denn wenn auch für den Babylonier wie für den Römer die Geschichte in Verbindung mit der Politik geformt wurde, so ist doch dort der geschichtliche Vorgang, so wie er von den Handelnden gesehen und formuliert worden war, immer weiter überliefert worden, ohne eine Änderung zu erfahren, aber eben deshalb auch, ohne in das politische Denken der kommenden Generationen einzugehen und sich dort auszuwirken. Umgekehrt ist der allgemeine Eindruck, den bei den Römern ein Geschehen auf die erlebende Generation ausübte, immer weiter vererbt worden, wobei er sich ständig wandeln und schließlich in nebelhafte Ferne verziehen mußte. So kommt es, daß wir das *äußere* Geschehen im III. vorchristlichen *Jahrtausend* in Babylonien unendlich viel zuverlässiger kennen als im V. oder IV. vorchristlichen Jahr*hundert* in Rom, und doch glauben wir hier die inneren Kräfte zu ahnen, die hinter dem politischen Handeln stehen, während uns dort diese Erkenntnis versagt ist.

Blicken wir noch einmal zurück, so hat jedes Volk in seinen Anfängen in eigener Weise seinen besonderen Geschichtsbegriff geprägt. Die Griechen, die einzigen, die die zweckfreie Wissenschaft gedacht haben, haben auch die Geschichte aus dem Bereiche des epischen Erzählens in die Höhe der reinen Wissenschaft emporgehoben. Die Babylonier, welche die uns aus Urkunden und Gesetzen bekannte Sorge um das Recht um so stärker pflegen mußten, als das Streben nach Gesetzesumgehung bei ihnen vorhanden war, haben auch die geschichtlichen Vorgänge in erster Linie dargestellt, um vor den Göttern die Richtigkeit ihres Handelns zu erweisen; im Grunde sind ihre geschichtlichen Dokumente Prozeßakten und Verteidigungen. Für die kriegerischen Assyrer, 'welche mit dem Säbel rasselten', war Geschichte nichts anderes als Heraushebung der ungebändigten kriegerischen Machtfülle, durch die jede Auflehnung im Keime erstickt werden sollte und die sich darum in Hervorhebung der selbstvollzogenen Grausamkeiten nicht genug tun konnte. Für den Römer wiederum ist Geschichte die ungeheuer wertvolle Triebkraft zum Handeln im Dienste des Vaterlandes, die sich eben deshalb notwendig der jedesmaligen Gegenwart anpaßt.

Und dürfen wir leugnen, daß allen diesen Geschichtsformen ein eigener Wert innewohnt, der sie nicht nur mit dem Volkstum, dem sie entwachsen sind, bindet, sondern der — wenn auch jedesmal in einseitiger Zuspitzung — in gleicher Weise allgemein menschliche Tendenzen deckt, wie jedes Volkstum allgemeine Menschheitswerte, aber in einseitiger Ausprägung repräsentiert? Wenn wir uns als Gelehrte

1) An die römischen Staatsmänner denkt Polyb. III 21, 9, wenn er die römisch-karthagischen Beziehungen in der Absicht darstellt, *ἵνα μηθ' οἷς καθήκει καὶ διαφέρει τὸ σαφῶς εἰδέναι τὴν ἐν τούτοις ἀκρίβειαν παραπαίωσι τῆς ἀληθείας ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις διαβουλίοις.* Er hat diese Aufgabe im Kreise der römischen Senatoren kennengelernt. Vgl. jetzt auch Gelzer, Philologus N. F. XL S. 269.

einerseits vor der Geisteskraft des kühlen Rationalisten Thukydides beugen, so empfinden wir doch gerade auch bei ihm und allen denen, die die Geschichte in seinem Geiste darstellen, eine notwendige, aber schmerzliche Einseitigkeit. Nicht umsonst für uns hat ähnlich wie Kant und Hegel, so auch Schelling die Forderung gestellt, daß die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft erst erhält, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höheren Notwendigkeit gebraucht werden. Je unmöglicher es dem gegenwärtigen Historiker erscheint, dieser idealen Forderung eine Verwirklichung zu geben, um so mehr möchte er den Babylonier darum beneiden, daß er in seinem Polytheismus die Möglichkeit besaß, göttliches Wollen und irdisches Geschehen im Sinne des deutschen Idealismus als eine Einheit zu empfinden[1]), gleichwie er in seinen gewaltigen Tempelturmbauten über eine Stätte verfügte, wo Mensch und Gott sich in ideeller Einheit zusammenfinden konnten. Und können wir nicht selbst der Weitergabe der versteinerten Geschichtsformulierungen ein eigenes Ethos abgewinnen, wenn wir uns klarmachen, daß hier im Grunde doch eine unendlich tiefe Achtung vor der Geschichte zum Ausdruck kommt, die als etwas Gegebenes hingenommen und nicht als etwas Aufgegebenes individuell gestaltet wird? Aber im Gegensatz dazu deckt doch auch das, was die Römer als Geschichte erlebt haben, so fern ab es der Wissenschaft liegt, gleichfalls für uns eine Realität. Die in uns lebende und wirkende Vergangenheit unseres Volkes ist selbst in dem Stadium, wo sie nur eben die Bewußtseinsschwelle erreicht, die Grundlage für die Verbundenheit mit diesem Volke, eine Grundlage, deren Bedeutung wir besonders stark empfinden, wo durch den Bruch mit der Vergangenheit zugleich die aus ihr zu gewinnende Zielsetzung verlorengegangen ist.

Geschichte ist also nichts eindeutig Bestimmbares, sondern ebenso reich wie das Leben, das sie widerspiegelt, und darum möchte es mir richtig scheinen, neben den berühmten Satz Rankes, daß die Geschichte zu erzählen habe, *wie es gewesen ist*, die Forderung zu stellen, zu forschen, *wie es als Geschichte erlebt und empfunden wurde*. Wenn wir dieses Ziel im Auge behalten, dann werden wir auch am besten gegen die Gefahr gesichert sein, einseitig den eigenen Geist in der Zeiten Geist zu finden, sondern umgekehrt werden wir der Zeiten und der Völker Geist aus ihrem geschichtlichen Bewußtsein erschließen, wohl wissend, daß das unsrige, ebenso einseitig gebunden, nicht den Anspruch erheben darf, Richter über andere zu sein.

---

1) Auch Livius praef. 7 sieht das Charakteristikum wenigstens der alten Geschichte in der Vermischung von Menschlichem mit Göttlichem, die dann der Auflösung anheimfällt.

MAX WEBERS GEISTESGESCHICHTLICHE BEDEUTUNG

Von Siegfried Landshut

Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung — dies Thema enthielte eine prätentiöse Überheblichkeit, wenn es besagte, daß damit endgültig einer genialen Persönlichkeit ihr Platz im Museum der Geistesgeschichte angewiesen werden sollte. Weder fühle ich mich zu solchem Richteramt berufen, noch ist vor allem das, was wir Geistesgeschichte nennen eine Antiquitätensammlung, in die jeweils das einzustellen ist, wovon keine weiteren Überraschungen mehr zu erwarten sind. Was vielmehr hier mit 'geistesgeschichtlicher Bedeutung' gemeint ist, bezieht sich lediglich auf uns selbst. Dieses 'uns' ist ein jeder, der sich — reflektierend — in die Tradition der Bemühungen um ein Selbst-Verständnis aus dem Gewordensein gestellt sieht und es gilt natürlich insbesondere für einen jeden, dessen Interesse ihn dabei in das Gebiet der Sozialwissenschaften geleitet hat. Sozialwissenschaften ist ein Sammelname, der eine Reihe von Einzel- oder Fachwissenschaften umgreift und heute nichts anderes mehr besagt, als daß in all diesen Einzeldisziplinen, so verschieden ihre speziellen Gegenstände sind, vom Menschen im Miteinanderleben die Rede ist. Diese Einzeldisziplinen sollen 'autonom' sein, d. h. sie sollen ihre Grundbegriffe und Fragestellungen nicht aus einer übergeordneten Disziplin, etwa der Philosophie entnehmen, sondern lediglich aus ihrem eigenen Sachgebiet. Man hat Max Weber, der diese Tatsache immer wieder betont hat, sich selbst immer wieder als einen Fachwissenschaftler bezeichnet hat und von der Philosophie stets in halb-ironischem Ernst sagte, er verstünde nichts davon — man hat ihm den Vorwurf gemacht, daß er damit einer Entwicklung der Wissenschaften Vorschub leiste, in der sie ihre traditionell führende Rolle im Gesellschaftsleben aufgäben und zu reinen Techniken herabsänken. Daß damit die Trennung der Wissenschaft vom Leben sanktioniert und in den einzelnen Fachdisziplinen das Selbstbewußtsein des Geistes zu einem niveau- und horizontlosen Betrieb herabsinken müsse. Kein Sehender wird bestreiten, daß dies in einigem Ausmaß wirklich der Fall ist: nicht nur, daß die Vertiefung des Welt- und Selbstverständnisses und die Erweiterung des geistigen Blickfeldes im Spezialbetrieb der Wissenschaften nicht gerade gefördert worden sind, sondern daß das öffentliche Prestige der führenden Rolle der Wissenschaften überhaupt mehr und mehr in Verlust geraten ist.

Diese Tatsache erlebte derjenige im Widerstreit zu seinen eigenen Motiven wissenschaftlicher Arbeit, der in der chaotischen Aufgeregtheit der ersten Nachkriegsjahre, der Aufgebrochenheit und gleichzeitigen Verworrenheit der phantastischsten Möglichkeiten, sowohl für das eigene wie für das öffentliche Leben, in der wissenschaftlichen Arbeit, insbesondere aber in den Sozialwissenschaften die Erfüllung unausdrücklicher Erwartungen zu finden glaubte. Damals hielt Max Weber seinen berühmten Vortrag 'Wissenschaft als Beruf', an dessen Schluß er alle bequemen Erwartungen zurückwies, aus der Wissenschaft selbst die sichere Auskunft fertig geliefert zu erhalten, um sozusagen aus einem Programm der

Vortrag, gehalten in der Kant-Gesellschaft in Hamburg.

Welt ein Maß und eine Richtschnur zu entnehmen. Der Vortrag endet — gleichsam inhaltsleer für die Aufgabe der Wissenschaft selbst — mit der formalen Anweisung, 'an die Arbeit zu gehen' und 'der Forderung des Tages' gerecht zu werden. So ist Max Weber selbst anscheinend der Prototyp jener völligen Entleerung aller sachlichen Arbeit von jeder menschlichen Unmittelbarkeit, jener gänzlichen Trennung von Person und Sache, durch die doch gerade jede Arbeit zu einer mechanischen Teilfunktion, der Wissenschaftler selbst zu einem technischen Spezialisten werden muß und die ja selbst nichts anderes zu sein scheint als das entseelende Elend, das sich als die bekannte Trennung von Berufs- und Privatleben in der ganzen Breite der gegenwärtigen Gesellschaft zu wiederholen scheint. Wo aber mit solch klarem Bewußtsein und in solch universaler Beherrschung der Tatsachenwelt diese Selbstentäußerung durchgeführt wird wie in der wissenschaftlichen Existenz Max Webers, da drängt sich die Frage auf, ob dieser Zwiespalt nicht selbst wieder in einer höheren Einheit seinen Grund hat. Und zwar, *wenn für das persönliche Leben Webers selbst, dies Leben aber als wissenschaftliche Existenz die praktische Manifestation des Selbstbewußtseins der Zeit sein soll, dann zugleich als die in der Wissenschaft gelebte Problematik der Zeit selbst.* So wollen wir versuchen, das Problem dieser Zerspaltung von menschlicher Unmittelbarkeit und trocken sachangemessener Detailarbeit in der Einheit der Leistung Max Webers aus den *Sachzusammenhängen* zu verstehen, die er zu erklären unternommen hatte. Denn was er sich als Thema seines Forschens gewählt hat, welche Zusammenhänge seinen forschenden Geist an sich zogen, daraus muß schließlich der Grund seiner eigenen wissenschaftlichen Haltung abzunehmen sein.

Die wissenschaftliche Arbeit Max Webers zerfällt wesentlich in die Reihe seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen zur Methode der Sozialwissenschaften und die Reihe seiner soziologisch-historischen Untersuchungen. Die erkenntnistheoretischen Arbeiten dienen hauptsächlich zwei Aufgaben: einmal der Gewinnung einer dem spezifisch sozialwissenschaftlichen Forschungsinteresse angemessenen Verfahrensweise und Begriffsbildung und zweitens der Begründung der sogenannten Wertfreiheit der historisch-politischen Wissenschaften. Beide Aufgaben waren aus dem überlieferten Stand der Wissenschaft nahegelegt.

Die einzelnen sozialwissenschaftlichen Disziplinen, hauptsächlich Staatslehre, Nationalökonomie und schließlich Soziologie haben sich als selbständige Wissenschaften losgelöst aus dem ursprünglich einheitlichen Zusammenhang der sogenannten Sozialphilosophie des XVII. und XVIII. Jahrh. Deren wesentliches Motiv aber gründet letzten Endes in einem geistesgeschichtlichen Vorgang, der die eigentliche Geschichte der europäischen Gesellschaft bis in unsere Gegenwart beherrscht und den ich kurz bezeichnen möchte als die *zunehmende Destruktion der Allgemeinverbindlichkeit der Öffentlichkeit.*

Zur Verständigung bedarf es eines kurzen anthropologischen Hinweises. Das Miteinander-Leben der Menschen, sofern es über die Intimität des Ich und Du hinausgeht, ist ein solches nur als ein gemeinsam geordnetes: 'konveniertes', d. h. in Übereinstimmung gelebtes. Im Miteinander eines jeden mit jedem anderen, in dem sich ein jeder als der, der er selbst ist, durch die anderen erfährt, konstituiert

sich die Öffentlichkeit als die Konvention des Miteinander. In dieser öffentlichen Konvention sind die Maße und Normen enthalten, die als Führungsregeln das Leben als ein mögliches gemeinsames durchherrschen. In diesem Urbestand des *κοινωνεῖν* ist aber schon eine Polarität mit angelegt, die aus der Gegensätzlichkeit des persönlichen Lebens als eines seinem Sinne nach einzigartigen und ausschließlichen mit der übereinstimmenden Gemeinsamkeit des Miteinander entspringt. Diese ursprüngliche Polarität des endlichen Lebens ist die Wurzel aller sozialen Antinomien und der theoretisch-konstruktiven Versuche ihrer 'Lösung'.

In der christlichen Akzentuierung der Einzigartigkeit eines jeden Einzelnen für sich ist aber diese Polarität des Lebens für sich und des öffentlichen Lebens schon von vornherein in eine starke Spannung gebracht, eine Spannung, die das katholische Christentum des Mittelalters lange in sich zu bergen vermochte. Mit der Glaubensspaltung in der Reformation aber wird sie manifest, und zwar tritt sie zunächst nur auf in der Form einer Durchbrechung der Allgemeinverbindlichkeit der katholischen Dogmen. Indem wir den recht komplexen Vorgang auf eine Formel bringen: die Katholizität wird unverbindlich und die blutigen Kämpfe um die Glaubensspaltung zeitigen das Bedürfnis, die Verbindlichkeit der Öffentlichkeit wenigstens auf weltlichem Boden wieder herzustellen. Das bedeutet aber die Aufgabe, die öffentliche Ordnungsmacht überhaupt von aller dogmatisch-religiösen Rechtfertigung zu entbinden und ihre Legitimität aus anderer Quelle zu begründen, eine Aufgabe, die zunächst von den naturrechtlichen Sozialtheorien aufgenommen und durch die Herleitung aller öffentlichen Verbindlichkeit 'ex ipsa natura hominis', aus der Natur des Menschen selbst versucht wurde. Diese ursprüngliche Ausrichtung auf eine *Restitution der öffentlichen Verbindlichkeit* ist durch die Jahrhunderte hindurch in mannigfaltiger Variation als Grundmotiv der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis erhalten geblieben. Klar und deutlich in den verschiedenen Vertragstheorien des Naturrechtes und zur äußersten Schärfe entfaltet durch die Kulturkritik des XVIII. Jahrh. und den Versuch der völligen Veröffentlichung des Privatlebens in der Allgemeinverbindlichkeit des état in der Sozialtheorie J. J. Rousseaus, zuletzt in der Idee der 'klassenlosen Gesellschaft' von Karl Marx.

Alle diese Theorien nun gehen von der Voraussetzung aus, daß das Verbindlichkeitsprinzip selbst, der Maßstab der Legalität aus dem Sein des Menschen in der Welt zu erfahren und zu entnehmen sei. Ja gerade darin soll ja der Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit gründen. Dieses Motiv geht nun am Ende des XVIII. Jahrh. auf die sich neu entwickelnde Wissenschaft der politischen Ökonomie über. Die physiokratische Schule glaubt aus dem ordre naturel der menschlichen Gesellschaft den natürlichen Kreislauf und Prozeß der Güterverteilung ableiten und aus ihm ein Urteil über die Richtigkeit und Verfehltheit praktischer Maßnahmen begründen zu können. Mit dem XIX. Jahrh. und der ständig sich verbreiternden und verschärfenden Kritik der das öffentliche Leben beherrschenden Normen und Maße, der zunehmenden Entkräftigung ihrer Verbindlichkeit, erhebt sich auch der Zwiespalt der bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaftstheorien. Beide, die erstere mehr stillschweigend, die letztere ausdrücklich, stehen unter der

leitenden Idee der vernünftigen Rechtfertigung einer Gesellschaftsordnung, der Begründung ihrer notwendigen Verbindlichkeit aus der Einsicht in die in der Welt selbst angelegte Ordnung. Dasselbe Motiv ist aber auch wieder zu treffen in der sogenannten historischen Rechtsschule und geht schließlich in der Nationalökonomie in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. auch auf die von Knies, Roscher, Hildebrandt und schließlich von Schmoller vertretene historische Schule der Nationalökonomie und des sogenannten Kathedersozialismus über — und als ebenso ausschlaggebender Ansatz der Auseinandersetzung für Max Weber nicht zu vergessen der großartige Entwurf einer mit der ganzen Autorität der Wissenschaft begründeten und darum *notwendigen* neuen Gesellschaftsordnung von Karl Marx.

Diese Tradition der Sozialwissenschaften muß man sich vergegenwärtigen, wenn der rechte Hintergrund und die Tragweite deutlich werden soll, für die sich ständig wiederholenden Bemühungen Max Webers um die Begründung der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. Die führende Rolle der Wissenschaften und zuletzt der Sozialwissenschaften für das kulturelle Leben der abendländischen Gesellschaft wurde genährt durch das Generalmotiv ihrer Problematik, die Suche nach dem summum bonum, dem 'Glück des Menschen'. Die Richtung, in die dieses bestimmende Suchen sich angewiesen hatte, zielte ab auf die Konstituierung verbindlicher Normen des Miteinanderlebens als Gewähr für die Erfüllung jener Bestimmung des Menschen. Je heftiger aber das Bestreben nach einer endgültigen und gesicherten öffentlichen Verbindlichkeit sich mühte, desto stärker meldeten sich die widerstreitenden Auffassungen und damit die ständig zunehmende Zersplitterung und Uferlosigkeit aller öffentlichen Lebensauslegung. Das Ende des XIX. Jahrhunderts brachte den radikalsten Abbau aller überlieferten öffentlichen Werte, Lebensformen und Prinzipien und zeitigte wissenschaftlich die beiden großartigsten Interpretationen der vollständigen Desillusion aller Ideologien und Umwertung aller Werte durch Marx und Nietzsche. Was nun noch mit sittlichem Pathos an den Stätten der Wissenschaft im einzelnen propagiert wurde, war nichts anderes als — mit den Worten Max Webers — 'ein bunter Strauß von Kulturwertungen', der die Unverbindlichkeit einer Privatmeinung mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit verband.

Für die geistige Existenz des wissenschaftlichen Menschen galt es, aus dieser Tatsache die Konsequenzen zu ziehen. Der Kampf für die Wertfreiheit der historischen Erfahrungswissenschaften ist nur der Kampf um die Gewinnung dieser historischen Tatsache der Unverbindlichkeit aller öffentlichen Normen, Geltungen und Wertschätzungen als unerbittliche Voraussetzung aller echten wissenschaftlichen Objektivität. Die Möglichkeit, aus der puren Erfahrung der Tatsachen und ihrer Motivationszusammenhänge die Verbindlichkeit von Imperativen und Anweisungen zu entnehmen, wird in fortlaufend stärkerer Klarheit von Weber als Absurdität abgewiesen. Er stellt fest, 'daß einerseits die Geltung eines praktischen Imperativs als Norm und andrerseits die Wahrheitsgeltung einer empirischen Tatsachenfeststellung in absolut heterogenen Ebenen der Problematik liegen'.

Damit aber erheben sich eine Reihe von Fragen, die auf das Zentralproblem der *Möglichkeit wissenschaftlicher Tätigkeit als einer besonderen Weise menschlicher*

Existenz sich zuspitzen. Einmal: welche Dignität kommt der historischen Erfahrungswissenschaft noch zu, wenn sie die Autorität, die ihr ihre führende Rolle zusicherte dadurch aufgibt, daß sie die Verbindung mit den brennendsten Fragen des Menschen durchschneidet und sich so der Nährkraft ihrer wesentlichsten Wurzel enthält? Und weiter: Welches kann denn noch der Gesichtspunkt für die Auswahl und Bestimmung der Tatsachen sein, denen die Erkenntnis sich zuwendet und woran soll sich die Richtung der Fragen und die Ausarbeitung der Probleme orientieren, wenn nicht eben gerade daran, was dem Menschen selbst am meisten fraglich ist?

Was nun die letzte Frage betrifft, so kann sie erst im Zusammenhang der methodischen Arbeiten Webers erörtert werden, die dem Problem der historischen Begriffsbildung dienen. Damit wird zugleich der Zugang zu den sachlichen Themen seiner historischen Arbeiten eröffnet. Was jedoch die erste Frage anbetrifft, so scheint tatsächlich die Wissenschaftlichkeit im Sinne des theoretischen Lebens als eine besondere prinzipielle Möglichkeit der geistigen Selbsterhaltung zur bloß technischen Manipulation degradiert zu sein, die Dignität der wissenschaftlichen Wahrheit an ihrer Wurzel getroffen. Gerade hier aber liegt die wesentliche geistesgeschichtliche Bedeutung einer wissenschaftlichen Haltung, wie sie Max Weber vorgelebt hat. Jeder mögliche ethische oder weltanschauliche Standpunkt wird nun selbst zum Thema der Motivations-Analyse und auf die Bedingungen seiner Möglichkeit und die praktische Auswirkung seiner Forderungen hin zur Klarheit gebracht. Das Verhalten des Forschers in der Welt aber ist durch nichts anderes mehr bestimmt als: *erklärend zu verstehen.* Er entschlägt sich jeder Inanspruchnahme irgendwelcher üblichen oder propagierten Maßstäbe der Beurteilung, für ihn gibt es keinerlei Verbindlichkeit, nicht glaubensmäßige, moralische, ästhetische oder gar politische für die 'objektive Wahrheit' der Wissenschaft. Wertfreiheit bedeutet die völlige Freigabe der Sachen wie sie sich an sich selbst präsentieren und die völlige Freigabe des Forschers für sie und das heißt nichts anderes als daß das Moment der Verbindlichkeit aus der Öffentlichkeit gleichsam zurückgeholt wird in die Subjektivität des Forschenden selbst, dessen einziger und letzter Maßstab nichts anderes ist als — mit Weber — 'die schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit'. So ist das Bedürfnis Max Webers nach der ständigen methodischen Klärung seiner Arbeiten selbst nichts anderes als die Folgerung aus dem Gebot der völligen Durchsichtigkeit der eigenen Fragestellungen und Begriffe. Die Wissenschaft wird zu derjenigen Instanz, deren menschliche Bedeutung gegenüber der Anarchie aller überkommenen weltanschaulichen, ethischen oder politischen Postulate gerade in ihrer völligen Freiheit liegt, die das erkennende Subjekt zwingt, sich gleichsam freischwebend in sich selbst zu halten. Und wenn in ihr ein Ethos zu finden ist — dessen Lebendigkeit Max Weber selbst war — so liegt es in der Verwegenheit des rückhaltlosen Anheimgegebenseins an die Sachen ohne irgendeinen sichernden Rückanschluß. In der Wissenschaft fällt das ganze Gewicht der Verantwortung, das sich in der Fülle der öffentlichen Kontroversen, Reformpläne und Agitationen zersplittert hat, wieder auf den Menschen allein zurück.

Nun müssen wir aber zunächst versuchen, die Bedeutung der Weberschen Arbeiten zur historischen Begriffsbildung zur Klärung zu bringen. Das Ideal

wissenschaftlicher Strenge und Zuverlässigkeit der Resultate, das den Naturwissenschaften und ihrer technischen Auswertung die überragende Bedeutung zugesichert hatte, schien auch für die Geisteswissenschaften das orientierende Vorbild abgeben zu sollen. Dies um so mehr, als mit der Diskreditierung der kultur- und gesellschaftskritischen Tendenz der Sozialwissenschaften und ebenso aller Spekulation das einzige Kriterium für die Bearbeitung der Tatsachenfülle der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt sich in ihrer subsummierenden Einordnung unter immer allgemeinere Oberbegriffe zu bieten schien. Ob die geschichtliche Zeitfolge als Entwicklung aus einem obersten Prinzip deduziert wurde oder eine Begriffsbildung sonst in ordnender und subsummierender Absicht erfolgte, so schwebte dabei doch immer als Generalmuster wissenschaftlicher Bearbeitung die Definition per genus proximum et differentia specifica vor oder im ersten Falle die Auffindung genereller Regeln des Geschehens, aus denen sich die Kausalkette der individuellen Zusammenhänge deduzieren ließe. Richtete sich aber die Bemühung Webers einerseits auf die Reinigung aller sozialwissenschaftlicher Erkenntnis von ausdrücklichen oder unausdrücklichen Wertungen und auf das Prinzip, sich den Tatsachen allein zu unterwerfen, so forderten doch eben diese Tatsachen von sich aus eine Art der Erfassung und Begrifflichkeit, die durch das Muster der Bildung allgemeiner Begriffe nach dem Schema des genus proximum et differentia specifica oder genereller Regeln des Geschehens nicht nur nicht gewährleistet war, sondern im Gegenteil — diese Begriffsbildung verdeckte geradezu die spezifische Eigenart der Zusammenhänge, auf deren Erkenntnis das sozialwissenschaftliche Interesse abzielte. Denn dies Interesse ist kein anderes als 'die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart zu verstehen'. Diese Wirklichkeit ist aber — so universell ihre Verflechtung ist — ein individueller, eigenartiger Zusammenhang. Daher kann die Kausalfrage in den Sozialwissenschaften nie eine Frage nach Gesetzen, sondern stets nur nach konkreten Zusammenhängen sein. 'Gesetzt den Fall — sagt Max Weber in dem Aufsatz über die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis — es gelänge einmal, alle denkbaren ursächlichen Verknüpfungen von Vorgängen des menschlichen Zusammenlebens in einer ungeheuren Kasuistik von Begriffen zu erfassen — was würde das Resultat für die Erkenntnis der geschichtlich gegebenen Kulturwelt besagen?' Diesem spezifischen Bedürfnis, die Einzigartigkeit spezifischer Motivationszusammenhänge zu verstehen, muß auch die Verfahrensweise und Begriffsbildung der Sozialwissenschaften angemessen sein und diesem Zweck dient nun vor allem der in seiner inneren Struktur und erkenntnismäßigen Funktion von Weber geklärte und begründete Begriff des *Idealtypus*. Wir wollen hier nicht in die Einzelheiten seines Aufbaues eingehen und die Übereinstimmung seiner Konstruktion mit den eigentlichen Erkenntnisabsichten geschichtlich-gesellschaftlicher Zusammenhänge prüfen. Er ist uns hier nur wichtig hinsichtlich eines Momentes, das in der früher schon zurücksgestellten Frage enthalten war. Der Idealtypus ist eine Konstruktion bestimmter Zusammenhänge, die der Forscher jeweils zu seinem speziellen Erkenntniszweck vornimmt und an derem rationalen Schema sich die spezifische Eigenart der Wirklichkeit in messender Abweichung bestimmen läßt. Solche idealtypischen Begriffe sind etwa:

Kapitalismus, Imperialismus, Renaissance usw. Ihre Konstruktion als jeweilige Mittel der Erkenntnis sei darum unentbehrlich, weil ein unmittelbares Verständnis der an sich irrationalen Wirklichkeit nur durch Messung an einer rationalen Konstruktion möglich sei. Durch diese rationale Konstruktion bringt der Forscher erst Gliederung und Akzentuierung in den an sich unendlichen und übergangslosen Fluß und Allzusammenhang der Wirklichkeit. Hier ist der einzige Punkt also, aber ein entscheidender, an dem die Subjektivität des Forschers selbst in die erkennende Aufgabe hineinragt. Er bestimmt von sich aus die Auswahl dessen, was thematisch werden soll und Ausgang und Ziel der Fragestellung. Die vorhin gestellte Frage also: welches kann denn noch der Gesichtspunkt für die Auswahl und Bestimmung der Tatsachen sein, die für die wissenschaftliche Erkenntnis wichtig sind, und woran soll sich die Richtung der Fragen und die Ausarbeitung der Probleme orientieren, wenn nicht gerade eben daran, was dem Menschen selbst wesentlich fraglich ist — diese Frage also wendet sich hier zurück zu Max Weber selbst, indem sie sich an ihn selbst richtet und fragt: welches sind denn die zentralen Fragen oder gar die zentrale Frage, die ihn selbst in seinen soziologischen Arbeiten bewegte?

Überblickt man die Fülle seiner ökonomischen und soziologischen Arbeiten, so weitet sich die Individualität des Fragestellers zur universalsten Thematik: Römische Agrargeschichte, ostelbische Landarbeiterfragen, mittelalterliche Handelsgesellschaften, Untergang der antiken Welt, Protestantische Ethik und Geist des Kapitalismus und schließlich die religionssoziologischen Arbeiten, die sich auf den Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus, das Christentum, den Islam und das Judentum erstrecken, nur um die hauptsächlichsten zu nennen, wobei die umfangreichen Arbeiten zur Rechtssoziologie und andere aus dem posthum veröffentlichten Werk 'Wirtschaft und Gesellschaft' noch zugefügt seien. In aller Universalität aber konzentriert sich das ständig Gefragte dennoch auf eine Generalfrage, die — weder ausdrücklich gestellt, noch ausdrücklich beantwortet — dennoch im Untergrund alles Forschen bewegt — und die letzten Endes eine so persönliche Frage ist, daß sie nur vom Einzelnen entschieden werden kann und dennoch, oder gerade weil sie *die* Frage des heutigen Menschen überhaupt ist.

Wenn wir uns nun im folgenden nur an die bekanntesten Arbeiten Webers halten, die Abhandlung über die Protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus und die Untersuchung über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, so nur aus Gründen der Konzentration des Darzulegenden, obwohl auch die meisten anderen Arbeiten im selben Grundzusammenhang stehen.

Dem methodischen Ansatz und der thematischen Beweisführung nach sind beide Arbeiten an der Marxschen Konzeption der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung orientiert. Besonders die Wirtschaftsethik der Weltreligionen hat zur Aufgabe die 'Positive Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung' und unter diesem Titel waren die Untersuchungen als Vorlesungen Webers 1918 in Wien auch angekündigt. Marx hatte — wie wir im Anfang schon andeuteten — die radikalste Konsequenz aus dem Prozeß der zunehmenden Unverbindlichkeit der Öffentlichkeit gezogen, indem er den selbständigen Geltungsanspruch aller

überlieferten Postulate des Rechts, der Sitte, der Religion und politischen Macht destruierte und sie als die jeweilige Selbstauslegung und Rechtfertigung bestimmter Interessen demaskierte. Damit hatte Marx die Stützpunkte aller bisherigen Sozialtheorie untergraben — ohne aber ihr Hauptmotiv damit gleichzeitig mit aufzugeben: den Versuch der Konstitution einer neuen allgemeinverbindlichen Öffentlichkeit, der klassenlosen Gesellschaft. Dieser Versuch aber mußte sich auf eine letzte alleinverbindliche Wirklichkeit stützen, eben auf die alle andere Wirklichkeit bewirkende Wirklichkeit: die Produktionsverhältnisse. Denn in ihr mußte er die Gewähr und die Sicherheit für die Notwendigkeit seiner Eschatologie finden und begründen können. Wollte nun Max Weber mit der positiven Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung diese Desillusion von allen geheiligten Normen und sicheren Maßstäben wieder rückgängig machen? Im Gegenteil — seine Untersuchungen laufen darauf hinaus, auch die letzte Präponderanz irgendeines Faktors der Wirklichkeit als nichtig zu erweisen. Die Untersuchungen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen sollen erweisen, daß die praktischen Maximen des wirtschaftlichen Handelns durch die allverschiedensten Determinanten bestimmt sind, daß zu diesen Determinanten 'als eine — wohlgemerkt: nur eine — auch die religiöse Bestimmtheit der Lebensführung' gehört. 'Diese selbst aber ist wiederum innerhalb gegebener geographischer, politischer, sozialer, nationaler Grenzen durch ökonomische und politische Momente tief beeinflußt. Es wäre ein Steuern ins Uferlose, wollte man diese Abhängigkeiten in allen ihren Einzelheiten vorführen'. Deshalb beschränkt sich die Untersuchung auf den Aufweis nur eines der mannigfaltigen Motivationszusammenhänge. So wird die völlige Gleichgewichtigkeit aller Wirklichkeitsmomente demonstriert. Von Marx übernahm Weber den universalen Horizont der Empirie der Wirklichkeit als eines universalen Kausal- oder wie wir besser sagen Motivationszusammenhangs. Aber mit dem Fortfall jeder Eschatologie und dem ihr entsprechenden Sich-Anweisen auf *einen* richtunggebenden Maßstab der Welt, offenbart sich die Universalität allen Seins in seiner *gleichen* Wirklichkeit.

Man hat oft von Weber das Wort gebraucht, er habe die Welt entzaubert — er hat sie nur für den entzaubert, der in ihr einen Maßstab sucht für irgendeine Entscheidung, denn er hat gezeigt, daß die Welt in sich selbst kein Kriterium für ein Woraufhin der Entscheidung enthält.

So zeigt sich, daß die methodischen Bemühungen um die sogenannte Wertfreiheit der empirischen Wissenschaften ihrer inneren Intention nach in die gleiche Richtung weisen wie die historisch soziologischen Arbeiten selbst. Die 'Entzauberung der Welt' ist nur die Enthüllung der verschwundenen Allgemeinverbindlichkeit öffentlicher Werte und Normen und die Konstatierung dieser Tatsache als der unumstößlichen Voraussetzung für den erkennenden Menschen selbst. Und damit stellt sich die Frage nun ausdrücklich, die die wissenschaftliche Existenz Max Webers stillschweigend in sich trug: Wie hält sich der Mensch in einer Welt der Öffentlichkeit, die für ihn selbst kein verbindliches Maß mehr bietet?

Und wie diese Frage in der besonderen Weise, in der sie für das Leben in der Wissenschaft relevant wird, auch in der zeitlich früheren Arbeit über die Prote-

stantische Ethik und den Geist des Kapitalismus durchleuchtet, ist nun noch in Kürze zu zeigen. Auch in dieser Untersuchung spielt die Absicht, einen konkret detaillierten Nachweis gegen die materialistische Geschichtsauffassung zu führen im ganzen Ansatz des Problems eine Rolle und wird auch wiederholt ausdrücklich, besonders in der vorletzten Anmerkung zur Sprache gebracht. Daß diese methodische Absicht sich aber gerade diesen besonderen Gegenstand wählte, ist nur aus der unmittelbaren Anziehungskraft zu verstehen, die das Thema auf Weber selbst ausübte.

Die Untersuchung nimmt ihren Ausgang von einer rein statistischen Feststellung, daß nämlich in Deutschland ein auffallendes Verhältnis zwischen Beruf und Konfession insofern besteht, als Kapitalbesitz und Unternehmertum, d. h. die vorwiegend aktiven Elemente der kapitalistischen Wirtschaft, ganz überwiegend dem Protestantismus zugehören. Eine nähere Charakterisierung der dem typisch kapitalistischen Erwerbsmenschen eigenen Lebenshaltung bringt die Frage auf den Weg, ob nicht zwischen ihr und dem vorwiegend protestantischen Charakter ihrer Vertreter ein innerer Zusammenhang besteht. Denn diese Lebenshaltung, so selbstverständlich sie im Alltag gelebt wird, erscheint im Hinblick auf die sie bewegenden Impulse dem menschlichen Verständnis zunächst rätselhaft: das Gelderwerben, nicht als Mittel zum Zweck der Befriedigung der Lebensbedürfnisse, sondern als Beruf und Ethos des Lebens. Diese 'grundlose', dem irdischen Lebensgenuß abholde, sich selbst genügende Existenz des Berufsmenschen ist aber das, was Max Weber eigentlich fesselt, das, was er als 'innerweltliche Askese' kennzeichnet. Ihre ursprüngliche Abkunft aus religiösen, protestantisch-kalvinistischen Motiven, dem Bedürfnis der religiösen Selbstbestätigung vor Gott und der Gewißheit des zukünftigen Heils deckt der Fortgang der Untersuchung Zug um Zug auf, bis sich diese anscheinend 'sinnlose' Lebenshaltung des kapitalistischen Erwerbs- und Berufsethos als ein in sich eigenständig gewordenes, von dem religiösen Ursprung völlig losgelöstes, d. h. anscheinend 'grundloses' Verhalten der asketischen Pflichterfüllung offenbart. Am Schluß der Untersuchung kommt dann aber die Bedeutung seines Untersuchungsthemas für den Forscher selbst zum klaren Ausdruck: 'Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein, — wir *müssen* es sein'. Was ihn aber selbst noch unmittelbarer an diese seltsame, ja, wie er selbst sagt 'gespensterhafte' Erscheinung bannt, daß ist die durch keinerlei äußere — oder wie Weber sagt — 'rationale' Begründung plausible Existenz des Menschen in der nüchternen und stetigen, scharf und völlig der Sache hingegebenen Ausübung des Berufs. Diese völlig rausch- und illusionslose, frei in sich selbst ruhende, stets in der wachsten Aufgeschlossenheit aus sich selbst sichere Hingabe an die Arbeit als solche, indifferent gegenüber dem äußeren Effekt, das eben scheint ihm die innere Lebenshaltung, die sich selbst nicht verliert in einer Welt, deren radikale Unverbindlichkeit dem Menschen nichts übrig läßt als den Rückhalt an seine eigene freischwebende Existenz.

So zeigt sich der innere Zug der wissenschaftlichen Arbeit Max Webers, sowohl in den logisch-methodischen als auch in den soziologisch-historischen Problemen aus einer lebendigen Fraglichkeit des erkennenden Menschen selbst erwachsen,

indem sie diese Fraglichkeit als solche demonstriert aus der Enthüllung der Unverbindlichkeit der Öffentlichkeit. Wenn sie aber damit mit dem traditionellen Motiv der Sozialwissenschaften, ihrer geheimen oder ausdrücklichen Ausrichtung auf die salus publica bricht, so bleibt gerade bei ihm diese Verwurzelung der wissenschaftlichen Erkenntnis mit der entscheidenden Frage des Menschen in ihrer Weise erhalten. Und gerade an dem Gegensatz zu Marx und dessen Erweis der Notwendigkeit der 'Emanzipation des Menschen' aus dem Gang der Welt selbst heraus und der damit diktierten Stellungnahme zu ihr, nimmt um so entschiedener Max Weber das Geheimnis und die Aporie des Lebens in die persönliche Existenz zurück. Die Entzauberung der Welt rückt die 'Grundlosigkeit' der freien Existenz in ihrer ganzen Rätselhaftigkeit ins Zentrum. Am Schlusse seines Vortrags über Wissenschaft als Beruf sagt er es selbst ausdrücklich, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit. Und auf die Frage endlich, was es denn dann noch mit der Wissenschaft auf sich hat, gibt er die letzte Verweisung zurück auf den Erkennenden selbst: sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns. Das aber ist die auf nichts anderes gegründete und darum 'bodenlose' Freiheit des erkennenden Wissens, die Weber selbst am Schluß seines Aufsatzes über die 'Objektivität' mit den Versen kennzeichnet:

> ... der neue Trieb erwacht,
> Ich eile fort, ihr ew'ges Licht zu trinken,
> Vor mir den Tag und hinter mir die Nacht,
> Den Himmel über mir und unter mir die Wellen.

PEDRO CALDERON DE LA BARCA

(† 25. Mai, am Pfingstfest des Jahres 1681)

Von Leo Spitzer

Bei den verschiedensten Völkern gibt es ein repräsentatives Dichterpaar, das durch zeitlich und kulturell gebundene Gemeinsamkeit des Auftretens oder durch das Schaffen innerhalb *eines* literarischen Bezirkes als zusammengehörig und in seiner Gruppenhaftigkeit wie in seiner individuellen Aufspaltung als *notwendige* Synthese und Aufblätterung des nationalen Genius gefaßt wird: Schiller und Goethe, Corneille und Racine, Lope de Vega und Calderon, diese beiden 'Kerle', sind *zusammen* dichterische Vertretung Deutschlands, Frankreichs und Spaniens in ihren jeweiligen Literaturen, *als einzelne* Darstellungen einzelner deutscher, französischer, spanischer Nationalzüge, die erst durch ihr Gegenüber zur kreisartigen Totalität der vollen, nationalen Repräsentation werden. Nur wenige Völker, wie das englische und das italienische, haben *einen* beherrschenden Namen hinzustellen, dem die Nation ihre übernationale Vertretung anvertrauen kann. Der französische Kritiker Thibaudet hat[1]) das Gegenüber Corneille-Racine als eine für Frankreich besonders charakteristische Zweigipfligkeit erwiesen:

1) 'Pour la géographie littéraire' (NRF. 32, 534ff.).

französischer Dichtung sei eben ein rational-polemischer Zug eigen, ein Schaffen in Auseinandersetzung mit etwas, ein dialektisches Hin und Her, so daß das Paar Corneille-Racine sich einordnet in die Reihe der anderen Paare: Descartes-Pascal, Voltaire-Rousseau, Bossuet-Fénélon, Hugo-Lamartine usw. Racine sagt 'nein' zu Corneille wie Rousseau zu Voltaire usw. Und tatsächlich ist diese eingeborene rationale Antithetik: Corneille-Racine, die immer wieder wie zwei Alexandrinerhälften gegensätzlich schaffende Dichter zum Zwecke des Ausgleichs einander zuordnet, von der Antithetik Schiller-Goethe und Lope-Calderon sehr verschieden. Bei Schiller-Goethe ist ja eigentlich nicht Antithese von zwei Gleichstarken vorhanden, sondern Aufgehen eines Großen in einem noch Größeren, in einem ihn umfassenden Element, wobei der Umfaßte, in dem weiteren Organismus Aufgenommene diesem Umfassenden Klarheit über sein eigenes Wesen bringt (was diesem in seiner gottähnlichen Allumfassung aus sich heraus nicht möglich war): Schiller, in Goethes Leben eine Episode und irgendwie in Goethes Wesen ein Einzelbestandteil, hat doch Goethe das Wesen von dessen 'naiver', der Schillerschen 'sentimentalischen' entgegengesetzten Dichtung klar gemacht. Für das Paar Lope-Calderon scheinen die Bemerkungen des österreichischen Dichters Grillparzer weiterzuführen (in seinen 'Studien zum spanischen Theater'): 'Calderon, der Schiller der spanischen Literatur, Lope de Vega ihr Goethe', 'Calderon großartiger Manierist, Lope Naturmaler', 'Schiller und Calderon scheinen philosophische Schriftsteller, Goethe und Lope de Vega sind es. Jene scheinen es vorzugsweise zu sein, weil sie philosophische Diskussion geben, diese haben nur die Resultate'.

Es wird aus der Zusammenstellung dieser Aphorismen ganz klar, daß Grillparzer in Lope den naiven, den unreflektierten, in Calderon den von dieser Ursprünglichkeit entfernten, sentimentalisch-idealischen Dichter sah: er bemerkte, eine wieviel größere dichterische Substanz, Ursprünglichkeit, Erfindung, Spontaneität, Leichtigkeit, Vielwendigkeit Lope, eine wieviel beredtere, mehr vom Verstand gelenkte, strenger lineare Kunst Calderon eignete. Und doch ist an jener Grillparzerschen Proportion (Calderon : Lope = Schiller : Goethe) etwas nicht in Ordnung, was schon bei dem Aussprechen der Vergleichung in dürr mathematischer Form klar wird: Calderon folgt historisch auf Lope, während Schiller als Meteor am Himmel Goethes aufblitzte, so daß, wenn man schon das Nebeneinander der beiden Deutschen in ein Nacheinander umbilden wollte, eher Goethe nach Schiller käme als umgekehrt. Calderon folgt nicht nur zeitlich auf Lope, sondern seine Kunst ist nur denkbar als Folge der Lopeschen, als Mäßigung und Festlegung, vielleicht sogar Erstarrung des naturgleichen Reichtums, als klassische Spätform nach Weltoffenheit und schrankenloser Assimilation, als 'romantisme dompté' im Sinne André Gides. Dagegen ist Goethe das Meer, in das der Strom Schiller einmündet, schrankenlos und brandend und auch in seinem zeitlichen Dasein schon fast der Ewigkeit gleich. Das Meer Lope, in Deiche und Schleusen gesperrt — das ist Calderon; ein Strom, vom Meere Goethe einverleibt — das ist Schiller. Die Spätförmigkeit Calderonscher Kunst erinnert jedoch wieder an Racine, der uns anderseits menschlich reicher dünkt als Corneille. Es ist also

das Paar Lope-Calderon eigenartig abgegrenzt gegen das Paar Schiller-Goethe und Corneille-Racine: Calderon teilt mit Racine den Charakter des späten Klassikers, der ein Übermaß beschränkt (obwohl Calderon noch immer barocker ist als Racine!), mit Schiller aber das Reflektiert-Starre einer ursprünglich nicht so reich begnadeten Natur, die die fehlende Fülle durch Strenge ersetzen muß.[1]) Die beglückende, naturhaft webende Allseitigkeit, die gestaltengebärende und doch sich selbst beschränkende Meisterschaft Goethes oder Shakespeares hat unter den Spaniern nur Cervantes errungen, diese Integrierung der bildnerischen und zähmenden Triebe. So hat denn Spanien eine einheitliche überragende Vertretung in Cervantes und eine dualistische in dem Paar Lope-Calderon; es ist doppelt vertreten, unitarisch und dualistisch, — so recht Zeichen seines schöpferischen Reichtums und seiner Gestaltungsüppigkeit, wogegen Frankreichs dialektischer Dualitätsrhythmus von der intellektuellen Wachheit dieses Volkes, aber auch von seiner gestalterischen Unterlegenheit zeugt.

Die Eigenart Calderons als eines Reflektierenden und Starren, der einen ungeheuren Reichtum in sich aufnimmt, ihn aber zähmt, kann man verstehen als Ausstrahlung einer nationalen Eigenart: der ernsten *Strenge*, die für den Spanier ebenso charakteristisch ist wie die leichtschweifende Einbildungskraft eines Lope. Wie Spaniens Klima Sonne, sehr viel Sonne kennt, aber gerade in dieser spanisch sengenden Sonne das Schwarze und Düstere als Komplement sich findet und gebraucht wird, das Dunkel der Felsen und Bäume, das Dunkel der spanischen Klöster und Kirchen, das Dunkel in manchem sonnigen spanischen Gesicht, das Dunkel in der Malerei eines Ribera und Zurbaran, wie Spanien viel mehr das Land der Kontraste ist als Italien, so muß wohl den Erzeugnissen einer sonnenhaft aufgeschlossenen, leichten, gleichsam italienischen Phantasie auch etwas Regelnd-Starres, fast Prosaisch-Vernünftiges, Geschlossen-Formgebendes gegenübertreten, das erst den spezifisch-spanischen, dem Italienischen entgegengesetzten Wesenszug herzuträgt. Etwas Streng-Vernünftiges kann man schon im altspanischen Poema del Cid entdecken, das prosaisch wirkt gegenüber der Chanson de Roland, so daß ein Menéndez Pidal als spanisch den nüchternen Realismus faßt (worin ihm Ortega widerspricht) — einen Zug zum Juristisch-Rationalen, zu einem verstandesmäßigen Symbolismus, der durch alle Phantastik des Epenzyklus der sieben Infanten von Lara sich hindurchzieht und der in der reichen didaktischen Literatur des Mittelalters sich behauptet, eine Didaxis, die ja auch in dem Vorrenaissancewerk der 'Celestina' sich lästig breit macht und noch die Lopesche 'Dorotea' infiziert. Der mittelalterliche Scholastikergeist, der Geist der theologischen Disputation und lehrhaften Predigt, hat sich bei allen Gebildeten erhalten, auch nach dem Einströmen des weltoffenen Renaissancegeistes und seiner literarischen Ausstrahlung, der italienischen Novellistik und Lyrik. Dieser Geist der Renaissance wurde in Spanien gebändigt von dem der Gegenreformation, die Regel und Autorität

1) Werner Krauß, 'Calderon als religiöser Dichter' (im 'Kunstwart' 1931, S. 490ff.), formuliert glücklich: 'Lope de Vega dichtete die Enzyklopädie der spanischen Seele, Calderon gibt ihr die Rüstung für eine Ewigkeit, in der sie sich nach dem Zusammenbruch ihrer weltlichen Macht zu behaupten hat.'

wieder herstellte und den Sinnenfreuden Besinnung, der freischweifenden Einbildungskraft verstandesmäßige Argumentation entgegensetzte. Das spanische siglo del oro ist in einzigartiger Weise gekennzeichnet durch dies Zusammenfließen des Geistes der Renaissance und der Gegenreformation, indem einer italienischen Fülle, einer italienischen Sinnenfreude und Weltoffenheit, einer Spontaneität der Reagenz die Geschlossenheit einer verstandesmäßig begründeten, unter Autorität sich beugenden Lebens- und Kunstform entgegenwirkte. Alle die großen Spanier, Lope, Cervantes, Calderon bringen irgendwie diese entgegengesetzten Kräfte zum Ausgleich. Lope ist bald mehr Künstler der Renaissance, bald mehr Künstler der Gegenreformation, ganz nach der Stimmung, die sein jeweiliges Werk verlangt. Cervantes bindet beide Elemente aneinander durch den festen Standpunkt seines Humors, den er oberhalb des virtuos dargestellten Welttreibens errungen hat, und ist jedenfalls um so unlyrischer je epischer er ist; Calderon zähmt und gängelt das Welttreiben in seinen Werken, zähmt seine lyrische und malerische Kunst durch seine juristisch-scholastisch bedingte strenge Form, er ist der größte Dramatiker, Dramentechniker, dramatische Logiker der Spanier, ebendeshalb der unitalienischste der spanischen Klassiker, — Italien, als einziges unter den großen europäischen Völkern, hat kein großes Drama hervorgebracht, nur die schwelgerische Barock-Ausstattungsform der großen Oper — und Calderon zähmt eben das Opernhafte seiner Kunst, das sich im mythologischen Spiele auslebt (z. B. El mayor encanto amor). Vielleicht ist das Eigene, ihn unter den spanischen Dichtern Auszeichnende grade die rationale Strenge seines Disputierens, Argumentierens, Philosophierens, Stückebauens, während die quellend üppige, fast morgenländische Phantasie in ihm spanisches und Renaissanceerbteil ist. Als die deutsche Romantik spanische Dichtung für Europa entdeckte und zuerst nur den Endpunkt langer Entwicklung, Calderon, betrachtete, mußte sie Calderon = Phantasie setzen. (Tieck: 'O Calderon, du hier schon Gottheit-trunken, Herold der Wonne, Cherub nun im Chore'; Fr. Schlegel:

> 'Nicht Zaubrer bloß von diesen Seligkeiten,
> Bezaubert selbst wohnet, zum schönsten Lohne,
> Im eignen Garten selig selbst der Meister.
> Drum sollen alle Feen auch bereiten
> Des Dichterhimmels diamantne Krone
> Dir, Calderon, du Sonnenstrahl der Geister.')[1])

Erst Solger lenkte das Augenmerk Tiecks und anderer auf das Abstrakte, Festgeformte der Calderonschen Mythologie, die, weit entfernt davon, einer beschwingten Phantasie ihre Freiheit zu lassen, in Wirklichkeit die Leistung eines berechnenden Verstandes sei, der trocken und kalt die Einzelfälle, die das Drama vorzuführen hat, unterordne unter allgemeine und anerkannte Glaubenssätze, ohne Psychologie, ohne Erforschung der individuellen Geheimnisse menschlicher Seele, und der, was ihm an ursprünglicher Phantasie fehle, ersetze durch sinnliche Darstellung des Abstrakten: der Reichtum und die Üppigkeit der Bilder bei

1) Diese und die folgenden Angaben nach J.-J. A. Bertrand, L. Tieck et le théâtre espagnol.

Calderon stamme aus der Allegorese, die eben die abstrakten Wahrheiten zu versinnlichen hätte, und sein Manierismus aus dem Zwange, den die notwendig beschränkte allegorische Phantasie auferlege; die Stücke Calderons glichen Mosaiken, in denen immer dieselben Steine mit einer künstlichen Technik, ja einer Mechanik, immer von neuem zusammengestellt würden. Calderon sei Allegoriker, nicht Mystiker.

Was bei Lope schweifende und brandende Phantasie war, die die verschiedensten Szenen uns auf der Bühne vorgaukelte, ist bei Calderon jetzt in wenigen, kräftig umrissenen, scharf konturierten, verständlichen Bildern, Devisen, Emblemen herausgestellt. Es bleibt die alte Sinnenpracht, Farbe, Glanz und Feuer des Lyrismus, hinzu kommt aber nun bei Calderon die Strenge des Desseins.

Es gibt Stücke Calderons, die mehr *phantastischen, lyrisch-farbigen*, und solche, die mehr *verstandesmäßig gebändigten* Eindruck machen: 'La vida es sueño' scheint phantastisch-lyrisch, 'el Alcalde de Zalamea' mehr berechnet-verstandesmäßig.

Das Thema vom Leben als Traum mußte[1]), wie es schon im Mittelalter in den auf indische Vorbilder zurückgehenden spanischen Barlaam und Josafat-Fragmenten behandelt ist[2]), den spanischen Dichter erst recht locken seit der Renaissance, die den platonischen Gedanken vom Kerker der Sinne, in dem der Mensch schmachte, wiedererweckte: konnte er doch an diesem Vorwurf beide Elemente der spanischen Seele entwickeln: farbiges Leben und dahinter den Ernst einer das Leben als Nichts, als Traum und Schaum erkennenden, philosophischen Schau, Farbe und Düsternis zugleich, wie sie das spanische Seelenklima enthält. Gerade der Gedanke, daß alles Leben nur Traum, nur Fiktion sei, konnte die Phantasie des Dichters befreien, sie darauflos fabeln lassen — warum nicht schön und phantastisch träumen, wenn doch alles Traum ist![3]) — und Calderon hat das Motiv 'das Leben ein Traum', den 'Leben ein Traum-Traum' mit allen seinen phantastischen Möglichkeiten geträumt — aber er hat immer mehr das Bedürfnis empfunden, Dessein, Architektur, verstandesmäßige Dogmatik in seine Traumspiele einzuführen. Drei Inkarnationen dieses Träumens vom Leben als Traum bei Calderon sind: 'La dama duende', 'La vida es sueño', 'El gran teatro del mundo'. (Man könnte noch mehr nennen, von 'zehn Sigismunden' spricht Blanca de los Ríos.)[4])

Bei der Mantel- und Degen-Komödie 'Dame Kobold', die, sturmwindschnell, im Romanzenversschritt abläuft, pflegt man immer auf das Requisit, das die Koboldstreiche der unternehmungslustigen Witwe Doña Angela ermöglicht,

---

1) Vgl. Farinelli, La vita è un sogno (1916) und Felix G. Olmedo, Las fuentes de la 'Vida es sueño' (1928).

2) Vgl. G. Moldenhauer, Die Legende von Barlaam und Josafat auf der Iberischen Halbinsel (1929).

3) Unamuno sieht vollends in dem Leben-Traum-Motiv ein Sinnbild der *Geschichte* Spaniens.

4) 'La vida es sueño' y los diez Segismundos de Calderon. Madrid 1926.

den verschiebbaren Schrank zwischen zwei Gelassen, hinzuweisen, auf den szenischen Einfall also, der je nachdem primitiv oder witzig empfunden wird; aber in Wirklichkeit ermöglicht der verschiebbare Schrank, durch den der weibliche Kobold in das Zimmer Don Manuels herein- und davonhuschen kann, die Erschütterung des Wirklichkeitsbewußtseins Don Manuels und seines Dieners Cosme: ist das geheimnisvolle Wesen *duende*, wie Cosme glaubt, ist sie *dama*, wie schließlich Don Manuel erfährt, oder ist sie eben beides auf einmal, *dama-duende*, Weibsteufel, weil der Teufel sich in Eva inkarniert?

Angela: 'Gönnet, daß ich Eurem Sinn
Als ein Rätselbild erscheine,
Denn nicht bin ich, was ich scheine
Und nicht schein' ich, was ich bin.'
Manuel: 'Bist Du Blendwerk oder Schatten,
Weib, das mich zu Tode quälet?'[1])

Gelegentlich tappt der Genarrte ins Leere und hält ein bißchen Luft statt eines Menschen oder Kobolds im Arm — im Grunde die lustspielhafte Wendung der schauerlichen Szene im 'Mágico prodigioso', in der der spanische Faust Cipriano, der das Bild seiner geliebten Justina durch die Kraft der Magie beschwören will, nur ein Phantom, ein Skelett ohne Leben umarmt.

Die Erfahrung, die Don Manuel an Doña Angela macht, ist nur der lustspielmäßige Ausschnitt aus der Erfahrung des Menschen überhaupt: ist das Leben nicht Blendwerk, Schattentrug, Traum? Und man beachte: der Schrank ist ein durchsichtiger Glasschrank — trotzdem täuscht er den allzu simpel an den Augenschein glaubenden Don Manuel, und anderseits: Glas ist ein häufiges Bild für die weibliche (und gebrechliche) Tugend: Calderon hebt hervor, daß seine Dame Kobold 'nichts hat zum Verteidiger ihrer Ehre als mürbes Glas, daß beim ersten Stoß entzweibricht' — und siehe da, die Ehre der Dame Kobold bleibt trotz nur gläserner Schranke unangetastet — das Gebrechlichste kann Widerstand leisten in dieser Welt des Scheins, und das Durchsichtigste kann undurchsichtig sein für uns Menschen. Das ist die Lehre dieses tollen und harmlosen Komödienspiels des Calderon, in dessen übermütigsten und lebenslustigsten Komödien noch immer ein sittliches Ideal gewahrt bleibt; in ihnen ist bewegtes Leben auf die Bühne gebracht, um uns ehrsam zu unterhalten, aber doch auch ein wenig an das im Leben versteckte Geheimnis, eben das seiner Scheinhaftigkeit, zu mahnen.

Die Erziehung des Segismundo (in der Comedia 'La vida es sueño') im Turm, fern der Welt, durch König Basilio, der eine himmlische Prophezeiung zunichte machen will; die plötzliche Versetzung auf den Königsthron, die Hoffahrt, die der Machtberauschte sich gestattet (er wirft einen Diener durch das Fenster hinunter, möchte auch die Ehre einer geliebten Frau 'arrojar por la ventana' und bedroht seinen greisen Erzieher mit dem Tod); die Zurückversetzung in den Turm durch Betäubung, wie vorher die Thronbesteigung durch Einschläferung, — all die krausen, phantastischen Ereignisse, in welche die aus der Welt Ariosts

1) Nach der Übersetzung von Gries zitiert; ebenso alle folgenden Stellen.

auf ihrem Hippogriph hereinreitende, bald als Mann, bald als Weib, bald als Zwitter auftretende Amazone Rosaura, Gegenstand der Liebe und Anlaß zur einzigen *guten* Tat des Prinzen in seinem Traumleben, zur Selbstüberwindung, verwickelt ist; all die Unordnung, die das Dem-Schicksal-Zuvorkommenwollen des Königs und das Sein-Schicksal-Erfüllen des Prinzen hervorbringt, — das gipfelt schließlich im Verzicht Segismundos auf allen irdischen Glanz; er wird zwar die Königskrone vom Volke empfangen, aber sie tragen, ohne ihre Macht auszunützen:

'¿ Qué es la vida? Un frenesí.	Was ist Leben? Raserei!
¿ Qué es la vida? Una ilusión,	Was ist Leben? Hohler Schaum,
Una sombra, una ficción	Ein Gedicht, ein Schatten kaum!
Y el mayor bien es peqeño,	Wenig kann das Glück uns geben,
Que toda la vida es sueño	Denn ein Traum ist alles Leben,
Y los sueños sueño son'.	Und die Träume selbst ein Traum.

Calderon malt die Phantastik des Traums, aber auch die plötzliche Entgeisterung, den deseñgans nach dem engaño, das Aufwachen aus dem Traum. Man hat sich immer über die innere Entwicklungslosigkeit Segismundos gewundert, den Verzicht Calderons auf psychologische Motivierung (menschlicher Wille geht geheimnisvoll parallel mit dem Willen der Sterne, die ihn 'inclinan' nicht 'fuerzan')[1]), das Wunder, durch das Segismundo seine Einsicht in das Traumhafte des Lebens bekommt, und das plötzlich herbeigeführt wird durch die neuerliche Einschläferung und die Rückversetzung in den Turm: es ist eben das Motiv des im Turm angeketteten und nur mit Fellen bekleideten Prinzen von vornherein als Symbol für den primitiven Menschen genommen, der durch seine Sinne angekettet ist und seine Kultur erst durch göttliche Gnade erwerben muß (dieselbe Erzählung von der Entwicklung des Menschen steht bei Gracian im 'Criticón'). Wie die Allegorese lauert hinter der individuell gestalteten Figur des Segismundo, zeigt die Tatsache, daß Calderon seine Comedia 'La vida es sueño' später in ein gleichbenanntes Fronleichnamsspiel ('Auto sacramental') umarbeitete, das geradezu sklavisch die Geschehnisse und sogar einzelne Verse der Comedia nachbildet; ein einzigartiger Vorgang einer Selbstwiederholung, nur möglich, wenn hinter den Gestalten die Allegorien schon schliefen, so daß das Auto sacramental für Calderon nicht eigentlich eine Wiederholung als vielmehr ein Zu-sich-selbst-Kommen bedeutet; Segismundo war früher das *Symbol* des Menschen — es tritt jetzt die *Personifikation* des Menschen auf! Die Gestalten erscheinen nunmehr allegorisch wieder, statt Segismundo 'der Mensch', statt Rosaura die zu guten Taten führende Gnade, statt des spaßhaften Dieners der Wille (Albedrío), statt des ernsten Erziehers die Vernunft (Entendimiento), statt des beherrschten Volkes die dem Menschen dienstbaren Elemente — nun ist es die Gnade, die den in der Felsenhöhle gefangenen Menschen auffordert, seinen Kerker zu verlassen; der Mensch im Königspalast macht sich die Elemente dienstbar; er wird vom Schatten

1) W. Krauß, l. c. meint allerdings in den Wandlungen der Calderonschen Helden 'geistige Tat', 'das Sichhaben der Seele', eine 'in die Innerlichkeit umgebrochene Energie und Vitalität der an Handeln gewohnten Menschen' erkennen zu können. Dagegen spricht wohl die fortwährende Betonung des Gegensatzes *albedrío* und *estrellas*.

(der Sünde) zum Apfelgenuß verführt, vom Verstand gewarnt, den er von der Schloßmauer herunterwirft (wie Segismundo den Diener), die Fackel der Gnade ist von der Schuld verlöscht, der Mensch in seinen Turm zurückgestoßen worden. Es steigt die als Pilgerin verkleidete himmlische Weisheit (Sabiduría) herab und nimmt die Gestalt des Menschen an; sie wird zur Strafe dafür, daß der Mensch von der Frucht des verbotenen Baumes gegessen hat, an dem Holz eines anderen Baumes gekreuzigt, an Stelle des Menschen, der durch die Stellvertretung errettet ist. Es naht das Wasser in einer Muschelschale, um die Sünden der Menschen zu tilgen, die Erde verheißt, in Getreide und Reben ein zweites Sakrament darzubieten, durch das die Besserung des Menschen dauernd sein könne — das Auto sacramental, am Fronleichnamstag aufgeführt und als Rechtfertigung, ja Werbung für die Eucharistie gedacht, muß die Sakramente rechtfertigen aus der Natur des Menschen, aus seinem Sündenfall und seiner Erlösung. Es gibt statt Segismundos Einzelschicksal Menschheitsgeschichte (geradeso wie die Gestalt Christi nur ein Kapitel aus der Geschichte der Güte Gottes zu aller Kreatur ist) und führt von der platonischen Symbolik der Höhle und des Gefängnisses, und der indischen Fabel vom erwachenden Schläfer zu den katholischen Symbolen der Sakramente. Es mündet in Gottesdienst und Liturgie; und die ficción, das Scheinhafte alles Lebens, schreckt den Dichter nicht ab, nein, im Gegenteil, ermutigt ihn, die Phantastik christlicher Dogmatik zu bejahen: alles Lebendige ist Traum — *darum* ist es nur Gleichnis *einer* Wahrheit. Kelch und Hostie sind nicht einbezogen in das Traumhafte, *sie* sind nicht Schein. Aus der Lebensbrandung der früheren Comedia treten gleichsam nebelbildartig nunmehr im Auto sacramental die Lehren der Kirche hervor, festumgrenzt, wie der Zeitgenosse Calderons, der Maler Valdés Leal auf seinem Bild in Sevilla durch die lebensvollsten Engel die kerzenflammenumleuchteten Buchstaben der Devise I H S und das Herz Jesu tragen läßt. Calderon gibt theologische Devisenmalerei; das Kunstwerk lehrt, tritt aus dem Kunstbezirk in den praktischen Lebensbereich. Aber wie die Ermahnung, das eigene Seelenheil durch Kelch und Hostie auf Erden vorzubereiten, eine praktische, dieses Leben gestaltende Maßregel ist, so lehrte auch schon der letzte Akt der Comedia nicht Abkehr von dem als Traum erkannten Leben, sondern ein vernünftiges, der Möglichkeit des Träumens bewußtes Leben:

Segismundo: Laß uns träumen, träumen, Seele,
Noch einmal! doch mit Bedacht
Und mit Vorsicht soll's geschehen
. . . Und nun, dies vorausgesetzt,
Daß, auch wenn sie wirklich wäre,
Alle Macht, als bloß verliehen,
Wiederkehrt zu ihrem Lebensherrn,
Laßt uns alles kühnlich wagen!

Calderon träumt nicht lyrisch uns den Traum des Lebens vor, 'mit Bedacht und Vorsicht' formt er eine Lebenslehre, die echt christlich Macht und Besitz als Leihgabe Gottes nimmt. 'Haben als ob man nicht hätte' — diese christliche

Paradoxie führt zur Darstellung des Habens, aber auch des Nicht-Habens, zu der Vorstellung von 'Leben ein Traum', vom Lebensollen 'als ob' es Traum wäre.

Aber Calderon geht noch weiter: das Leben einen Traum zu nennen, seinen Seinswert vor der einzigen Realität Gott zu vernichten, Gott als Veranstalter eines Blendwerks, das den Menschen umnebelt, darzustellen, ist schon eine (christliche) Paradoxie; noch greller wird das Trügerische des Lebens im Bühnenlicht entlarvt in dem Auto sacramental 'El gran teatro del mundo', wenn Gott auf dem Theater Theater veranstaltet, wenn das Leben Theater genannt wird ('es representación la vida humana') und Gott als der Schauspieldirektor erscheint, der unter den Menschen Rollen verteilt ('der König', 'der Bauer', 'der Reiche', 'der Arme', 'das Kind', 'die Schönheit' als kokette Schöne, 'die Vernunft' als Nonne kostümiert), sie dann, nachdem sie eine Weile auf der Bühne des Lebens 'gespielt' haben, vom Glauben als Souffleur mit Stichworten bedient, abruft (Umgestaltung des mittelalterlichen Totentanzes in die barocke Fiktion des Theaters auf dem Theater!) und schließlich die abgedankten Lebensschauspieler zu sich einlädt, wie der Theaterdirektor seine Truppe nach der Vorstellung — zum heiligen Abendmahl. Man spürt hier, wie das 'Leben ein Traum-', das 'Leben ein Theater'-Motiv das Heiligste dem Profanen, bewußt paradox, möglichst nahe bringt, um grade durch die Zusammenrückung von heiligem Abendmahl und Theatertruppenabendessen, von Gott und Schauspieldirektor die sakralen Dinge in ihrer Intimität mit dem Profanen um so mehr ins Leben eintauchen zu lassen. In diesem religiösen Weihespiel, das Sündenfall und Erlösung des Menschen darstellt, ist charakteristisch, daß es die im spanischen Drama übliche Vermischung von Tragik und Komik durch Einbeziehung des professionellen Spaßmachers, des 'Majordomus des Lachens', in das ernste Spiel nicht aufgibt: der Bauer übernimmt einfach die *gracioso*-Rolle und macht die üblichen *gracioso*-Witze (in Hoffmannsthals Bearbeitung spricht er vollends Dialekt): wie im mittelalterlichen Drama wird die Promiskuität von Hohem und Trivialem im spanisch-katholischen Drama noch des XVII. Jahrhunderts nicht als störend empfunden: Christus hat ja auch und sogar besonders für die Einfältigen und Toren gepredigt. Man wird der Macht katholischer Kunst inne, die, ohne bloß ins Innere des Menschen zu dringen, das ganze Leben in seiner Trivialität und Gewöhnlichkeit in den Bezirk der Kunst einbeziehen und doch den Tiefsinn der Veranstaltung dieses Lebens durch Gott zeigen kann. Denn eben: el gran teatro del mundo! — die Welt ist eine Theaterveranstaltung, zu der Gott die Menschen als Zuschauer oder Akteure lädt, alles ist von Gott veranstaltet und nach seinem Plan geordnet; die Menschen haben nur zu agieren wie Gott es will, zu dem ohne sie zustandegekommenen Spielplan und zur Rollenverteilung an die einzelnen Schauspieler Ja zu sagen. Es fehlt die Initiative des Menschen, in dessen Brust die Stürme sich abspielen wie bei protestantischer Bühnenkunst (Goethe, Schiller) und bei cartesianisch-jansenistischer (Corneille-Racine), des Menschen, der sich gottgleich fühlen kann in seiner Selbstverantwortlichkeit. Gott ist bei Calderon Theatermann und dirigiert auf unerforschlich-wunderbare Weise seine Theaterpuppen, wie er Segismundo, den standhaften Prinzen, den

wundertätigen Magus usw. wunderbare Wandlungen durchmachen läßt. Gott ist Theatermann wie Calderon; wie dieser uns in der 'Dame Kobold' Einblick gibt in seine Veranstaltungen, die für die Bühnenfiguren unlösbare Verwicklungen schaffen und uns Zuschauern eine augenblickliche Überlegenheit über die Gestalten auf der Bühne geben, so läßt Gott uns hineinschauen in die Veranstaltungen des Welttheaters, in dem wir uns ja sonst ebensowenig auskennen wie unsere gerade auf der Bühne agierenden Mitmenschen, denen wir nur in diesem Augenblicke, als Zuschauende, nicht als Handelnde, überlegen sind. Und Gott sorgt für die Weltfarbigkeit der Bühne, die in ihren Verkleidungen und Metamorphosen das Drama der Eucharistie zu illustrieren hat. Von dem Spukspiel der 'Dama duende' über das in 'La vida es sueño' waltende Wunder bis zu der Veranstaltung des großen Welttheaters, von Lustspiel über Traumspiel zu liturgischem Festspiel haben wir eine Stufenfolge von Darstellungen der Festgeformtheit einer Welt, die dem in sie hineingeborenen Menschen je nachdem als Teufelei oder Gottesgeschenk, jedenfalls als seinem Willen entzogene Veranstaltung, als Blendwerk mit tiefem Sinn erscheinen muß. Dem Menschen bleibt vor dem Schicksalswalten der Gottheit wie bei antiker Bühnendichtung nur das Schaudern vor dem Tremendum der Numina.

Ich habe das *Lehrhaft-Dogmatische*, das Objektiv-Festgestaltete, Unlyrische an der Verarbeitung des Leben-Traum-Motivs in so *lyrisch-phantastisch* anmutenden Stücken gezeigt, und man wird all die lyrischen Einlagen in diesen Stücken, die Sonette, Canzonen, Glossen, die hyperbolischen Vergleiche, die rhetorischen, ja musikalischen Effekte verstanden haben als Theaterrequisiten, die zu den eigentlichen Lehren Calderons sich verhalten wie die Welt und das Leben nach Calderon sich zu Gott verhalten: nämlich als ein Farbiges und Bewegtes, als Theaterveranstaltung, die in Wirklichkeit eine Lehre geben soll: die von der Nichtigkeit all dieses Farbig-Bewegten, als ein 'Mosaik' mit auswechselbaren Steinen, dessen Plan für immer feststeht. Der Theatermann Calderon ist Abbild seines Gottes: es müssen immer dieselben Vergleiche, Gedichtformen, Theatercoups gewählt werden, weil die Eintönigkeit des Sinnes dieser Welt hinter ihrer äußeren Vielfarbigkeit steht. Calderon verschwendet um so mehr Edelsteine, Blumen und Sterne, je mehr er ihre Nichtigkeit erkennt. Der Mandelbaum, 'der sich zu früh mit Blüten schmückt, muß sie beim ersten Hauch verwelken sehen' (La vida es sueño) — alle irdische Schönheit geht denselben von Gott vorgezeichneten Weg. Der südländische Dichter flüchtet aus der Nichtigkeit des Lebens nicht so sehr in die Tiefe des menschlichen Innern, als in eine morgenländisch-prächtige Welt, die er uns zeigt um sie uns zu entziehen. Ein Calderonstück ist eine Veranstaltung, nach bestimmten Rezepten und nach bestimmtem Programm gemodelt und möglichst alle Künste zu einer Art Gesamtkunstwerk 'avant-la-lettre' einbeziehend — wie el gran teatro del mundo eine nach Gottes Heilsplan gemodelte Veranstaltung, ein riesiges Gesamtkunstwerk ist. Und die künstliche, fast unbeugsame Symmetrie eines Calderonstückes ist ein sehr schematisches Abbild der Architektur der Welt: vor allem zeigt die Spiegelung alles Erlebens auf zwei Planen, indem Herr und Diener dasselbe und doch auf verschiedene Art erleben (etwa Segismundo und

sein Diener in selbem Turm auf verschiedene Weise schmachten)[1]), eine selbst im Empfindungsleben hierarchisch-ständisch gegliederte Welt ohne Möglichkeit der Kommunikation zwischen den verschiedenen Planen. Und es entspricht der Anschauung von einem statisch vor uns aufgerichteten Gesamtkunstwerk der Welt, daß stets bei Calderon bei der Beschreibung *einer* Einzelerscheinung, z. B. einer schönen Frau, eines stolzen Rosses, einer herrlichen Gegend, *alle* Elemente, alle Tiere, Sterne und Blumen aufgerufen werden, um die Gesamtheit aller Kreatur zu vervollständigen; daß in den Fronleichnamsspielen die Elemente selbst opernhafte Ensemblesätze singen, um den Schöpfer ihres Zusammenhangs und Wettbewerbs zu preisen; daß der Mensch hineingestellt ist in den Kosmos, Segismundo seine Fähigkeiten und Freiheiten an den Vögeln, Fischen und Bächen mißt; daß die einzelnen Dinge der Welt auch barock-illusionistisch ineinander verschwimmen, transparent ineinander übergehen, indem etwa das Roß Pfeil oder Feuer, der Vogel Blume oder Edelstein wird, alle Dinge auf alle Dinge bezogen sind in katholisch-statischer Daseinsharmonie (vgl. bei Claudel, Soulier de satin: 'que j'aime ce million de choses qui existent ensemble!').

Das Dogmatische der Theaterkunst Calderons, die dem Menschen keine Einflußmöglichkeit auf sein Los läßt und das Theaterpublikum zu hinnehmender Schau von Gottes Schicksalsveranstaltungen wie von Theateraufführungen zwingt, ist offenbar das Unmoderne an den Stücken, die das Motiv des Lebenstraums bearbeiten, aber auch in solchen wie der 'Andacht zum Kreuz', wo das rein äußerliche Kreuzeszeichen alle Schuld tilgt und seine Träger schützt, oder im 'Wundertätigen Magus', wo Cipriano im Anfang des Stückes eine Definition Gottes gelesen hat, die er am Schluß als wahr erkennen lernt und katechismusartig auf der Bühne wiederholt. Hier scheint der 'Alcalde von Zalamea' dem modernen Zuschauer näher zu kommen: daß der bäuerliche Zivilrichter Pedro Crespo des kleinen extremadurischen Ortes den hochfahrenden Hauptmann, den Räuber der Ehre seiner Tochter, Vertreter einer ihre Grenzen im Staate nicht anerkennenden Soldateska, in einem Schnellverfahren justifiziert, das uns sonst nur bei Kriegsgerichten im Angesicht des Feindes denkbar ist, und den mit dem *garrote* Hingerichteten dem König zeigt, dem, als oberstem Schirmherrn der staatlichen Ordnung, nichts anderes übrig bleibt als die res judicata zu sanktionieren und den Rächer seiner Privatehre Pedro Crespo als lebenslänglichen Richter von Zalamea zu be-

---

1) Jener leidet an der 'fiera condición', dem moralischen Gebrechen des Menschseins überhaupt, und überwindet sie durch die Anschauung vom traumhaften Leben, dieser an der Angst in dem 'verzauberten Turm', dem Hunger, dem Ungeziefer, an der dem Dienenden auferlegten Schweigepflicht — und doch kommt auch dieser niedere Materialist (oder kommt in ihm eine höhere Macht) zu einer den Tod im Leben betonenden, mit Segismundo also übereinstimmenden Formulierung: 'Que un hombre con tanta hambre(!) Viniere á *morir viviendo*'. Und auch er *träumt* blutig schaurige Träume, die ihm den Kopf 'voll mit 1000 Flausen' füllen. Geradezu eine Parodie wird im 'wundertätigen Magus' die zweite Schließung des Pakts mit dem Teufel: Cipriano unterzeichnet ihn auf Papier mit dem Dolch, der das Blut in seinem Arme aufgeritzt hat, der Diener nach ihm auf einem schmutzigen Schnupftuch mit dem Finger, der Blut aus der Nase geschlagen hat. Ein und dieselbe Welt-Gesetzlichkeit erscheint in den verschiedensten Spielarten.

stätigen, — das scheint ein so gewaltiger Vorstoß des Individuums in den Bereich der überpersönlichen Ordnungen, ein solches Umstoßen der gottgesetzten Hierarchie, daß wir, aus unserem durch Renaissance, Aufklärung und 1789 er Revolution bedingten Gefühl für die Emanzipation des menschlichen Individuums heraus, in Don Pedro, mitten im absolutistisch-spanischen Zeitalter des XVII. Jahrh., einen Vorkämpfer des höchsten Persönlichkeitsbewußtseins, der Ehre, zu erkennen glauben. Wenn Pedro Crespo, dem formalen Bedenken des Königs gegenüber, daß der Offizier nur vom Kriegsgericht abgeurteilt werden könne, darauf hinweist:

Die Gerechtigkeit des Reiches
Hat nur *einen* Körper zwar,
Aber der hat viele Hände:
Sagt, was tut's, wenn *diese* Hand
Einen umbringt, der den Tod
Von der *andern* sollt' empfahen?
Und was macht ein Fehl im Kleinen
Wenn man Recht im Größern hat?

und der König ihm Recht gibt: *Bien está la muerte dada,* so scheint das ein Sieg des Naturrechts, des natürlichen Rechtsempfindens über bürokratische Ordnung, und wir jubilieren auch ein wenig mit bei der Proklamierung der demokratischen Gleichheit aller Stände, bei dem Sieg des Zivils über das Militär; es freut uns, wenn bis in die Replikenschlachten zwischen Pedro Crespo, dem Vertreter der Zivilgewalt, und dem Feldherrn Don Lope de Figueroa, dem Vertreter der militärischen, der Bauer dem Militär nichts schuldig bleibt, ja, seine schwadronierenden Flüche pedantisch-getreu erwidert: hier scheint das Drama nun tatsächlich zwischen irdischen Kräften im Staat, zwischen Militär und Bauerntum, Naturrecht und Staatsrecht sich abzuspielen: ein demokratisch fühlender deutscher Kritiker, B. Diebold, hat denn auch 'diese erste Heroisierung eines bürgerlichen Namens' als Leistung eines demokratischen Calderons der heutigen spanischen Republik zur Verehrung dargereicht: 'Nur im gerechten Richter von Zalamea wird die junge Republik Spanien, die den König vertrieben und die Klöster gestürmt hat, ihren größten Dramatiker überhaupt noch feiern können.'[1])

Gern möchte man ja den Alcalden von Zalamea als Abbildung historischer Sachverhalte nehmen, als Bühnenspiegelung eines zu Calderons Zeiten lebendigen Bauernstolzes: man weiß aber, daß Calderons Werk sich an einen literarischen Comediatypus, z.B. Lopes *El villano en su rincón* und dessen 'Alcalde'-Drama, anschließt und daß diese Bauerngestalten reine Literatur sind, weil es gerade unter den spanischen Habsburgern keinen freien Bauernstand gab, wie Ludwig Pfandl nachwies.[2]) Ferner muß man beachten, daß Pedro Crespo ebenso allegorisch aufgefaßt werden kann wie Segismundo: als Rächer seiner Ehre zur 'Ehre' überhaupt wie jener 'zum Menschen nach dem Sündenfall'; er ist die Inkarnation der Ehre, die von Gott stammt, dieser gegebenen 'Veranstaltung' Gottes; es

1) 'Calderons Sterblichkeit', Frankfurter Zeitung 23. V. 1931. — Aus demokratischen Gedankengängen heraus, die offenbar den 'Richter von Zalamea' nicht berücksichtigten, hatte Rückert seiner Zeit das Veralten Calderons geweissagt:

Aber wer ihn heut noch gelten
Machen will, den muß ich schelten.
Wo er stehn will auf den Brettern,
Wird die Zeit ihn niederschmettern,
Die mit Fürstenknecht und Pfaffen
Künftig nichts mehr hat zu schaffen.

2) 'Spanische Kultur und Sitte' S. 55.

führt uns dies Stück, mit der grandiosen Verkürzung, die spanischer Religiosität nun einmal zur Verfügung steht, von den Menschen direkt zu Gott:

Al Rey la hacienda y la vida	Meinem König Gott und Leben;
Se ha de dar; pero el honor	Das ist Pflicht; die Ehre doch
Es patrimonio del alma	Ist das Eigentum der Seele
Y el alma solo es de Dios	Und der Seele Herr ist Gott.

Die beleidigte Ehre gebietet, nach dem spanischen Ehrenkodex des XVII. Jahrh., Rache: genau wie in 'el Médico de su honra' Don Gutierre seine Schmach 'heilt', indem er einen Wundarzt dem Leben seiner zu Unrecht verdächtigten Gattin durch einen (eigentlich verbrecherischen) Aderlaß ein Ende machen läßt, genau so 'heilt' Don Pedro die Ehre seiner Tochter, nachdem der Ehrenräuber eine andere Heilung ausgeschlagen hat: man beachte, daß Pedro Crespo, trotzdem er vom Hauptmann an einen Baum gebunden wurde, vor ihm niederkniet, bevor er die Rache unternimmt, und ihn anfleht, die entehrte Tochter zu heiraten. 'Ehre ist mein Gewerbe' — dies Wort des 'Arztes seiner Ehre' könnte auch der Richter Pedro Crespo sprechen; in einer anderen Tragödie heißt der Rächer 'Maler seiner Schande' (El pintor de su deshonra). Auch Don Gutierre eröffnet ein förmliches Gerichtsverfahren, in dem er Kläger und Richter zugleich ist. Das Juristische dieser Tragödien darf uns das Phantastische solcher Selbstjustiz nicht verdecken, die prozessuale Einkleidung ist in allen Stücken des XVII. Jahrh. üblich, die um Ehre kreisen[1]): es handelt sich eben um eine prozessual eingekleidete *Rache*[2]), in der der Rächer den Richter in eigener Sache spielen darf, weil die Ehrenkränkung Eingriff in die von Gott dem Menschen unmittelbar verliehene Seele ist, Eingriff in die Kreatürlichkeit des Menschen. Jede Menschenseele ist unmittelbar zu Gott, daher darf sie die zwischen sie und Gott eingeschalteten Instanzen überspringen. Daß Pedro Crespo gerade am Tage und im Augenblick, wo er eine Privatrache auszuführen hat, von seiner Gemeinde zum Richter gewählt wird und damit die Möglichkeit erhält, seine Rache durch richterliche Gewalt auszuführen, ist eine Gefälligkeit des Schicksals: kein moderner Jurist wird den Richtspruch des Richters in eigener Sache, trotz der formalen Untersuchung (bei der sogar der eigene Sohn in Schutzhaft gesetzt wird), befriedigt hinnehmen. Aber die Notwendigkeit, die Rache durch Tötung des Ehrenräubers auszuführen, ist selbst eine schicksalhafte 'Veranstaltung' des spanischen Ehrenkodexes, genau wie sonst die Satzung der Kirche das dramatische Geschehen entscheidet: Pedro Crespo hat keine Gewissensbisse vor, keine Reue nach der Tat; er geht einen vorgezeichneten Weg, er funktioniert beinahe wie eine Maschine, eine verstandesmäßig konstruierte Rachemaschine; er ist der gerechte Rächer, aber kein Mensch, in dem die Rachewünsche mit anderen Strebungen kämpften (im Arzt seiner Ehre kämpfen wenigstens noch Liebe und Rachewunsch). Er vollzieht eine überindividuelle Satzung als Werkzeug der Schicksalsmächte. Voßler hat die Verbindungs-

1) Vgl. die Studie A. Castro's 'Algunas observaciones acerca del concepto del honor en los siglos XVI y XVII' (RFE. 1916).

2) Jesuitisch wurde diese Tatsache auf der spanischen Bühne umgedeutelt, vgl. etwa Lope de Vega's 'Castigo sin venganza'.

linien vom spanischen Ehrbegriff zum Gottes- und Nationalbegriff hin gezogen: 'Der Mensch als Herr der Geschöpfe und der Erde im Dienst zur Ehre Gottes, so sieht das theokratische ... Lebensziel aus, nach dem der Mensch, der Soldat, der Hidalgo, der Grande, der König, und mit ihm die Nation marschiert. Wie man sich den irdischen Staat und die weltliche Macht durch Kirche und göttliche Macht überwölbt und geheiligt vorstellte, so die gesellschaftliche Ehre durch die himmlische ... Der Ehrbegriff stellt die mittlere Ebene dar, auf der sich ewige und zeitliche Gemeinschaftswerte begegnen ... Aus dem ewigen Geist empfängt unsere zeitliche Macht, unsere Ehre ihren Bestand'.[1]) Der spanische Ehrbegriff ist ein von der opinión, der Meinung der Gemeinschaft, abhängiger, kein individueller wie der germanische Ehrbegriff des 'Sei dir selbst treu'.

In noch einem Punkte mutet der Richter von Zalamea auf ersten Blick modern an: in seinem Realismus. Wir sehen die verschiedensten Angehörigen der Armee vom gemeinen Soldaten und der Marketenderin, über den Sergeanten, den Hauptmann bis zum General, wir sehen die ganze Familie des Pedro Crespo, den quijotesken Hidalgo, der ebensowenig Respekt vor der bäuerlichen Frau hat wie der Hauptmann, wir hören von praktischen Dingen, von Einquartierung, Löhnung, Gepäck, vom lahmen Bein des Generals, von der Wahl des Alcalden durch den Gemeinderat: ja, die Ausnutzung der realistischen Einzelzüge geht soweit, daß, als Pedro Crespo, um seinen Schmerz über den Abschied seines Soldat gewordenen Sohnes zu betäuben, die abendliche Kühle an der Straße genießen will, die Tochter, um etwas die Situation Entspannendes zu sagen, von einer Gemeindeangelegenheit spricht und zwar von der bevorstehenden Wahl des Richters; bewundernswert ist die dramatische Ökonomie Calderons: durch diese Wahl, auf die wir so nebenbei vorbereitet werden, wird dann die Lösung des Stückes möglich, da die Wahl eben auf Pedro Crespo fällt. Gegenüber dem Nirgendwo-Polen der Comedia 'Traum ein Leben' und den zahlreichen Nirgendwo-Ländern, in denen Calderonsche Stücke spielen, gefällt uns diese hart gefügte, altspanisch knorrige Realität und Bodenverhaftetheit; gegenüber dem Lyrismus, der Musikalität, ja Opernhaftigkeit besonders der religiösen Stücke gefällt der prosaisch-karge Klang des Verses, der irgendwie den Hartköpfen Pedro Crespo und Don Lope de Figueroa entspricht:

Don Lope:	Testarudo es el villano	Dieser Bauer ist sehr störrig,
	Tan bien jura como yo.	Flucht er doch wie ich so toll.
Crespo:	Caprichudo es el Don Lope	Der Don Lope ist sehr beißig,
	No haremos migas los dos.	Wir vertragen uns nicht wohl.

Dieser störrig-beißige Realismus erinnert an die Atmosphäre des alten Cid-Gedichts und der Romanzen, hier kommt das harte, unlyrische und unerschütterliche Spanien zum Vorschein. In Wirklichkeit ist der Alcalde von Zalamea die phantastischste Tragödie Calderons[2]), weil sie ein phantastisches Tun, eine frevlerische Selbstjustiz in strafrechtlich pseudo-korrekte Formen kleidet,

1) Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgeschichte 1930 S. 54.

2) Obwohl sich der von Calderon und Lope auf die Bühne gebrachte Vorfall tatsächlich ereignet haben soll — das Real-Stattgehabte braucht nicht realistisch, das Wahre nicht wahrscheinlich dargestellt zu sein.

höchste Phantastik realistisch schildert als ob sie wahre Gerechtigkeit und nicht ficción wäre. Voßler sagt: 'Für den Spanier sind Realistik und Phantastik keine Gegensätze, die sich ausschließen, sondern zwei zusammengehörige Seiten von ein und derselben Sache, nämlich der Poesie'.[1])

Ich habe das *Starre, Verstandesmäßig-Juristische* gezeigt, das in den *phantastischen*, und das *Phantastische*, das in den *realistischen* Stücken Calderons am Werke ist, die Gegenwirkung beider Kräfte, durch die der Reichtum der spanischen Renaissance im Sinn der Gegenreformation gebändigt wird. Und diese Bändigung steckt den Leser an. Goethe hat schon hervorgehoben, wie Shakespeare einer reifen frischgepflückten Traube ähnlich sei, die jeder genießen könne, wie er wolle, als Trank, Most oder Wein; bei Calderon sei nichts dem Gutdünken des Zuschauers überlassen, man bekomme den fertigen, destillierten Branntwein mit seinem Zuckerzusatz, und man müsse das Getränk schlucken oder zurückweisen. D. h. Calderons Werk, ein Werk des Willens und der Berechnung, der Unterwerfung unter Autorität, wirkt selbst autoritativ und willenzwingend. Es ist da, es ist ruhend da und erzwingt blinden Gehorsam. Man hat recht, die großartig unerbittliche Statik dieser Kunst, die keine Entwicklung von Charakteren kennt, keine Konflikte innerhalb der Persönlichkeit und in stereotypen sprachlich-metrischen Formen sich kristallisiert hat, unbedenklich als *eine* (nicht *die*!) katholische Ausprägung der Kunst anzusprechen. Der Katholizismus, der in seinem Universalismus und seiner autoritären Sogesetztheit der Ruhe und Statik zustrebt, hat hier, im Spanien des XVII. Jahrh., eine höchste Bühnenkunstform ausgebildet, die der antiken Schicksalstragödie in ihrer hieratischen Starre nahekommt; sie neigt zur Zuständlichkeit, zum Bild, zur Dekoration, zum Theatralischen und Barock-Opernhaften, zum Liturgisch-Allegorischen, dessen Sinnlichkeit ablösbar wird vom geistigen Gehalt, so daß Phantasie und Verstand auseinanderfallen, zur Veranstaltung, die dem Zuschauer gegenübertritt, zur Aufnahme der Sinnenschönheit der Welt ins Kunstwerk. Ihr ist dafür nicht innerer Bewegungsimpuls protestantischer und jansenistischer Bühnenkunst gegeben — aber vom höchsten Standpunkt aus betrachtet, ist es schließlich gleichgültig, ob menschliches Schicksal gestaltet wird als etwas sich lebend aus der Menschenbrust Entfaltendes oder als ein der Menschheit von Gott ein für allemal Vorgelebtes, Dargereichtes, Veranstaltetes. Deshalb ist das Auto sacramental die konsequenteste Form des spanischen Theaters: das eigentliche Drama, Abstieg Christi zur Menschheit und Erhebung der Menschheit zu Gott, dies für den spanischen Christenmenschen des 17. Jhs. einzig mögliche Drama, ist *vorbei*, es wird nur mehr zur Erbauung des Zuschauers nochmals, gleichsam als schönes Bild, dargestellt. Aber, ob der Mensch als Schicksalsgestalter, mächtig und gottgleich, auftritt, oder ob Gott der Allmächtige das Menschenschicksal gestaltet — in beiden Fällen ist Gott groß zu preisen, ob nun als Schöpfer des Menschen oder als Schöpfer seiner selbst, als causa hominis oder als causa sui. Beide Schicksalsauffassungen und beide dramatischen Systeme verherrlichen Gott: el gran teatro del mundo oder el gran teatro del hombre — beide werden in majorem Dei gloriam aufgerollt.

1) Abhandlungen der bayr. Akademie d. Wiss., 14. Juli 1926.

NEUE WEGE IM MATHEMATISCHEN UNTERRICHT

Von Karl Metzner

Das Thema bedeutet nicht, daß die seit dem 1. Viertel des XX. Jahrh. eingeschlagenen Wege vor dieser Zeit noch nicht vorhanden gewesen wären, vor dieser Zeit nicht einzelnen besonders zu einer erfolgreichen unterrichtlichen Gestaltung der mathematischen Disziplinen befähigten Lehrern bekannt und von ihnen beschritten worden wären. Es bedeutet auch nicht, daß es an Literatur über diese neuen Wege fehlte. Seit einem Jahrhundert bereits beschäftigt sich die am mathematischen Unterricht beteiligte Welt mit den Fragen nach einer Ausgestaltung der Erziehungs- und Unterrichtspraxis, die einmal den Fortschritten der Wissenschaft in gemessener Phasenverzögerung zu folgen sich bemüht, die andererseits der Bedeutung der Mathematik für Kultur und Bildung Rechnung tragen will und die schließlich bestrebt ist, in der Organisation aller Schulen der Mathematik die gebührende Stellung gegenüber den übrigen Unterrichtsfächern zu erkämpfen oder zu erhalten.

Die vor der großen Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens von 1925 geltenden Lehrpläne und Lehraufgaben von 1901 sind im Zuge der Reformbewegung des XIX. Jahrh., rein nach ihrem Inhalt betrachtet, kein Ereignis von entscheidendem Gewicht. Ihre Bedeutung liegt vielmehr in der Tatsache, daß die Juni-Konferenz von 1900 als wichtigstes Ergebnis die Gleichberechtigung der damals bestehenden höheren Schulen (G., RG., ORS.) gebracht hat. Dieses Ergebnis erforderte eine neue Festlegung der Stoffpläne, denen, wie auch früher, methodische Bemerkungen angeschlossen wurden. Nur ganz nebenher waren in diesen methodischen Bemerkungen neue Gedanken zur unterrichtlichen Verwendung eingeflochten, die empfohlen, angeraten, aber keineswegs als verbindlich für den Lehrer vorgetragen wurden. — Nichts beleuchtet diese Tatsache besser als der 'Bericht betreffend den Unterricht in der Mathematik an den neunstufigen höheren Lehranstalten' vom J. 1905, bekannt unter dem Namen 'Meraner Vorschläge zum mathematischen Unterricht'. In diesem Bericht sind die organisatorischen Forderungen der Unterrichtskommission und der von ihr aufgestellten mathematischen Lehrpläne für die Gymnasien nebst allgemein methodischen Bemerkungen und Erläuterungen enthalten. Sie bedeuten eine Kritik an den Lehrplänen von 1901 und haben in der Folge immer mehr und mehr an Bedeutung gewonnen[1]), und zwar so gewonnen, daß die preußische Unterrichtsverwaltung beabsichtigte, sie einer für das zweite Jahrzehnt des XX. Jahrh. in Aussicht genommenen Unterrichtsreform zugrunde zu legen. Dieser Plan ist durch den Ausbruch und Ablauf des Weltkrieges vernichtet worden, genau so wie der Plan, die Fortbildung der Mathematiker an den höheren Schulen durch Einführung eines Studiensemesters an einer Universität verheißungsvoll festzulegen.

Die Vorbereitungen für eine Neuordnung der Unterrichtspläne an den höheren Lehranstalten wurden an sich durch den Krieg nicht unterbrochen, ja, diese

1) W. Lietzmann 'Methodik des mathematischen Unterrichtes' Bd. 1 S. 232ff. (Quelle & Meyer.)

beabsichtigten Neuordnungspläne beschränkten sich nicht bloß auf die höheren Schulen. Im Ministerium liegt noch ein vollständig ausgearbeiteter Entwurf zu neuen Lehrplänen für die Lehrerbildungsanstalten (Lehrerseminare), die ganz deutlich eine Angleichung an die Lehrpläne der höheren Schulen und damit an die Meraner Vorschläge zeigen. 1916 wurde der DAMNU auf vertraulichem Wege von der preußischen Unterrichtsverwaltung gebeten, eine Neubearbeitung der Meraner Lehrpläne vorzunehmen, um die Erfahrungen, die im mathematischen Unterricht gerade durch die immer weiter vordringende Unterrichtsreform gesammelt worden waren, zu neuen Lehrplänen zu verdichten, in denen endgültig abgeglichene und allen Anforderungen gerecht werdende Vorschläge für die Ausgestaltung des mathematischen Unterrichts zum Ausdruck kommen.[1]) Die Ausarbeitung ist eines der vielen Verdienste Lietzmanns. 1917 wurde die Bearbeitung eingereicht und verwahrt. Zu einer praktischen Auswertung dieser Arbeit kam es jedoch nicht mehr; denn die geschichtlichen Ereignisse der Folgezeit lenkten die allgemeine Aufmerksamkeit aller am Schul- und Erziehungswesen Deutschlands beteiligten Kreise auf weit umfassendere Fragen, als sie die Bedeutung eines einzelnen Schulfaches darstellt. Auf Antrag des Pr. Ministers für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung regte die preußische Regierung (Staatsministerium) am 1. Dezember 1918 beim Reichsministerium des Innern die Einberufung einer Schulkonferenz an[2]), 'die aus freiheitlich, neuzeitlich und sozial gerichteten Pädagogen und Sachverständigen bestehen und die gründliche Erneuerung des deutschen öffentlichen Schul- und Erziehungswesens vorbereiten sollte'. Das Reichsministerium des Innern nahm die Anregung, die seinem eigenen Wunsche entgegenkam, bereitwillig auf und richtete am 4. Januar 1919 folgendes Rundschreiben an die Einzelstaaten: 'Im Frühjahr 1917 war im Reichstag von der Sozialdemokratischen Partei folgende Entschließung eingebracht worden: «Der Reichstag wolle beschließen, den Herrn Reichskanzler zu ersuchen, nach Beendigung des Kriegs Vertreter der staatlichen und gemeindlichen Schulverwaltung, der pädagogischen Theorie und Praxis und der Schulpolitik sowie andere geeignete Sachverständige zu einer Reichsschulkonferenz zusammenzuberufen, die im Hinblick auf die Kriegserfahrungen die Gesamtheit der pädagogischen, schulgesetzlichen und schulorganisatorischen Fragen zu beraten und sich gutachtlich darüber zu äußern hat.» — Der Antrag, der von dem Hauptausschuß angenommen, in der Vollversammlung des Reichstages bei der zweiten Lesung des Haushalts aber abgelehnt wurde, scheint mir nach der durch die Revolution bedingten Umgestaltung erhöhte Bedeutung erlangt zu haben und volle Berücksichtigung zu verdienen. Ich beabsichtige daher, im Jahre 1919 eine Reichsschulkonferenz zur Erörterung der in dem Antrag aufgeführten Fragen einzuberufen.'[2]) Die erste Reichsschulkonferenz fand vom 11. bis 19. Juni 1920

---

1) 'Neue Lehrpläne für den mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht an den höheren Lehranstalten'. Nach den Meraner Lehrplänen vom Jahre 1905. Neu bearbeitet vom Deutschen Ausschuß für den mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht. S. III. (Teubner.)

2) Die Reichsschulkonferenz 1920. Ihre Vorgeschichte und Vorbereitung und ihre Verhandlungen. Amtlicher Bericht 1921. S. 11. (Quelle & Meyer.)

statt und behandelte die Gesamtheit der Unterrichtsfragen, namentlich die Fragen des Schulaufbaues und der Lehrerbildung. — Die Mathematik und der mathematische Unterricht war auf dieser Versammlung nicht Gegenstand ausgedehnter Behandlung. Sie war, wie die Naturwissenschaften, gewissermaßen — um mich eines Ausdrucks Norrenbergs zu bedienen — hors de concours —. Ich habe nur vier Stellen — zusammen kaum eine Druckseite lang — gefunden[1]), aus denen man auf die Einstellung der Redner und damit doch wohl auch auf die der Versammlung, die der Sache nicht widersprach, schließen kann. Die an den vier Stellen ausgesprochenen Gedanken sind, soweit sie Desiderate darstellen, sämtlich in der Folgezeit realisiert werden.

Die durch die Reichsschulkonferenz verheißungsvoll in Aussicht gestellte Initiative, die neuen Gedanken weiter auszubauen und von Reichs wegen Richtlinien im Sinne dieser Anregungen in Angriff zu nehmen und so ein festes, für die Zukunft tragfähiges Fundament für ein einheitlich ausgestaltetes Schulwesen aller Grade herzustellen, blieb in den Erwägungen stecken. Die Länder selbst nahmen die Neugestaltung, die gründliche Erneuerung des Schul- und Erziehungswesens in die Hand. Es kam in einer Reihe von Ländern zu greifbaren Realisierungsversuchen, die zum Teil wieder aufgegeben wurden, zum Teil noch heute bestehen. Am weitesten fortgeschritten ist wohl Preußen, und in Preußen wohl am nachhaltigsten die Neuordnung auf dem Gebiete für das höhere Schulwesen. Es sei mir deshalb gestattet, mich im wesentlichen auf das höhere Schulwesen Preußens zu beziehen. Die höhere Schule hat ja außer den schon früher bestehenden Aufgaben noch neue erhalten. So geht der künftige Volksschullehrer durch sie. Damit sind die Aufgaben des höheren Schulwesens in eine zentralere Stellung gerückt, und es scheint eine Entwicklung vor sich zu haben, die noch lange nicht abgeschlossen ist, wenn das Steuer der schulpolitischen Erwägungen immer weiter nach den Belangen des Lebens und seiner Berufe sich richtet. Ob sich das zum Segen der höheren Schule auswirkt und auswirken wird, ist eine andere Frage, aber eine Frage von weittragender Bedeutung. Sie muß hier außer Betracht bleiben aus auf der Hand liegenden Gründen.

Nach der Denkschrift des Pr. Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung: 'Die Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens', wird der Grundsatz der Allgemeinbildung[2]) aufgegeben. Die Unterrichtsverwaltung ist entschlossen, bei der Herausarbeitung der für die einzelnen Schulformen richtunggebenden Bildungsaufgaben in bewußter Arbeitsteilung nur in der Zusammenarbeit aller Schulen die Gesamtbildung zu berücksichtigen, und sie glaubt hierzu aus starken Gegenwartsbewegungen die Kraft gewinnen zu können. Sie glaubt hierbei auf die Bundesgenossenschaft aller großen Strömungen in der pädagogischen Bewegung rechnen zu können, so sehr diese auch sonst verschieden gerichtet sein mögen. Aber auch die Aufgaben der Gemeinschaftserziehung sind von der Gegenwart in ganz anderer Tiefe erfaßt, als es noch in der Vorkriegszeit vorauszusehen war. Damit treten an die Schule als Gemeinschaftsform Erziehungs-

1) S. 218 (Bericht Louis), S. 456 (Bericht Kerschensteiner), S. 605 (Bericht Bucherer), S. 1027 (Erklärung Poske etc.). 2) Richert, Richtlinien für die Lehrpläne. S. 25ff. (RR).

forderungen heran, die zu einer Neuordnung und Umformung des Unterrichtes und der Lebensform der Schule zwingen und bis in den Unterrichtsbetrieb der Einzelstunde richtunggebend sein müssen.

Die Argumente sowie die Forderung, daß die aufgestellten Prinzipien bis in den Unterrichtsbetrieb der Einzelstunde richtunggebend sein müssen, sind ganz gewiß richtig, und wenn eine Neuordnung im gesamten Schulwesen eintreten soll, gewiß auch notwendig — aber für die, die es trifft, sehr unbequem. Sie sind genau so den einzelnen wie den ganzen Lehrerstand belastend wie in wirtschaftlicher, weltwirtschaftlicher Beziehung das Prinzip der friedlichen Durchdringung, das ganz gewiß ein Grundprinzip darstellt, das sachlich die Produkte, die Fabrikate, die Waren verbessert, das aber methodisch auf den, der friedlich durchdrungen wird, nicht immer so wirkt, daß es Zufriedenheit bei ihm auslöst. Trotzdem der friedlich Durchdrungene der objektiven Anerkennung der Tatsachen, daß die Produktion verbessert, die Ware wertvoller wird, seine Zustimmung nicht versagen kann, so wird sich bei ihm doch der Methode wegen diese Durchdringung so auswirken, daß sie von dem Produzenten nicht beabsichtigte Stimmungen auslöst, die auf dem Wege der Wirtschaft zu Katastrophen führen kann und geführt hat.

Wenn auch solche Folgen bei der Auswirkung der Neuordnung nicht eintreten können, so wird doch verständlich, das sie zunächst allgemeines Erstaunen, dann Beklemmung, dann gewissermaßen innere Ablehnung, aber schließlich allgemein — wenn auch bei manchen nur eine sehr zurückhaltende — Zustimmung hervorgerufen hat. — Ich meine jetzt hauptsächlich bei den Mathematikern. Die zunächst auftretende Opposition gegen die Neuordnung richtete sich weniger gegen die Sache, sondern sie löste zunächst die Erkenntnis aus, daß einmal die gesamte Organisation aller höheren Lehranstalten sichtbar geändert wurde. Ferner löste sie ein Mißvergnügen aus, weil sie eine grundlegende Neueinstellung jedes einzelnen verlangte, dann spürte man, daß auch das Fach selbst in neuer, von der bisherigen Auffassung abweichender Form gelehrt werden sollte.

Zunächst trat die Fülle der Gesichte in die Erscheinung. Der Neuordnung von 1925 war 1922 vorausgegangen die Herausgabe von Lehrplänen für den neugeschaffenen Typ der höheren Schule, die Deutsche Oberschule in ihrer grundständigen und in ihrer Aufbauform. Man stand also von da an einer noch größeren Mannigfaltigkeit höherer Schulen, zu denen sich noch die parallel aufgebauten Formen der höheren Mädchenschulbildung gesellten, gegenüber. Und doch ist diese größere Mannigfaltigkeit vom Mathematischen her gesehen, nur eine scheinbare. Die drei bisherigen Typen G., RG. (Reformgymnasium), ORSch., wurden jedes durch besondere Unterrichtsfächer charakterisiert, zwar umgestaltet, das Realgymnasium und Reformrealgymnasium sogar fast völlig seiner hergebrachten Bestimmung entzogen, zum größten Schmerz seiner Freunde und Gönner. Aber, was doch nicht unterschätzt werden darf, statt eines bisher in drei verschiedenen Bahnen verlaufenden Unterrichtes an den höheren Schulen für Knaben und Mädchen fand jetzt eine Vereinheitlichung in Plan und Ziel des mathematischen Unterrichtes statt, der der Disziplin als Ganzer sicher zugute kommt. Die Aufbauschulen sind kein neues Problem im Unterrichtsaufbau der Mathematik.

Man muß — auch wenn man die Einschränkung der Mathematik an den Realgymnasien für ein Übel hält — zugestehen, daß seit 1925 einer der Grundgedanken Kleins, den er auf der Dezemberkonferenz 1890 ausgesprochen hat, realisiert worden ist, daß nämlich die Intensität der mathematischen Unterrichtsgebarung nur noch in zwei Formen auftritt. Auf der einen Seite stehen die Typen, die, aufs Ganze gesehen, mit nur geringen Varianten 4 Stunden der Mathematik widmen können: Gymnasium, Realgymnasium, Reformrealgymnasium, Deutsche Oberschule, Realgymnasiale Studienanstalt, Oberlyzeum und die Aufbauschule in Form der Deutschen Oberschule, auf der anderen Seite die Oberrealschule, das Oberlyzeum in Oberrealschulrichtung und die Aufbauschule in Form der Oberrealschule. Die Reformgymnasien für Knaben und Mädchen passen nicht in das Schema. Besondere Typen stellen sie nicht dar. Ihre Anzahl ist so gering, daß sie als besondere Form kaum ins Gewicht fallen. Ihren Zielen nach sind sie gestaltet wie die Gymnasien. Durch die Neuordnung sind sie nicht ausdrücklich erfaßt, sie sind mehr wertvolle pädagogische Versuche als Anstaltstypen.

Also die Intensität der mathematischen Unterrichtsgebarung tritt im allgemeinen nur noch in zwei Formen auf. Das Ergebnis ist, wenn auch von den Mathematikern nicht gewollt und nicht gern gebilligt, rein vom Vereinheitlichungsmaßstab aus gesehen, positiv zu werten und gibt den Mathematikern das Recht, ausdrücklich zu betonen, daß die Neuordnung die Anzahl der *mathematischen* Typen von drei auf zwei verringert hat. Daß der Unterricht sich an jeder Form einer höheren Lehranstalt nach ihrer Eigenart verschieden auswirkt, tut dieser Tatsache keinen Abbruch, ermutigt vielmehr den Lehrer um so mehr, die durch die Lehrplanordnung vorgezeichneten Wege beherzt zu gehen. Der Mathematiker vermag sie auch deshalb beherzt zu gehen, weil die Neuordnung ihn nicht zwingt, von ihm nicht Gebilligtes zu tun. Denn diese Neuordnung ist ganz im Sinne der Meraner Lehrpläne erfolgt. Die Neubearbeitung der Meraner Lehrpläne ist, von Lietzmann-Göttingen 1917 geleistet, 1920 von ihm wiederum für die Zwecke der Oberschule in ihrer grundständigen Aufbauform überarbeitet worden. Die letzte Umarbeitung liegt mit einigen anderen Vorschlägen dem mathematischen Lehrplan der Deutschen Oberschule zugrunde. Die Redaktion lag in den Händen von Zühlke-Kassel. Es ist ferner richtig, daß die über 600 Vorschläge zur Schulreform, die 1923/24 eingefordert und verarbeitet wurden, in ihrer Gesamtheit nicht so viel leisteten wie die umgearbeiteten Meraner Vorschläge von 1917, die deshalb absichtlich in sichtbarer Form der Neuordnung zugrunde gelegt wurden. Die Hauptredaktion lag in der Hand von *Matthée*-Berlin. So war der Mathematikplan als solcher wohl keine Überraschung für die mathematische Welt.

Die Redaktion der mathematischen Pläne schließt sich so eng an die Meraner Vorschläge, daß das 'allgemeine Lehrziel' für den Mathematikunterricht ihnen fast Wort für Wort bis auf einen Teil des Schlußsatzes entnommen werden konnte und durfte.[1]) Auch die Pläne und Ziele für die einzelnen Klassen sehen nicht ab von dem, was die überwiegende Mehrheit der Fachgenossen, der nämlich, die

1) RR. S. 231. Neue Lehrpläne. Neubearbeitung der Meraner Lehrpläne. S. 11.

hinter den Meraner Plänen steht, als ihre Einstellung anerkennt. Einiges ist hinzugekommen, was aber gleichfalls eine Stütze in diesen Plänen findet.

Es sind namentlich drei grundlegende formale Gesichtspunkte, die im Gegensatz zu den Plänen von 1901 besonders betont erscheinen: Der Funktionsbegriff, die Einführung infinitesimaler Methoden und das geometrische Zeichnen.

Die Richtlinien verlangen von jedem Lehrer als verbindlich: Der in den Mittelpunkt des Unterrichts zu stellende Funktionsbegriff wird zunächst anschaulich eingeführt, um allmählich schärfer gefaßt und auf der Oberstufe in allgemeiner Form behandelt zu werden. Schon in Untertertia beginnt die Einführung in die Grundlagen der graphischen Darstellung an praktischen Beispielen. Daran schließen sich in rein anschauungsmäßiger Behandlung die wichtigsten Eigenschaften empirischer Funktionen, Stetigkeit, Steigung, Flächeninhalt ... Auf allen Stufen, besonders aber in den Mittelklassen ist darauf hinzuweisen, daß bei Verwertung graphischer Darstellung die bildliche Wiedergabe nicht Selbstzweck ist, sondern nur ein Mittel zum Übersehen eines Funktionsverlaufes. Daneben ist ebenso das andere Mittel, die Tabelle, in ihrer Bedeutung voll zu würdigen.[1]) Als verbindlich gilt ferner bezüglich der Infinitesimalrechnung:

Durch die Einführung infinitesimaler Methoden erhalten die Schüler Kenntnis von dem wichtigsten Werkzeug der Mathematik. Hier hat der Unterricht einen Mittelweg zu suchen zwischen berechtigten Anforderungen an wissenschaftliche Strenge und der Rücksicht auf die praktischen Bedürfnisse.[2])

Die erste Forderung hat sich wohl bei allen Lehrern und in allen Klassen durchgesetzt. Wie könnte das auch anders sein, nachdem die Kurve, das anschauliche Bild von Beziehungen, die graphische Darstellung sich im ganzen öffentlichen Leben als Anschauungsmittel durchgesetzt hat.

Die zweite Forderung begegnet noch hier und da wenigstens für die gymnasial gerichteten Bildungstypen einiger Skepsis, namentlich deswegen, weil eine Infinitesimalrechnung ohne die Zugrundelegung des Grenzbegriffs als wissenschaftlich sichergestellt nicht angesehen wird. Das ist an sich richtig. Aber zu dieser Sicherstellung hat die wissenschaftliche Forschung mehr als ein Jahrhundert gebraucht. Bis dahin sind die durch Leibniz eingeführten, nicht streng begründeten Methoden ausgebildet, angewendet und zu wissenschaftlichen Ergebnissen geführt worden. Die Richtlinien deuten darum ganz richtig an, daß hier ein Mittelweg durch den unterrichtenden Lehrer gefunden werden muß. Es wird eben nichts anderes übrig bleiben, als es so zu machen, wie wir es beim Eindringen in die physikalische Wissenschaft schon seit langem tun müssen. Wir werden den historisch-genetischen Weg gehen müssen, diesen Weg nur, soweit es im Einklang mit der historisch gewordenen Wissenschaft geschehen ist, abschreiten und verfolgen und die historisch-genetisch erfaßbaren Ergebnisse unseren Schülern vermitteln. Tut man das, so wird dem Unterricht wie der Wissenschaft genügt. Der Schüler wird nach Maßgabe der mathematischen Strenge des ersten Jahrhunderts der Infinitesimalrechnung erzogen und so genetisch vorbereitet für Begriff und Verwendung der mathematischen Strenge in der reinen Wissenschaft. Ein gewiß erstrebenswertes und erreichbares Ziel.

1) RR. S. 235. 2) RR. S. 231.

Ich glaube, versichern zu können, daß sich unsere Jugend diesen Einblick in das wissenschaftliche Denken der strengen Wissenschaft Mathematik nicht mehr nehmen lassen wird, freilich fürchte ich, daß es noch ein Menschenalter dauern wird, bis sich die Erkenntnis in nicht spezifisch mathematischen Kreisen durchgesetzt haben wird, daß die Methoden der Infinitesimalrechnung, daß ihre Verfahren faßlicher und einfacher sind wie der Aufwand, der zur Zeit noch getrieben wird mit der Einführung der Schüler in das Logarithmenrechnen an der Hand der Tafeln.

An dritter Stelle fordert die Neuordnung als allgemeinverbindlich gegenüber 1901 die dauernde Betonung des geometrischen Zeichnens im Unterricht. Die Richtlinien formulieren diese Forderung so:

Schon von den untersten Klassen an legt in engem Zusammenhang mit dem Unterricht das geometrische Zeichnen dem Schüler die geometrischen Tatsachen klar, zeigt ihre praktische Verwendung und bringt ihm so allmählich die engen Beziehungen zwischen Raumanschauung, Raumvorstellung, Raumdarstellung zu immer deutlicherem Bewußtsein.[1])

Diese Forderung ist für die Anstaltstypen mit vierstündigem Unterricht etwas ganz Neues. Hier mußte also dem Unterricht eine neue Bahn geschaffen werden, neu, weil die Ausbildung des Raumanschauungsvermögens bisher an den Anstalten doch nur nach der Neigung des einzelnen Lehrers gepflegt, meist doch wohl vernachlässigt wurde und werden mußte. An den Anstalten mit Oberrealschulcharakter wurde der Ausbildung des Raumanschauungsvermögens in der Form des 'Linearzeichnens' schon besser Rechnung getragen.

Wenn die Unterrichtsverwaltung sich also entschlossen hat, der zeichnerischen Seite der mathematischen Unterweisung einen festen Raum innerhalb des vierstündigen mathematischen Unterrichtes zuzuweisen, so müssen dafür besonders zwingende Gründe vorhanden sein: Wie keine andere Wissenschaft ist die Mathematik ein auf wenigen Grundprinzipien nach zwingenden Gesetzen aufgerichtetes Gebäude. Der Charakter der Ausschließlichkeit, der ihre Entwicklung vor der anderer Gebäude des Geistes auszeichnet und ihr die vielgerühmte 'Klarheit' verleiht, bringt es mit sich, daß sie auch die am schwersten zugängliche aller Wissenschaften ist.[2]) Diese schroffe Abgeschlossenheit der Mathematik macht sie begreiflicherweise sehr wenig geeignet für das nur auf das Allgemeine gerichtete Interesse des Laien; denn dessen Ziel ist nichts weiter als in großen Zügen das Wesen des ihm fremden Gebietes *ungefähr* zu erfassen und etwas von seiner Eigenheit und Schönheit zu ahnen.

Also das auf das Allgemeine gerichtete Interesse des Laien hat das Ziel, in großen Zügen das Wesen des ihm fremden Gebietes ungefähr zu erfassen usw., wie Klein ganz richtig behauptet. Die Vermittlung einer Ahnung von der Eigenart der Mathematik kann aber nicht Gegenstand einer planvollen Unterweisung sein. Die Mathematik ist eben deshalb die am schwersten zugängliche Wissenschaft. Eine zielbewußte Pflege der Übermittlung der Ergebnisse dieser Wissenschaft

1) RR. S. 237.

2) F. Klein, Vorlesungen über die Entwicklung der Mathematik im XIX. Jahrh. S. I. (Spinger.)

auf der Schule wird also versuchen müssen, diesen Zugang zu erleichtern. Die ersten propädeutischen Tatsachen, die durch die Betrachtung der einfachsten mathematischen Körper bei Beginn des planimetrischen Unterrichtes dargeboten wurden, bilden ein abgeschlossenes Kapitel, auf das jahrelang der Unterricht nicht mehr zurückgriff. Die bisherige Einführung in die Mathematik oder vielmehr in die Planimetrie wendete sich dann ausschließlich an den Verstand, kaum an die Sinne, an den Gesichtssinn drei Jahre lang nur fast ausschließlich zum Erfassen zweidimensionaler Gebilde.

Andererseits steht fest, daß die Mehrzahl der Jugendlichen dem visuellen Typus angehört. Groß ist die Anzahl der Eidetiker unter ihnen. Auf diese Tatsachen nahm der mathematische Unterricht bisher kaum Rücksicht. Durch das geometrische Zeichnen räumlicher Gebilde wird nunmehr also der Mehrzahl der Schüler ein neuer Zugang zum Erfassen und Darstellen von Raumdingen geschaffen. Damit öffnen die Lehrpläne eine neue Pforte, durch die planimetrische und stereometrische Gebilde nebeneinandergestellt, aufgefaßt und geistig verarbeitet werden können. Die Lehrpläne brechen also dem Fusionsprinzip eine Gasse. Das ist neu, aber notwendig. Denn: 'Die Tatsachen der landläufigen Erfahrungen werden durch geometrische Anschauungen erfaßt, diese durch logische Begriffsbildung idealisiert und der exakten Forschung unterworfen, deren Ergebnisse endlich zu Konstruktionsmethoden ausgebaut. Die Tücke des Objekts sorgt aber dafür, daß diese Methoden auf dem Zeichenbrett in zahlreichen Fällen «nicht gehen». Erst eine Kritik der Vorausssetzungen deckt den inneren Grund des Versagens auf, und das Ergebnis dieser Kritik wird zuletzt wieder für die Zeichenpraxis ausgemünzt. In dieser Weise aufgefaßt, übt die Darstellende Geometrie an dem denkbar einfachsten Gegenstand alle diejenigen geistigen Tätigkeiten, deren sich die Naturwissenschaft und die Technik ganz allgemein als Forschungsprinzipien bedienen.'[1]) Ich entnehme diese Sätze der Darstellenden Geometrie von Hessenberg-Salkowski und füge noch den weiteren Satz hinzu: 'Und wenn die Darstellende Geometrie neuerdings auch auf den höheren Schulen Aufnahme finden soll, so hat sie Existenzberechtigung nur dann, wenn sie nicht als nützliches technisches Hilfsmittel gelehrt, sondern als ein besonderes geeignetes Übungsfeld gepflegt wird, auf dem das Wesen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschungsmethode leicht und klar erfaßt werden kann.'[1])

Diese Gründe sind allein m. E. hinreichend, um die Einführung des geometrischen Zeichnens auf allen Stufen und an jedem Anstaltstypus zu rechtfertigen. Dazu kommt noch ein zweiter mehr äußerer Grund. Die Richtlinien stellen neben den deutschkundlichen Fächern die künstlerischen Fächer in den Vordergrund. Von künstlerischer Seite wurde gefordert, das gesamte Linearzeichnen dem Zeichenlehrer zuzuweisen und dem Mathematiker zu nehmen. Mag auch in einzelnen Fällen die Erfüllung dieses Begehrens berechtigt sein, im allgemeinen ist aber doch nicht zu leugnen, daß geometrisches Zeichnen eine wissenschaftliche Disziplin ist. Bei aller Wertschätzung einer umfassenden künstlerischen Ausbildung unsrer Schüler

1) Gerhard Hessenbergs Vorlesungen über Darstellende Geometrie. Hrsg. von Salkowski. Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H. S. VI 1930.

darf m. E. nicht der Grundsatz verletzt werden: die Kunst dem Künstler, die Wissenschaft dem wissenschaftlichen Lehrer. Der Verlust der mathematischen Stunden für das Linearzeichnen gebot, das wissenschaftliche Zeichnen in den mathematischen Unterricht zu übernehmen. Die vorher angeführten Gründe machten die Erfüllung dieser Forderung noch zwingender.

Formal bringt also die Neuordnung drei wesenswichtige neue Gesichtspunkte, die den Unterricht in neue Bahnen zwingen: das Verankern des Funktionsbegriffs im Gesamtunterricht, das von der untersten Klasse beständig zu übende geometrische Zeichnen. Beide Forderungen dienen außerdem zur Vorbereitung auf die Einführung infinitesimaler Methoden.

Der Lehrer, der im Sinne der Richtlinien zu unterrichten verpflichtet ist, wird von der Behandlung dieser drei Unterrichtsinhalte nicht absehen dürfen, er wird seinen Unterricht also in diese neuen Bahnen lenken müssen.

Die Richtlinien bringen neben dieser Erweiterung des formalen Inhaltes der geltenden Lehrpläne noch andere materielle Erweiterungen und Vertiefungen, die den Unterricht in neue Bahnen zwingen. Sie fallen alle unter den Begriff der 'Konzentration'. Die stärkere Betonung der Erziehungsaufgabe, die Zielsetzung einer harmonischen Persönlichkeitspflege, die über die Einzelfächer hinausgreifenden Forderungen, die nationale Erziehung, Staatsbürgererziehung, Kunsterziehung und philosophische Vertiefung, verlangen gegenüber dem bisherigen vorwiegenden Fachunterricht die Zusammenfassung zu einem organischen Gesamtunterricht. Beziehungslosigkeit der Fächer, Überfülle einander widerstreitender Anregungen bewirkt nicht nur seelische Überbürdung der Schüler, sondern schwächt auch die Einheit des Erziehungs- und Bildungswillens der Lehrerschaft.[1]) Dementsprechend wird ein wohlgeordneter mathematischer Unterricht die Beziehungen zur Geschichte anknüpfen. Die Kulturgeschichte des Historikers kann der Mathematiker ergänzen . . .[2]) Auch die Staatsbürgerkunde muß im mathematischen Unterricht berücksichtigt werden. Aufgaben aus dem Leben von Gemeinde und Staat, aus dem Handel und Verkehr geben im Rechenunterricht Veranlassung zu sachlicher Unterweisung; Landwirtschaft und Volksernährung, Verbrauch und Erzeugung von Gütern, Arbeiterverhältnisse liefern Stoff zu zeichnerischer Darstellung auf der Mittelstufe; dem Geldwesen und der Versicherungsrechnung lassen sich Wirklichkeitsaufgaben für die Oberstufe entnehmen. Zu allen Naturwissenschaften steht die Mathematik in engster Verbindung. Der Unterricht hat aufzuzeigen, daß die Sicherheit naturwissenschaftlicher Einsicht mit der Herrschaft der Mathematik über die Naturgesetze wächst. Die Grundbegriffe der erdkundlichen Darstellung sind geometrisch. Mathematische Geographie, Astronomie, Geodäsie werden der Mathematik überlassen. Die aus diesen Gebieten entnommenen mathematischen Stoffe sind auch der Pflege des Heimatgedankens dienstbar zu machen.[2]) Es genügt, diese wenigen Zitate aus den Richtlinien, die noch um ein Beträchtliches vermehrt werden können, herzusetzen, um hier in materieller Beziehung die neuen Aufgabenkreise zu kennzeichnen. Die

1) RR. S. 96ff. 2) RR. S. 239.

Gedanken sind bereits in die Lehrbücher übergegangen und wohl Gemeingut aller Schulmathematiker geworden.

Auch nach der kulturellen Seite zeigen die Richtlinien für den mathematischen Unterricht neue Wege auf, die zum Teil in den eben aufgezählten Konzentrationsmöglichkeiten schon genannt sind. Gedacht ist namentlich an die Unterrichtsinhalte, die eine philosophische Vertiefung zulassen. Logik und Erkenntnistheorie finden einen Platz in der Mathematik. Auch die psychologischen Grundlagen des mathematischen Denkens soll der Unterricht berühren. Einzelfragen, wie Zahl- und Raumvorstellungen sind nach Möglichkeit philosophisch zu vertiefen.[1]) Die Einzelpläne aller Gattungen höherer Lehranstalten schließen ausdrücklich mit der Forderung: Rückblick unter geschichtlichen und philosophischen Gesichtspunkten.

Faßt man all das ins Auge, was die Richtlinien für den mathematischen Unterricht an Zuwachs in formaler, materialer und kultureller Beziehung bringen, so wird der Lehrer, der es ernst meint mit der Auswertung seines Unterrichts im Sinne der Richtlinien, fragen, wo soll die Zeit hergenommen werden, all das Neue dem Schüler zu vermitteln. Die Zeit ist auch nicht vorhanden, wenn der Lehrstoff nur als Zuwachs zu dem Bisherigen aufgefaßt wird. Aber auch da geben die Richtlinien eine nicht mißzuverstehende Anweisung: Der Lehrstoff ist dahin zu sichten, daß nur solche Sätze und Verfahren, die für den inneren Zusammenhang und für die praktische Anwendung Wert haben, im Unterrichte erarbeitet werden.[2])

Diese Anweisung darf man als Hauptgedanken, der erst die Durchführung der neuen Pläne ermöglicht, auffassen. Er stellt den Lehrer vor das allerernsteste Problem, das der Stoffsichtung.

Das Problem ist dem Mathematiker nicht neu, ja es ist *das* Problem, das immer und zu jeder Zeit, namentlich dann, wenn die Unterrichtsverwaltung Neuordnungen des Unterrichtes vorgenommen hat, auftaucht und gelöst werden muß. 1834, 1859, 1882, 1890, 1901, das sind die Jahre, in denen die Lehrpläne seit Süwern 1812 umgestaltet wurden, immer sind im mathematischen Unterricht Stoffgebiete ausgeschieden, neue eingeführt worden. Die Mathematiker können also für sich die Tatsache in Anspruch nehmen, daß jede Änderung der Lehrpläne zugleich eine Sichtung des bisherigen Lehrstoffs gebracht hat, und zwar immer unter dem Gesichtspunkt, dem Fortschritt der Wissenschaft in gebührender Phasenverzögerung zu folgen. Diese Tatsache hat ja auch stets den Widerspruch der Väter derjenigen Jungen gefunden, die nach neueren Plänen und Verfahren unterrichtet worden sind. Alle Väter, deren Söhne anders unterrichtet worden sind, waren ständig die laudatores temporis acti. Diese Generaleinstellung der Älteren der Gegenwart gegenüber ist heute noch keineswegs ausgestorben. Das Verständnis dafür, daß die Jugend eben mit dem Fortschritt der Zeit auch inhaltlich andere Unterrichtsunterweisungen erhalten muß, die bis zum Ausmerzen ganzer Stoffgebiete gehen, ist nicht groß. Das ist eine Seite des Stoffsichtungsproblems.

Das Problem ist aber deshalb für den Lehrer so besonders ernst, weil es die ganze Selbstverantwortung des erziehenden Lehrers erkennen läßt. Die Lehrbücher, die Methodiken werden ihn hier ganz gewiß im Stich lassen. Denn sie

1) RR. S. 240. 2) RR. S. 232.

wenden diesem Problem kaum ihre Aufmerksamkeit zu. Seitdem die Lehrbücher durch das Prinzip nicht bloß zu belehren, sondern auch Lehrerersatz zu sein, sämtlich so angeschwollen sind, daß sie im Unterricht überhaupt nicht mehr vollständig verwertet werden können, darf man kaum hoffen, daß sie sich etwa wieder auf den Stand von 1890 bringen lassen, daß sie also nur Stoffliches leitfadenmäßig bringen. Die einmal in Fluß gekommene Bewegung, die Lehrbücher nach diesem Doppelzweck abzufassen, ist vom Lehrer, der sich an Bücher bindet, als Tatsache hinzunehmen. Hier wird seine Persönlichkeit, sein erzieherisches Können, seine Kunst, mit einem Problem erfolgreich ringen müssen, von dessen Lösung der ganze Erfolg seines Tuns abhängt. Das ist wohl auch in den weitesten Kreisen erkannt und gefürchtet. Der Ruf nach Minimallehrplänen gibt dem Ausdruck, die Möglichkeit, daß jede Anstalt einen Jahresplan festsetzt, trägt dem Rechnung. Hier gerade wird offenbar, daß alle pädagogischen und didaktischen Fragen zwar als Sachfragen aufgezeigt und behandelt werden, daß sie aber alle im letzten Grunde Persönlichkeitsfragen sind, die keine Unterrichtsverwaltung, keine vorgesetzte Behörde, kein Direktor, keine Konferenz restlos befriedigend lösen kann, sondern die jeder einzelne für jede Klasse in jedem Jahre neu zu lösen hat. Der Meister kann die Form zerbrechen, dem Meister wird auch der Guß gelingen. Daß das so ist, erhellt allein aus der Tatsache, daß keine Neuerung auf pädagogischem Gebiet als allgemein-verbindlich erklärt werden kann, die nicht schon längst von einsichtigen Männern auf ihre Realisierung durchgeprüft, die unterrichtlich ausprobiert und die zu greifbaren Erfolgen geführt hat. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich die Behauptung aufstelle, daß für viele Mathematiker das Neue längst Geübtes darstellt.

Soviel von den Lehrplänen, die durch die Neuordnung die Lehrer zwingen, neue stoffliche Gebiete dem Unterricht einzuordnen. Diese Einordnung in den Unterricht knüpfen die Richtlinien an ein allgemein-verbindliches Unterrichtsprinzip, das in seiner Totalität für eine Reihe von Fächern einen neuen Weg bedeuten mag, für den mathematischen Unterricht jedoch im allgemeinen nur eine Akzentverschiebung gegenüber dem bisherigen Verfahren bedeutet. Dieses neue Prinzip ist das Arbeitsunterrichtsprinzip. In der Denkschrift wird die Notwendigkeit seiner Einführung als tragendes Unterrichtsprinzip für jedes Fach so gekennzeichnet: Sowohl das Ideal einer harmonischen Persönlichkeitsausbildung als auch das einer neuen Gemeinschaftserziehung, die gewiß theoretisch nicht immer leicht in Einklang zu bringen sind, fordern doch taktisch gleicherweise einen Arbeitsunterricht, der nur bei einer grundsätzlich veränderten Zielsetzung der einzelnen Bildungsanstalt durchführbar ist. Mag bei der Frage des Arbeitsunterrichts noch vieles ungeklärt sein, so ist doch das eine bereits allgemein zugestanden, daß damit ein neues Prinzip in die Gesamtarbeit der Schule eingeführt wird, das ebensosehr die Form des Unterrichts wie auch die der häuslichen Arbeit beeinflussen muß.

Was unter diesem neuen, in den Unterricht eingedrungenen Prinzip zu verstehen ist, erfaßt man am besten, wenn man die Entwicklung der Methoden des Unterrichtens an den höheren Schulen überhaupt kurz vor seinem geistigen Auge

1) RR. S. 26.

vorüberziehen läßt. Bis zum J. 1866 konnte die Prüfung pro fac. doc. nur abgelegt werden, wenn der Kandidat durch häusliche Arbeiten nachwies, daß er auf einem Gebiete wissenschaftlicher Forschung durch Beherrschung der Forschungsmethoden wissenschaftliche Forschungsergebnisse, wenn auch nur in bescheidenem Umfange, nachwies. Seit 1866 erst genügte es, daß der Kandidat mit den wissenschaftlichen Forschungsmethoden seines Faches bekannt war und sie kritisch anzuwenden verstand. Aus dieser Gesamteinstellung für die Verleihung der fac. doc. folgte und mußte folgen, daß der Gymnasiallehrer sich nicht auf die erziehliche, sondern nur auf die wissenschaftliche Seite einstellte, also nicht auf das 'wie', sondern nur auf das 'was' seinen Unterricht abstellte. Der Unterricht spielte sich, aufs Ganze gesehen, in Form von Vorlesungen ab. Der Lehrer war und wollte sein eine Dublette des Universitätsprofessors. Die alleinige Methode zur Übermittlung des Unterrichtsstoffes war also der Vortrag. Der Schüler verhielt sich rein rezeptiv. Daher auch oft das Auseinanderklaffen des vom Lehrer Gewollten und vom Schüler Erreichten. Diese dozierende Methode beherrschte bis in das drittletzte Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts die höheren Schulen. Sehr energische Maßnahmen von seiten der einsichtigen Lehrerwelt wie von seiten der Schülergeneration der 70er Jahre, die später auf diese Schulkenntnisse ihren Beruf aufbauen mußten, schafften Wandel. Auf mathematischem Gebiet übten je länger desto mehr die Lehrer Kritik an dieser dozierenden Methode. In eigenen Zeitschriften versuchten sie nunmehr — die Lietzmannsche Zeitschrift ist die erste dieser Art — einer wirklichen Didaktik, der überlegten Einführung in ein Fach auf Grund erzieherischer Wertbestimmung weitesten Raum zu schaffen.

Das mußte sich bald im Unterricht geltend machen. Die bloß dozierende Methode, die nur zur Reproduktion anregte, wurde abgelöst durch die entwickelnde Methode, die je nach den verschiedenen Pädagogen verschiedene Namen erhielt. Hier und da auch Nuancen zeitigte. Aufs Ganze gesehen ist ihr Wesenszug: Der Lehrer macht sich einen Plan unter Berücksichtigung der Altersstufe und des Wissensstandes der zu unterweisenden Jugend, stellt ein Ziel auf und versucht, dieses Ziel in angemessener Zeit zu erreichen, indem er die einzelnen zum Ziele führenden Gedanken unter Heranziehung der Schüler durch Fragen entwickelt und schließlich das Ganze aufbaut. Alle Antworten der Schüler, die vom Ziele abführten, wurden abgelehnt. Die Hauptarbeit im Unterricht blieb dem Lehrer, der Schüler wurde zielbewußt dem Ziele gradlinig zugeführt. Die Methode hatte ganz gewiß viele Vorzüge gegenüber der allein dozierenden Methode. Die entwickelte Methode herrschte im wesentlichen vor bis zur Neuordnung von 1925.

Das Arbeitsunterrichtsprinzip verlangt nun, daß bei aller unterrichtlichen Unterweisung den Schülern soweit wie möglich die Initiative zugeschoben wird. Der mitgebrachte Gedankenkreis des Schülers soll auch bearbeitet werden, aber der Schüler soll sich umfassend zum vorgelegten Problem äußern, er soll eine Leistung zeitigen, seine Leistungsfähigkeit soll fortlaufend gesteigert werden, bis er in der Lage ist, selbständig Probleme zu erkennen, zu erfassen und ihre Lösung zu versuchen.

Ein boshafter Philologe hat bald nach Veröffentlichung der Richtlinien die ganze Methode ad absurdum führen wollen durch die Heranziehung eines Gleich-

nisses, etwa so: Die Leistung des Schülers auf der Schulbank läßt sich vergleichen mit den Kraftleistungen Gunthers, durch die er um Brunhilde warb. In Wirklichkeit machte Gunther nur die Bewegungen, die Leistung selbst vollbrachte Siegfried mit der Tarnkappe. Und dieser Siegfried sind wir Lehrer. Dieses Gleichnis, das in sarkastischer Weise die neuere Methode lächerlich machen sollte, ist eine wundervoll zutreffende Interpretation des Arbeitsunterrichtsprinzips. Aus dem Gleichnis erhellt zweierlei: Einmal, bei Beginn des Unterrichts und für die erste Unterrichtszeit wird in der Tat der Lehrer durch geschickte Unterrichtsführung in dem Schüler das Gefühl wachrufen, daß er fähig und immer fähiger wird zu einer zunächst ganz unscheinbaren Leistung. Bei jeder Lehre, auch in einem praktischen Beruf, ist das so. Andererseits erhellt aus dem Gleichnis, daß je länger desto selbstverständlicher die anfangs tatkräftige tatsächliche Hilfe in der Beratung, in einer vorsichtigen Führung seitens des Lehrers erfolgt, daß aber mit der Zeit der Schüler alle Handreichungen von selbst findet, angibt, verwendet, selbst aufbaut. Schließlich wird die Führung, die Beratung sich mit leisen Winken begnügen können, die vor Abwegen warnt und das Ziel immer wieder aufs neue vor das Auge des Schülers zwingt, bis er auch das entbehren kann und der Lehrer dann nur noch, falls der Schüler die sich auftuenden Probleme nicht selbst meistern kann, Material zur Lösung zur Verfügung stellt, im übrigen aber dann nur noch das Geleistete beurteilt, falls auch das nicht schon in die Hand des Schülers oder der Mitschüler gelegt werden kann.

Dem Lehrer der Mathematik, der bisher schon Gewicht darauf gelegt hat, dauernd in psychologischem Kontakt mit seinen Schülern zu sein, wird es kaum Schwierigkeiten bieten, diesem Prinzip Rechnung zu tragen. Die unterrichtliche Auswirkung dieses Prinzips wird anders sein auf der Stufe des naiven Erlebens, auf der Stufe des anschaulichen Verstehens und auf der Stufe der gedanklichen Durchdringung. Was nicht im Schüler ist, wird man nicht aus ihm herausholen können. Da wird man also doch wohl dozieren. Bei ganz neuartigen Gedankengängen, die das Fundament für eine Entwicklung wissenschaftlicher Theorien bilden müssen, wird die entwickelnde Methode verwendet werden dürfen. Hier kann die Initiative nicht den Schülern zugeschoben werden, der Lehrer muß entwickeln, führen. Man wird bald dafür das richtige Gefühl bekommen, was unter dem Arbeitsschulprinzip dem Schüler, was dem Lehrer zufällt. Wir haben ja auch schon auf dem Gebiete der Physik die fast durchgängig gemachte Erfahrung, daß die dem Unterricht eingefügten Übungen, die sich in den Mittelklassen bewähren, den Primanern nicht mehr zusagen; daß diese zusammenhängende Unterweisung bevorzugen und Schauversuche als eine hinreichende und willkommene Voraussetzung für eigene Gedankenentwicklungen und kritische Erfassung der Versuchsergebnisse ansehen. Ich bin der Überzeugung, daß dieses Prinzip im Zuge der didaktischen Entwicklung jetzt gewissermaßen selbstverständlich in den Mittelpunkt der Unterrichtsgebarung treten muß.

Mehr möchte ich in diesem Zusammenhange nicht sagen, weil gerade zu rechter Zeit jetzt im Januar 1931 als Beiheft der Lietzmannschen Zeitschrift vier Aufsätze erschienen sind zur Durchführung des Arbeitsschulprinzips im mathe-

matischen Unterricht.[1]) Hier ist im einzelnen an Hand von durchgeführten Beispielen die Materie behandelt. Daß die Methode, die sich an den Namen Gaudig knüpft, ebenso wie die Sokratische Methode sich dem Arbeitsunterrichtsprinzip einordnet und in ihm voll sich auswirken kann, will ich nur eben noch anmerken. Das Arbeitsunterrichtsprinzip ist eben keine Methode, sondern ein Prinzip, das Methoden übergeordnet ist, das also Methoden einzuordnen gestattet. Über jedem Prinzip steht die Persönlichkeit. Wie es möglich ist, daß ein Vortrag nicht nur rezeptiv wirkt, sondern auch zu positiver Mitarbeit den Hörer anregen und so fassen kann, daß er sich von da an mit dem vorgetragenen Problem beschäftigt, so wird auch die Lehrerpersönlichkeit den ihr wie dem Fache eigentümlichen Weg finden, der aus dem Hörer, aus dem zu unterweisenden Schüler einen denkenden und handelnden Menschen macht, so daß der Schüler ins Leben den Willen zur Betätigung, zur Tat mitnimmt.

Daß unter Würdigung dieses Prinzips der Unterricht fruchtbar und erfolgreich sich schon gestaltet hat und auch in Zukunft sich gestalten wird, des bin ich gewiß. Die ersten Schüler, die von der Quarta an im Sinne der Richtlinien von 1925 unterrichtet und erzogen worden sind, werden Ostern 1932 durch die Reifeprüfung gehen. Man wird abwarten müssen, ob ihre mathematischen Leistungen den Erwartungen entsprechen. Vor dem Kriege schon habe ich, soweit mir Material zugänglich war, die Leistungen der Abiturienten in der Mathematik zusammengestellt und sie mit denen in anderen Fächern verglichen. Schon damals ergab sich, daß mehr Schüler mit schwachen Leistungen in den Sprachen diese durch gute Leistungen in der Mathematik ausglichen als umgekehrt. Ich führe das zurück auf das immer mehr wachsende Interesse der Jugend an der herben, schwer zugänglichen Mathematik. Andere nach dem Kriege von anderen aufgenommene statistische Untersuchungen über den Interessewandel der Schüler in einzelnen Fächern im Verlaufe der Schulzeit ergeben ein ähnliches Bild. Ich bin überzeugt, daß in der unmittelbaren Gegenwart das Bild kein anderes ist.

Zum Schluß möchte ich wenigstens noch ganz kurz einen Blick in die Zukunft tun. Das kann man für die Mathematik leichter als für ein anderes Fach tun, weil bei allen bisherigen Lehrplanänderungen oder Neuordnungen des Schulwesens gerade in diesem Fache der Blick auf die Wissenschaft in der Hochschule gerichtet ist. Die Lehrpläne sind der Wissenschaft gefolgt. Außerdem haben die neuen Pläne zum ersten Male bewußt angekämpft gegen das bisher auch bei uns geliebte Verfahren der Anpassung der Lehrpläne an Euklid, zum ersten Male ist der Gedanke der Fusion in den Lehrplänen verwirklicht worden. Ich glaube, daß wir hiermit im Anfange einer neuen Entwicklung stehen. Der historisch-genetische Gedanke, der bisher nur kaum merklich an der Gestaltung der Lehrpläne mitgewirkt hat, wird sich in Zukunft an ihnen mehr durchsetzen. Die zentrale Stellung des Binomischen Lehrsatzes im Unterrichtsplan ist bereits geschwunden. Eine Reihe

1) Die Durchführung des Arbeitsschulprinzips im mathematischen Unterricht. Vier aus einem Preisausschreiben der Zeitschrift für den mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht hervorgegangene Arbeiten (Beiheft der Zeitschrift für mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterricht. Hrsg. von Lietzmann-Hillers). Teubner 1931.

von Stoffgebieten wird, ihrer historischen Entstehung folgend, noch weiter von den oberen in die mittleren Klassen geschoben werden können, so die ganze Permutations- und Kombinationslehre nebst dem Binomischen Lehrsatz für ganze Exponenten und ähnliches. Vielleicht setzt sich auch der Gedanke durch, die infinitesimalen Methoden so den Schülern zu übermitteln, wie sie historisch seit Archimedes entstanden sind.

Ich glaube, mit den neuen Lehrplänen beginnt eine neue Epoche für die Schulmathematik, die auch dem großen Publikum, das auf Kultur und Bildung Gewicht legt, viel zu sagen hat. Voß[1]) kleidet das in die Worte: Die Mathematik ist die Wissenschaft, die lehrt, den Kosmos als ein geordnetes Geschehen zu verstehen und die Gebilde des logischen Verstandes bis in ihre entlegensten Einzelheiten zu prüfen, die Wissenschaft, die wie ein gewaltiger Arterienstrom unsere ganze Kultur bis in ihre feinsten Kapillaren durchdringt.

An uns Lehrern ist es, Wegbereiter zum allgemeinen Erkennen und zum Erreichen dieses Zieles zu sein.

ÜBER KOSMISCHEN RHYTHMUS IN DEN VORGÄNGEN DER BELEBTEN UND UNBELEBTEN NATUR

GEDANKEN ZU E. DACQUÉ, DIE ERDZEITALTER

Von Heinrich Spiekerkötter

Unbeschadet des oft verkündeten Grundsatzes von der Einheit der Wissenschaft hat eine bedauerliche Entfremdung zwischen geistes- und naturwissenschaftlicher Arbeit bis auf den heutigen Tag Platz gegriffen. Vertreter beider Wissensgebiete gelangen in Diskussionen über gemeinsame Grundfragen nicht selten zu den widersprechendsten Ergebnissen und Anschauungen, wenn es nicht überhaupt an gegenseitigem Verständnis und dem notwendigen Interesse mangelt, das man als 'Nichtfachmann' für eine andere Disziplin nur schwerlich aufzubringen vermag. Dabei ist es kaum bestritten, daß beide Teilgebiete menschlicher Geistestätigkeit letzthin zu einem großen Zentralproblem führen, es von ihrer Einstellung aus formulieren, beleuchten und einer allgemeingültigen Lösung näher bringen. Verschieden sind nur die zu beschreitenden Wege, die anzuwendenden Methoden, und so hat man gern die Methodenfrage zu einer differentia specifica zwischen Natur- und Geisteswissenschaft gemacht. Offenbar zu Unrecht, weil — um zwei Beispiele heranzuziehen — die gewiß geisteswissenschaftlich fundierte 'Sokratische Methode' sich vorzüglich für naturwissenschaftliches Denken eignet (vgl. L. Nelson, Die Sokratische Methode; H. Weinreich, Die Philosophie als Führer in der Schule und im Leben; Die Sokratische Methode und wir Mathematiker u. a.), und das vielgerühmte induktive Verfahren der exakten Naturwissenschaften fruchtbare

1) Kultur der Gegenwart. Bd. III,1,2: Die mathematischen Wissenschaften, von Felix Klein. Teubner 1914. Abhandlung von Voß: Die Beziehungen der Mathematik zur Kultur der Gegenwart. S. 9.

Anwendung findet in der modernen Geschichtsforschung, Jurisprudenz, in Kunstgeschichte und Philosophie.

Da die allgemeinen unumstößlichen Gesetze des Denkens für jede Wissenschaft gelten (oder gelten sollten), so wird man als durchgreifenden Unterschied natur- und geisteswissenschaftlicher Forschung eigentlich nur den jeweiligen Gegenstand der Untersuchung gelten lassen können. Einerseits den Naturkörper in seiner Vielheit und Mannigfaltigkeit, das Konkrete, Materielle, Belebte oder Unbelebte als Ausgangspunkt der Betrachtung, das Analytische als Grundprinzip der Arbeit; andererseits den Menschen — soweit er nicht als reines Naturwesen naturwissenschaftlich behandelt werden kann — mit seinen geistigen Ausstrahlungen in Psychologie, Geschichte, Kultur und das Synthetische als Arbeitsprinzip. Bei dieser Abgrenzung wird es verständlich, wieso dem Naturwissenschaftler fruchtbare Mitarbeit frommt an jenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen, die — wie z. B. die Psychologie — reichlicher mit analytisch-induktiven Fragestellungen durchsetzt sind, und warum sein geisteswissenschaftlicher Partner, unbefriedigt durch emsige Kleinarbeit an Problemen und Problemchen, erfahrungsgemäß eigentlich nur zwei großen Naturwissenschaften freundlichere Seiten, ja ein starkes Interesse abzugewinnen vermag: der Astronomie und der Geologie! Beide Wissenschaften mit ihrem tiefgeistigen Erlebnis des unendlichen Raumes und der Zeit; beide zu ihrer vollständigen Erfassung zahlreiche naturwissenschaftliche Disziplinen in sich schließend, daher synthetischer in ihrem Charakter als Physik, Chemie, Biologie. So bieten sie mit ihren unendlichen Perspektiven und tiefschürfenden Fragestellungen das vorbestimmte Feld für den geisteswissenschaftlich arbeitenden Naturwissenschaftler. Eine dankenswerte Bestätigung dafür liefert E. Dacqué in seinem jüngst erschienenen Buch: Die Erdzeitalter (Verlag R. Oldenbourg, München-Berlin).

Dacqué bietet auf 544 Seiten eine Geschichte der Erde und des Lebens. Er benutzt das dem Fachmann geläufige Tatsachenmaterial in neuartiger geschickter Anordnung, manchmal mit breiten Pinselstrichen angelegt und dann für den Eingeweihten ermüdend. Sein Buch hält sich — wie er im Vorwort hervorhebt — an die 'äußere Erscheinungsseite und die einfache kausale Logik der betrachteten Naturzusammenhänge'. Es ist also in erster Linie Tatsachenbuch und wandelt dementsprechend in den gewohnten Bahnen naturwissenschaftlicher Darstellungskunst. Aber es bietet noch mehr. 'Naturwissenschaft ohne bewußte metaphysische Durchdringung würde zuletzt nur leere Hülle bleiben.' Daher unterscheidet Dacqué mit Kant in richtigem Gefühl die synthetischen Urteile a priori unseres Erkennens von denen der Erfahrung und der bloßen Logik, und die besonderen Vorzüge seiner Darstellung, über das Nur-Fachwissen hinaus Parallelerscheinungen und allgemeine Zusammenhänge zu formulieren, ja, in dem 'Grundsatz der inneren rhythmischen Entsprechungen' tiefsinnigste Erkenntnis philosophischer Naturbetrachtung dem Leser zu vermitteln, lassen sich vielleicht daraus erklären. Gewiß vergreift er sich auch in der Wahl der Erkenntnismittel; etwa, wenn er die zeitlich wechselnden Anschauungen über den Bau des Planetensystems als Ausfluß eines bestimmten 'metaphysischen Weltgefühls' (S. 4) erklären will, wo doch unwider-

legliche Beobachtungstatsachen wie Parallaxenmessungen, Foucaultscher Pendelversuch u. a. das neue Weltbild geschaffen haben. Aber das sind Kleinigkeiten, die den starken Eindruck seiner reichen Gedankenwelt nicht beeinträchtigen können.

Dacqué führt den Leser — nach einem nicht gerade erfreulichen Bekenntnis zur Glazialkosmogonie — in die erdgeschichtliche Forschung ein durch Bekanntmachung mit den Tatsachen der allgemeinen Geologie, wie Wirkung von Wind, Wasser, Verwitterung, Erosion, Abrasion, Hebung und Senkung, Vulkanismus. Durch Studium der abgelagerten Schichten im Nildelta oder der eiszeitlichen Serien des Ostseegebietes enthüllt sich die jüngste Geschichte jener Gegenden. Dacqué geht immer aus von den heutigentags zu beobachtenden Zuständen der Erdkruste, deren richtige Deutung jeder unbefangenen Einsicht zugängig und kontrollierbar ist. Voraussetzung wissenschaftlicher Erkenntnis ist ihm also das *Prinzip des Aktualismus* (nach Ch. Lyell, Deutung vergangener Zustände der Erde aus gegenwärtigen), das er später in seinen letzten Auswirkungen nicht mehr anerkennt. Gleich im Anfang schon unterstreicht er die *Wichtigkeit zeitlicher erdgeschichtlicher Gliederungen*, wobei ihm Prähistorik und Historik die parallelen geisteswissenschaftlichen Forschungsrichtungen sind. Hier eine Übereinanderfolge von Gesteinsschichten, dort das Nämliche mit Artefakten, Ruinenstätten; hier das Leitfossil als markanter Ausdruck einer im übrigen vielgestaltigen Epoche, dort Julius Cäsar, Alexander d. Gr. als typenhaft charakterisierende Persönlichkeiten bestimmter Zeitabschnitte. Kann man im einzelnen auch Dacqué widerlegen oder anderer Meinung sein, so etwa, wenn er sich (S. 233ff.) energisch wider die Schrumpftheorie wendet, oder (S. 264ff.) die Eiszeiten glazialkosmogonisch erklärt, oder (S. 330) über die Herkunft der fossilen Dinosaurier unter weitherziger Benutzung des biogenetischen Grundgesetzes seine eigenen Ansichten entwickelt, so muß man ihm zustimmen, wenn er schreibt (S. 114): 'In der empirischen Wissenschaft ist nichts eindeutig, und immer kommt es darauf an, in welchen Zusammenhang man die Tatsachen stellt, also wie man sie deutet.' Leider verwendet er diese Einsicht nicht zu einer gerechten *Würdigung des Aktualismus.* Faßt man ihn (mit Ch. Lyell) auf als die Anwendung wohlerworbener Kenntnisse gegenwärtigen Geschehens zur Klärung äquivalenter Fragen der geologischen Vergangenheit, so wird er zur Selbstverständlichkeit. Glaubt man durch einfache Häufung der quantitativ unzureichenden Vorgänge der Jetztzeit Geschehnisse größten Ausmaßes und spezifischen Charakters deuten zu können, so wird man ihn mit Dacqué ablehnen. Aber das sind im Grunde Streitigkeiten um einwandfreie Formulierung und präzise Definition. Auch Dacqué verwendet in seiner Darstellung der äußeren Dynamik wie in der Schilderung der einzelnen Formationen — vielleicht unbewußt — aktualistische Prinzipien, und ebenso sind sie in den Geisteswissenschaften gebräuchlich. Suchen wir — oder suchen wir immer noch nicht — den jungen Goethe aus der allgemeinen Psychologie junger Menschen zu verstehen, und wird uns das Verständnis gewisser sozialer Zustände im alten Rom erschwert, wenn wir ähnliche in moderner Zeit mit Muße studieren können? Erhellen sich nicht schlaglichtartig manche Züge der großen Französischen Revolution durch Vergleich mit revolutionären Bewegungen der Jetztzeit, Handlungen und Charaktere verbliche-

ner Diktatoren wie J. Cäsar oder Napoleon durch verständnisvolle Analyse ihrer modernen Epigonen wie Mussolini, Stalin, Clémenceau? Die Lektüre des Dacquéschen Buches bestätigt es, daß der Aktualismus als uneingestandenes Forschungsprinzip in Natur- und Geisteswissenschaft bisher angewendet wurde und als Denknotwendigkeit wahrscheinlich axiomatischer Natur ist.

Im zweiten großen Abschnitt seines Werkes bietet Dacqué eine gelungene Geschichte des Lebens auf unserem Planeten. In der Behandlung dieser ehrwürdigsten Naturerscheinung bewährt sich besonders die große Darstellungskunst des Verfassers, und es gelingt ihm, einige allgemein-wichtige Gesichtspunkte herauszuarbeiten. Als deren bedeutungsvollster repräsentiert sich das '*Gesetz der biologischen Baustile*'. Dacqué erläutert an ausgewählten Beispielen, wie jeder Epoche ein besonderer 'organischer Zeitcharakter' zukommt, wie zu bestimmten Zeiten bestimmte, in die Augen fallende Arten von Körper- und Organbildungen Platz greifen, so daß man diese geradezu, statt der Leitfossilientabelle, zu einer Zeitcharakteristik verwenden kann. So ist etwa das frühe Paläozoikum u. a. ausgezeichnet durch gewisse niedere Zoelenteraten, z. B. Schwämme, denen die Fähigkeit zur Koloniebildung mangelt, während andere Formen sie nur in abgeschwächtem Grade besitzen. Erst mit der Silurzeit setzt starke und ausgesprochene Koloniebildung in verschiedenen Kreisen der damaligen Tierwelt ein. Solche Zoelenteraten, die, wie die Korallen, erst in der Silurzeit auftreten, bekommen die Koloniebildung in typischer Ausbildung und Vollendung als 'Zeitsignatur' bis zu unserer Zeit mit. Im späteren Paläozoikum übernehmen die Fische die Zeitformenbildung, zunächst ohne kalkiges Innenskelett (der 'Signatur' des Mesozoikums), aber mit hartem äußerem Panzer (Plakodermen oder Panzerfische) und Stelzbeinen, die zum Kriechen am Boden seichter Gewässer, ja zum Heraufstelzen auf das Trockene, dienten (Lungenfische). Sie waren die Vorläufer des echten Landwirbeltieres vom Ausgang des Paläozoikums, des Amphibiums i. S. der heutigen Systematik. Es war Träger des damaligen biologischen Zeitstiles, den es wieder bis heute (in seiner ontogenetischen Entwicklung) beibehalten hat. So rundet sich das Bild, im einzelnen weiter ausgesponnen, für das Mesozoikum, wo Reptil und Ammonshorn als biologische Zeitformenstile auftreten, und das Känozoikum, das Zeitalter der plazentalen Säuger. Sehr bedeutsam weist Dacqué darauf hin, daß jeder biologische Zeitstil, also Kolonie- und Schalenbildung, Verkalkung innerer und äußerer Skelette, Riesenformen und sog. Zwischenformen, in parallelen Gruppen eintrete, mithin ein allgemeines und durchgreifendes Merkmal aller organischen Formenkreise bilde, daß er nicht scharf begrenzt sei, sondern Vor- und Nachläufer habe, und daß er endlich mit 'seinem' Zeitalter, wie es sich darbiete in der Verteilung von Land und Meer, dem jeweiligen Klima, den Vorgängen der Gebirgsbildung, den Hebungen und Senkungen des Festen, kurz, all den Gegebenheiten des Milieu, unlöslich verknüpft sei. Unaufhaltsam, rhythmisch rollt nach ihm das Band der organischen Entwicklung ab, 'in innerer Entsprechung' mit den anorganischen Vorgängen unseres Planeten, ja des ganzen Kosmos.

Dacqué deckt damit Zusammenhänge auf, die nicht nur in der kulturellen Entwicklung des Menschengeschlechts ihr vollständiges Analogon finden, sondern wohl

geeignet erscheinen, mit dem Grundsatz der inneren rhythmischen Entsprechungen unsere bisherigen philosophischen Anschauungen über die Kausalität, über das Verhältnis von toter und belebter Materie, über das Formproblem im Organischen, ja, über die Frage nach der Entstehung des Lebens überhaupt, grundlegend zu modifizieren. Dacqué gibt als Beispiel 'kulturellen Zeitstils' zunächst die Gotik, deren Anfang und Ende sich auch nicht scharf begrenzen lasse, obwohl man doch von einem wohldefinierten Zeitalter der Gotik sprechen könne. Auch dieses Zeitalter ist im einzelnen durch viele Charakteristika zu belegen, aber seine Bauwerke tragen sein innerstes Gepräge am besten zur Schau. In ähnlichem Sinne könnte man Überlegungen anstellen, wieweit etwa das Aufkommen des Christentums oder der Klassizismus in der Literatur, die Aufklärung in der Philosophie, der Kapitalismus als Lebensnorm der Jetztzeit einen bestimmten 'Baustil' geistiger Entwicklung wiedergeben. Haben jene geistigen Strömungen dem jeweiligen kulturellen Leben klaren Ausdruck verliehen, so bestätigen sie auch die biologische Erfahrungstatsache, daß 'die Entwicklung unumkehrbar' ist (Dollosches Gesetz). Was einmal war, kehrt nicht wieder; so ist es im Biologischen und — im Geistigen! Beispiele hierfür lassen sich unschwer geben. So klagte erst kürzlich der bekannte Klaviervirtuose Paderewski in einem Interview über den unaufhaltsamen Verfall unserer musikalischen Kultur. Er erhoffe keine Wiederbelebung der vorbildlichen klassischen Musik. Das Zeitalter der Bach, Händel, Mozart, Beethoven sei unwiederbringlich dahin. Im Dacquéschen Sinne waren sie eben 'Signaturen' eines hochmusikalischen Zeitalters. Das unsere zeitigt leider in dieser Beziehung eine 'Spätprimitivität, die lebensleer, unkräftig zu wirklich Neuem' ist. Vielleicht wird doch mal wieder eine musikalische Entwicklungsphase voll 'ursprünglicher Primitivität' anbrechen, aber sie wird dann keine Bachsche oder Beethovensche Musik als reinste Ausdrucksformen haben. Gilt das Dollosche Gesetz im Organischen wie im Geistigen, so ist alle Entwicklung irreversibel. Es gibt dann keine 'Rückentwicklung' zum Vergangenen, auch wenn es das Bessere und Edlere war.

Abschluß und Höhepunkt des Buches bildet das Kapitel über 'das innere Verwobensein der erd- und lebensgeschichtlichen Erscheinungen'. Es enthält das Glaubensbekenntnis Dacqués als Naturforscher und Philosoph. Er verläßt nun in seiner Darstellung die sonst peinlich gewahrte Anlehnung an Tatsächliches, Sinnenhaft-Gegebenes. Das zwar in liebevoller Kleinmalerei geschilderte, aber immerhin rein mechanistisch zu deutende, mosaikartige Weltgebäude des Geologen verschweißt er in zäher Geistesarbeit zu einem philosophisch restlos befriedigenden Kosmos voll innerer Geschlossenheit. Nachdem Dacqué nochmals die (anzuerkennende) Unmöglichkeit klargestellt hat, 'weitausgreifendere erdgeschichtliche Erscheinungen . . . bloß aus gehäuften jetztzeitlichen Vorgängen erklären zu wollen' — wie oben dargelegt eine sehr einseitige und von der klassischen abweichende Definition des Aktualismus —, kommt er in diesem Kapitel zur Erkenntnis eines beziehungsvollen Weltgeschehens, einer 'kosmischen Lebendigkeit' im Sinne eines 'in sich geschlossenen, in sich beziehungsvollen, in sich bestehenden' Rhythmus. 'Es muß jeder Vorgang mit den übrigen in innerer Entsprechung stehen, und zwar durch den ganzen Kosmos hindurch. Alle erdgeschichtlichen Vorgänge und ebenso

die lebensgeschichtlichen Erscheinungen sind als Spezialauswirkungen des gesamten physisch-kosmischen Geschehens zu verstehen.' Es wäre verfehlt, wollte man in dieser Formulierung nur eine auf die Spitze getriebene Kausalität sehen. Kausalität bleibt — wie Dacqué überzeugend nachweist — mechanistisch, etwas Halbes und daher Unbefriedigendes. Sie strebt nach quantitativer Vollständigkeit und bleibt dennoch immer Stückwerk, weil sie außer acht läßt 'jenes autonom treibende, gestaltende, erhaltende Etwas', den kosmischen Rhythmus. Dacqué verwahrt sich verständlicherweise gegen die Auslegung des Begriffes 'Rhythmus' als mechanischen Taktes. 'Rhythmus ist einerseits ein geordneter Ruhezustand, andererseits eine geordnete Bewegung, in seinem Wesen aber beziehungsvolle Einheit von beiden.' So bevorzugt er die Welle als mechanisches Symbol des Rhythmus, wobei die Knoten den ruhigen Zeitabschnitten und die Wellenberge und -täler den bewegten Zuständen der Erdgeschichte entsprechen sollen. Dacqué glaubt, daß die alte, u. a. von Cuvier vertretene, Katastrophentheorie dem Gedanken des Rhythmischen innerlich verwandter sei als das von ihm einseitig, nämlich rein quantitativ aufgefaßte Prinzip des Aktualismus. Gewiß behauptete die Katastrophentheorie einen Wechsel von Zeiten ruhigen, dem jetzigen ähnlichen Geschehens mit beispiellos heftigen, umgestaltenden Revolutionen, aber ausschlaggebend für die Bewertung ist doch ihre Annahme 'übernatürlicher' Kräfte mit ebensolchen Gesetzen, die allerdings dem mystischen Denken jener Zeit besser entsprachen als nüchterne, auf Erfahrung gegründete Tatsachenforschung. Der Streit zwischen beiden scheint ähnlich jenem um Mechanismus oder Vitalismus in der Biologie. Von beiden Anschauungen steht fest, daß sie nur Teillösungen bringen können.

Es ist schwer zu übersehen, welche Bedeutung die *Idee des Rhythmischen im Weltgeschehen* für die reinen Geisteswissenschaften haben wird. Man wird von einer bloß individualistisch-psychologischen Betrachtung der Dinge zu einer Untersuchung ihrer kosmischen Bedingtheit kommen müssen. Gegenüber der induktiv arbeitenden Ratio des reinen Naturforschers wird sie der künstlerischen Intuition vermehrte Geltung verschaffen. Forscher und Künstler in einer Person — das alte Goethesche Vorbild wird hier wieder lebendig. Die Probleme der Astrologie, des Okkultismus und verwandter magischer Künste, bisher ebensosehr dem Gespött der Kausalitätsfanatiker preisgegeben wie durch Jahrhunderte zähe verfochten, gewinnen unter dem Grundsatz innerer Entsprechungen ein anderes Gesicht und erneutes Interesse. Geradezu revolutionierend aber könnten die neuen Erkenntnisse auf gewissen Gebieten der Philosophie, besonders in der Ethik, wirken. Welches sind die Korrelate der guten und schlechten Handlungen? Womit stehen sie in 'innerer Entsprechung'? Gibt es ein 'notwendig Böses', dessen rhythmisches Gegenstück ein 'notwendig Gutes' wäre? Wo bliebe dann die Willenskraft, wo eine gerechte Beurteilung menschlicher Handlungen, wo doch alles 'in sich geschlossene, in sich beziehungsvolle' Einheit sein soll? Die hieraus sich ergebenden Perspektiven sind überraschend. Vielleicht führen sie zu einer Neuaufrollung der — seit Kant und Fries — als längst gelöst betrachteten Zentralprobleme der Ethik.

Man braucht nicht erst das Shakespeare-Wort von den Dingen zwischen Himmel und Erde und der Schulweisheit heranzuziehen, um mit Dacqué zuzugeben,

daß 'irgendein Zusammenhang existiert zwischen Körpern, der nicht einfach linear räumlich, auch nicht einfach dreidimensional-räumlich, sondern irgendwie anders ist'. Dieser unlösbare Rest, dieses ungewisse X taucht ja in jeder wahren Wissenschaft auf, wenn man ihre Grundfragen berührt. Ein entmechanisierter, rhythmisch (im Dacquéschen Sinne) bewegter Kosmos voll innerer Entsprechungen, 'der eben dadurch Kosmos und nicht Chaos ist', wird, soweit Menschengeist ihn zu erforschen und zu begreifen vermag, keiner irgendwie gearteten Erfahrung jemals widersprechen, aber er kann in seiner begrifflichen Totalität auch niemals *nur aus Erfahrung* geschöpft sein, weil diese dazu nicht ausreicht. Er ist in der Tat, wie Dacqué schreibt, 'eine zunächst nicht weiter auflösbare Grundursache, ein *Urphänomen* im Goethe-Schopenhauerschen Sinne' oder, nach Kant, *eine unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft.* So ergibt sich als reifste Frucht der Dacquéschen Arbeit die Tatsache einer vollkommenen Welt, in der über bloße Kausalitätsprinzipien hinaus, die ja nur das mechanische Geschehen erklären, göttliche Harmonien herrschen. Die kleinen gegenteiligen Erfahrungen des Lebens können das schöne Bild nicht trüben. Es fehlt ihnen, wozu nur menschlicher Geist sich aufzuschwingen vermag: Die absolute Wertung und richtige Einordnung in das unendliche Geschehen der unendlichen Zeit.

NEUES AUS DER ARCHÄOLOGIE

Von Reinhard Herbig

Immer ausgedehnter und ständig verzweigter gestaltet sich die internationale Ausgrabungstätigkeit in allen Teilen der alten Welt. Ein Verfolgen der ungemein mannigfaltigen Vorgänge wird durch die nachgerade grenzenlos gewordene Verstreuung der Originalberichte in zahlreiche Zeitschriften reichlich erschwert. Nicht zum wenigsten auch durch ihre Abfassung in allen möglichen Idiomen, die dem durchschnittlichen Mitteleuropäer schlechthin ungeläufig sind. Ein klares Bild über die augenblickliche Lage der Verhältnisse ist schon deshalb kaum zu geben, weil sich ihr Schwerpunkt infolge des ständig wechselnden Gesichts der einzelnen Ausgrabungen, ihrem Schwanken etwa zwischen vorgeschichtlichen und spätantiken Befunden, auch unaufhörlich von Ort zu Ort verschiebt. Auch der Stand der Publikationen ist in sich so ungleich, daß an ihm die allgemeine Lage nur schwer abzulesen ist. Schlichte Sammelberichte, über die hauptsächlichsten an den verschiedensten Orten gewonnenen Resultate, die eine gewisse Rast und ein Zurückbleiben auf dem geleisteten Weg bedeuten, sind daher alle paar Jahre äußerst wünschenswert. Aus der letzten Zeit liegen nunmehr zwei solche Bücher vor. Beide sind anläßlich der Jahrhundertfeier des Deutschen Archäologischen Reichsinstituts (1929) entstanden, ergänzen einander in willkommener Weise und spiegeln das Bild erfreulicher wissenschaftlicher Zusammenarbeit der Nationen wider, das sich bei Gelegenheit jener Feier bot.

Daß ein Sammelband über die deutsche Ausgrabungstätigkeit[1]) in der Schriftenreihe 'Deutschtum und Ausland' erscheint, hat seinen guten Grund in der Eigenschaft

1) Neue deutsche Ausgrabungen hrsg. von G. Rodenwaldt. Deutschtum und Ausland, Studien zum Auslanddeutschtum und zur Auslandkultur hrsg. von G. Schreiber. 23/24. Heft. 1930. Münster i. W.

der Archäologie als einer hervorragend internationalen Wissenschaft. Durch die Notwendigkeit, die Gastlichkeit fremder Völker dauernd in Anspruch nehmen zu müssen, fällt dem Archäologen ein nicht geringer Teil der so außerordentlich wichtigen Aufgabe der 'Kulturpropaganda' seines Heimatlandes anheim. Daß daneben der Blick intensiv auf die nicht weniger wichtigen und zahlreichen archäologischen Aufgaben im Heimatboden gerichtet ist, bezeugt der genannte Band durch die große Anzahl von Beiträgen über die Bodenforschung in Deutschland.

Ein ganz besonders anschauliches Bild von der Organisation, Durchführung und wissenschaftlichen Auswertung einer großangelegten südlichen Grabung bietet der erste Aufsatz A. v. Gerkans. Es ist eine lebendige Beschreibung der wissenschaftlichen Erforschung von Knidos — leider bestenfalls Zukunftsmusik, aber von methodischer Kennerschaft vorgetragene. Die übrigen 15 Berichte über tatsächlich durchgeführte oder im Gang befindliche Ausgrabungen deutscher Forscher im Ausland sind von den Ausgräbern selbst verfaßt und geben ein reiches Mosaik von verschieden gefaßten Schilderungen der vorliegenden Aufgaben und erzielten Ergebnisse. Zusammenfassende Berichte orientieren zunächst über die archäologische Forschertätigkeit in den einzelnen Ländern (Griechenland, Kleinasien, Palästina, Mesopotamien, Ägypten) und die eingehenderen Einzelberichte über die wichtigsten Grabungen runden dann jeweils das Gesamtbild. Daß das nächstliegende Land, Italien, dabei vermißt werden muß, hat seinen Grund natürlich in dem augenblicklichen Hochstand von Nationalstolz, der fremde Bodenforschung im eigenen Lande nicht dulden will. Einzelne Aufsätze sind sogar mit bisher nicht veröffentlichtem Bildmaterial ausgestattet, was sie besonders wichtig macht, so Buschors Bericht über das samische Heraion mit höchst bedeutungsvollen archaischen Stein- und Bronzeplastiken. Außerordentlich instruktiv zum Vergleich der bisweilen notwendigen Verschiedenheit der Grabungsmethoden auf klassischem und nordischem Boden sind etwa die Abbildungen auf Tafel 9 (Aegina) und 28,2 (Buch bei Berlin): dort ein Gewirr von übereinanderliegenden, sich gegenseitig durchschneidenden Steinbaufundamenten und hochgehenden Mauern mit sehr tiefen Gräben dazwischen, den Resultaten einzelner Tiefgänge zur Schichtenermittlung, hier ein langsames horizontal durchgeführtes Abschälen der 'Häute' und Ablesen der Ergebnisse fast nur aus der verschiedenen Färbung des Bodens, die beste Illustration jenes paradox erscheinenden Satzes eines Archäologen, daß nichts dauerhafter sei als ein Loch. In drei Abteilungen gegliedert zieht der Stoff über die innerdeutsche Bodenforschung vorüber, in 16 Einzelaufsätzen, eingeleitet durch eine zusammenfassende Abhandlung über Methode und geschichtliche Ergebnisse aus der Feder C. Schuchhardts. Höhlenforschung, Bestattungs-, Siedlungs- und Befestigungswesen der vorgeschichtlichen Zeit erörtern dann die Aufsätze des ersten Abschnittes. Die Beschreibungen von Kastellen, Legionslagern, Bauern- und Gutshöfen, des Marktfleckens Cambodunum endlich erläutern die Besiedlung des deutschen Bodens durch die Römer. Hervorgehoben sei aus diesem Abschnitt S. Loeschkes Bericht über seine hochwichtigen religionsgeschichtlichen Ergebnisse bei der Aufdeckung eines Tempelbezirks in Trier. Es handelt sich um jene Grabung, die auch in der Tagespresse als 'Deutsches Delphi' viel von sich reden gemacht hat. Von der Forschung über Frühgeschichte und Mittelalter erzählen die Aufsätze des dritten Abschnitts, gekrönt von C. Rauchs Darstellung der Ingelheimer Kaiserpfalz Karls des Großen, jener großartigen Renaissance römischer Palastbaukunst.

Die große Vielseitigkeit, die bunte Belebtheit und nicht zuletzt die Vermittlung so zahlreicher wichtiger geschichtlicher Resultate sichern dem fesselnden Bande, zwischen dessen Zeilen auch noch ein gutes Stück Geschichte der archäologischen Wissenschaft

zu lesen steht, einen Ehrenplatz unter den Dokumenten deutscher Forschung und hilft, die Archäologie vor dem oft gegen sie erhobenen Vorwurf der Zeit- und Lebensfremdheit rechtfertigen.

Auf das andere Buch soll nur kurz hingewiesen werden. Es ist der Bericht über die Jubiläumsfeier des Instituts selbst[1]) und enthält neben den Festreden, Glückwunschansprachen und -adressen nebst den zugehörigen Danksagungen die Berichte über Vorträge, welche zahlreiche Ausgräber aller Nationen über ihre eigentlichen Arbeitsgebiete gehalten haben. Dieser Sammelband ergänzt daher den eben besprochenen über die deutschen Unternehmungen aufs beste durch erhebliche Ausweitung des Blickfeldes. Mit ihm zusammen formt er erst ein richtiges Bild von den Energien, die allerorten im Boden der alten Welt eingesetzt sind, um ihm die Geheimnisse seiner Geschichte zu entreißen. Für die italienische Ausgrabungstätigkeit sind daneben immer die fortlaufenden Berichte im Archäologischen Anzeiger unseres Instituts unentbehrlich. Auf den von E. Böhringer verfaßten von 1929 ist seines reichen Bildmaterials wegen besonders hinzuweisen. Er bringt u. a. zum ersten Mal illustrierte Berichte über zwei Unternehmungen, die in den letzten Jahren im Mittelpunkt des Interesses standen: über Herculanum, wo nach langer Pause die Arbeit mit dem ganzen Erfahrungsapparat und der Wiederherstellungskunst der pompejanischen Grabung neu eingesetzt hat, mit schönstem Erfolg bisher, und über den Nemisee, den man unter nicht geringen Opfern gezwungen hat, die Reste jener berühmten kaiserlichen Lustbarken herauszugeben. Ausführliche Berichte über die ebenso intensive wie ertragreiche archäologische Arbeit in den nordafrikanischen Kolonien Italiens (Kyrene vor allem) und in Albanien (Butrinto-Bouthroton) finden sich im gleichen Bande des Anzeigers.

Auf griechischem Boden vollzieht sich neben der Arbeit der einheimischen Gelehrten in vollster Harmonie die der zahlreichen fremden Schulen. Die zur Zeit in Gang befindliche größte Unternehmung ist wohl die Ausgrabung von Altkorinth durch die Amerikaner. Nachdem man seit etwa vierzig Jahren auf die laufenden Aufsätze im American Journal of Archeology angewiesen war, die in prompter Berichterstattung Rechenschaft über die alljährlichen Kampagnen ablegten, beginnt nunmehr die große offizielle Veröffentlichung der Grabungsresultate zu erscheinen.

Bisher der stattlichste Band dieser Publikation[2]) befaßt sich mit den Tonlampen, die bei den amerikanischen Grabungen von 1896—1928 einschließlich zutage gekommen sind. Der Katalog umfaßt 1560 Nummern. Gleich der der Münzen ist die Wissenschaft von den Lampen ja immer noch eine Art von Geheimdisziplin, beschränkt auf eine kleine Zahl von Kundigen. Zusammenfassende Behandlung haben zudem bisher immer nur die römischen figürlich verzierten Stücke gefunden. Bei jeder Grabung kommt dieses verbreitete und verhältnismäßig kurzlebige Gerät in großen Mengen zutage, so daß eine datierte Typenreihe von größter Bedeutung, gleich den Münzen etwa, werden kann. Broneer, der Bearbeiter des korinthischen Materials hat diese Aufgabe für die griechischen und römischen Lampen gelöst und damit ein neues Hilfsmittel für die Schichtendatierung bereitgestellt, das bei Grabungen auf griechischem Boden für die Zukunft von Bedeutung sein wird. Die Datierung der einzelnen Typen ist mit größter Sorgfalt durchgeführt und wird in den meisten Fällen die Gewähr der Zuverlässigkeit bieten. Broneer teilt das Material, das sich über den Zeitraum von 600 v. Chr. bis ins XII. nachchristliche

1) Herausgeber ebenfalls G. Rodenwaldt, de Gruyter 1930.

2) Corinth, Results of excavations conducted by the American school of classical studies at Athens. Vol. IV, part. II. *Terracotta lamps* by Oscar Broneer. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) 1930. Ferner liegt vor Vol. III part I *Acrocorinth.* Excavations in 1926 (1930).

Jahrh. erstreckt, in 37 Formtypen ein: er scheidet im großen griechische (archaische und klassische Typen), hellenistische, eigentlich römische, frühchristliche vom III.—VII. Jahrh. n. Chr. und byzantinische Lampen. Besonders hervorzuheben ist der Typ 27 unter den römischen Lampen des II. Jahrh. n. Chr., der sich als eigentlich korinthisches Fabrikat, vertrieben über weite Gebiete des Imperiums, erweist. Für die Kunstgeschichte ergeben sie den Reflex zweier berühmter von Pausanias in Korinth erwähnter Statuen, einer Aphrodite mit Waffen und einer jagenden Artemis. Die höchst interessante Einleitung des Werkes befaßt sich mit der technischen Herstellung der Lampen (Scheiben- und Formware, freihändig modellierte und gepreßte Verzierung), mit ihrer allmählichen Formveränderung, der langsam immer zweckvoller werdenden Konstruktion dieses unscheinbaren Gerätes, den oft raffiniert ausgedachten und dabei aufs einfachste ausgeführten Vorrichtungen zum Füllen und zur Brandregulierung. Weiter mit der großen Bedeutung des Lampenmaterials für die Schichtenchronologie und für die Erkenntnis ehemaliger Handelswege und -beziehungen zwischen den einzelnen Provinzen des römischen Weltreiches. Gerade das Korinther Material ist hierfür wegen der bevorzugten Handelslage der Stadt von besonderer Wichtigkeit. Fast ein Drittel der gesamten Lampenmasse aus Korinth entstammt dem IV. und V. Jahrh. n. Chr., ein Umstand, den Broneer auf den ausgedehnten Gebrauch der Lämpchen im frühchristlichen Kirchendienst zurückführt. Sehr bezeichnend sind die Ergebnisse für die allmähliche Verdrängung der griechischen Ware auf dem Weltmarkt durch die römischen Erzeugnisse im Verlaufe des I. Jahrh. v. Chr. Solcher und ähnlicher wichtiger geschichtlicher Ergebnisse ist dieser schlichte Katalog voll, und das spröde, in künstlerischer Hinsicht ja nur selten irgendwie ergiebige Material ist über Erwarten reich ausgewertet worden. Den stattlichen Band wiegt man in der Hand mit geteiltem Gefühl: des aufrichtigen Neides auf die schier unbegrenzten Ausstattungsmöglichkeiten amerikanischer Publikationen und des nicht minder aufrichtigen Dankes für die hier geleistete sorgsame Arbeit.

Außer diesem Band ist noch (als Corinth Vol. IV part I) die Veröffentlichung der verzierten Dachterrakotten erschienen. Wir können uns hier mit dem Hinweis auf die ausführliche Besprechung des Bandes durch H. Koch, einen der besten Kenner des Stoffes, begnügen, zumal sie in der BphW. 1930, 806ff. erschienen ist, die den meisten Lesern dieser Zeitschrift ohne weiteres zugänglich sein wird. Im Hinblick auf die reiche Überlieferung über die korinthische Tonindustrie besonders der archaischen Zeit, hat man der Veröffentlichung gerade dieses Materials besonders hochgespannte Erwartungen entgegengebracht. Daß sie enttäuscht wurden, ist zwei Umständen zu verdanken: einmal dem, daß bisher ja nur ein verhältnismäßig kleiner Bezirk des alten Korinth ausgegraben wurde, dann aber auch der offenbar maßlos durchgeführten Zerstörung der griechischen Stadt durch Mummius.

Als äußerst nützliche Parallelerscheinung neben der großen offiziellen Grabungspublikation begrüßen wir bei dieser Gelegenheit das Erscheinen einer zusammenfassenden topographisch-historischen Monographie über das antike Korinth.[1]) Sie stellt sich die Aufgabe, griechische Geschichte wieder einmal von Korinth aus zu sehen und hat nunmehr dabei den Vorzug, sich auf das ganze neue monumentale Quellenmaterial aus den amerikanischen Grabungen stützen zu können. Die topographischen Kapitel sind mit besonderer Sorgfalt verfaßt und geben zum ersten Mal ausführlich ausgewertet die Quellen über die Stadt und ihr Hinterland. Im Kapitel über die griechische Stadt und das prähistorische Korinth werden die amerikanischen Ergebnisse natürlich besonders

1) Ancient Corinth with a topographical sketch of the Corinthia. Part I: From the earliest times to 404 B. C. by J. G. O'Neill. The Johns Hopkins University Studies of Archæology. No. 8. Baltimore 1930.

weitgehend berücksichtigt, auch die musterhaften Untersuchungen Blegens in Koraku und Zyguries. Sehr eindrucksvoll wird die großartige Wasserversorgung der Stadt als die Schlagader ihres Organismus hervorgehoben, ja als ein Hauptmoment der Tyrannenmacht des VII. Jahrh. erkannt. Und der Abschnitt über die koloniale Expansion des alten Korinth entrollt ein gewaltiges Bild von den Kräften, die dieses Gemeinwesen bewegten, bevor die Führung an Athen überging. Als Ausgangspunkt für jegliche Studien über Korinth kann das Buch bestens empfohlen werden und den angekündigten zweiten Band, der die Schicksale der griechischen Stadt bis zu ihrem Ende (146) verfolgen soll, darf mit Spannung erwartet werden.

Die ebenfalls von Amerikanern unter der Leitung von Robinson seit etwa zwei Jahren durchgeführten Grabungen in Olynth, der Tochterstadt von Chalkis, versprechen deshalb von besonderer Wichtigkeit für unsere Kenntnis des städtischen Wohnhausbaus klassischer Zeit zu werden, weil die Stätte seit der Zerstörung durch Philipp von Makedonien (348) unbewohnt geblieben ist. An Publikationen liegen bisher ein Band von Mylonas, dem griechischen Mitarbeiter der Expedition, über die neolithische Besiedlung des Stadtgebietes vor und der stattliche erste Band von Robinson selbst über die Arbeiten in den klassischen Schichten.

Neben den Berichten und Veröffentlichungen über die neuen in Gang befindlichen Grabungen sieht sich die Archäologie an zahlreichen Punkten immer noch vor die Aufgabe gestellt, alte Schulden einzulösen, d. h. die Publikation des Materials aus längst abgeschlossenen Grabungen vollständig und nunmehr mit allen Möglichkeiten moderner Editionstechnik durchzuführen. Eine besonders empfindliche Lücke dieser Art füllt endlich G. Karos abschließende Veröffentlichung der mykenischen Schachtgräberfunde. Von diesem Prachtwerk[1]) hat von jetzt an die Forschung über die spätbronzezeitliche Festlandskultur, jene große Gegnerin des gleichzeitig blühenden minoischen Inselreiches, auszugehen.

Gleichfalls abschließend publiziert aus demselben Kulturkreis K. Müller im dritten Bande des großen Tirynswerkes die Bauten der Oberburg und die englischen Grabungsergebnisse vom Anfang unseres Jahrhunderts im Heiligtum der Artemis Orthia am Eurotasufer, bringt zusammenfassend eine wundervoll ausgestattete Monographie, als außerordentlich wichtigen Beitrag zur hauptsächlich frühlakonischen Kunst- und Kulturgeschichte.

Alte schon viel behandelte Probleme der griechischen Kunstgeschichte haben auch jüngst wieder Versuche zu neuen Lösungen gezeitigt. Das eine, allgemeineren Inhalts, ist die kunstgeschichtliche Würdigung des dorischen Tempels als einer Bauform einmaligen Wesens, einer der sublimsten Formschöpfungen des menschlichen Geistes aller Zeiten und Zonen.

Mit ihm befaßt sich ein neuer Versuch[2]), der Gestaltung des dorischen Tempels durch die Ermittlung seiner geometrischen Konstruktion, mit Maß und Zahl also, näherzukommen. Es ist natürlich nicht möglich, an dieser Stelle auf die teilweise recht subtilen Berechnungen auch nur in Form eines ausführlichen Referates einzugehen. Sie dienen letzten Endes der durchaus fruchtbaren These, 'daß der dorische Tempel eine einheitliche, Grundriß und Front zugleich umfassende Raumgestaltung ist und nicht nur eine plastische Darstellung der Ringhalle'. Diese These ist auch dem Historiker (der in diesem Buche nicht gerade sanft angefaßt wird!) nicht mehr ganz neu, und auch Raphaels Weg zu ihrem Beweis wird durchaus von ihm gebilligt. Aber eines ist vor allem und ganz grundsätzlich zu bedenken: von dem Versuch einer exakten Durchführung der geometrischen Konstruktion für den dorischen Tempel kann doch erst dann die Rede sein, wenn alles uns bekannte Material bis ins letzte nach Maß und Zahl durchforscht ist.

1) Die Schachtgräber von Mykenai. München 1930.

2) Der dorische Tempel (dargestellt am Poseidontempel zu Paestum) von Max Raphael. 112 S. 20 Taf. und 10 Konstruktionszeichnungen. Brosch. RM 10,—. Filser, Augsburg 1930.

Solange man zugibt, daß exaktere Messungen möglich sind als die eigenen (S. 70 zu S. 14), kann man keinen Anspruch auf Glauben an seine Aufstellungen beanspruchen, und man hat kein Recht, z. B. Koldeweys und Puchsteins gelegentlich ungenaue Resultate mit herber Kritik zu bedenken. Bisher ist ein einziger dorischer Tempel mit allen Mitteln moderner Meßtechnik aufgenommen worden (das 'Theseion' in Athen durch Koch und v. Stockar), die Resultate sind aber noch nicht veröffentlicht. Erst wenn sie es sind, wird man, und zwar bei der außerordentlich individuellen Physiognomie der einzelnen dorischen Tempel erst für einen einzigen Bau (nicht etwa für *den* dorischen Tempel, den es in diesem Sinne gar nicht gibt!) die Möglichkeit haben, auf die umfassenden konstruktiven Grundlagen das Augenmerk zu richten. So ungemein lockend die Beschäftigung mit Raphaels Buch für den Archäologen ist, der sich selbst natürlich unaufhörlich die Frage stellt, ob die Aufhellung der Konstruktion wirklich dazu dienen kann, 'die historischen Fragen der Archäologie zu klären' (S. 100), so anregend manche der Feststellungen und selbst Hypothesen vorgetragen werden und wirken (S. 41f. Raumgestaltung, 55ff. Idee des dorischen Tempels): solange die geforderte Grundlage der Materialbereitstellung nicht erfüllt ist, die in der denkbar größten Sorgfalt architektonischer Aufnahmen der Ruinen, und zwar aller ihrer Teile zu bestehen hat, nicht nur in der gelegentlichen Korrektur einzelner früher begangener Ungenauigkeiten, müssen wir jede auf Maß und Zahl aufgebaute Synthese als vorläufig untunlich ansehen und dürfen uns auf keinen Fall dem gerügten 'dogmatischen Schlummer' überlassen, auch nicht nach der Lektüre dieses neuen Versuchs.

Auf die Neubehandlung eines zweiten Problems dagegen lohnt es sich, etwas näher einzugehen. Nicht nur, weil es sich um ein Denkmal handelt, das, im Aufbau der griechischen Kunstgeschichte des V. Jahrh. von zentraler Bedeutung, in seiner Herrlichkeit von jeher Forscher und Bewunderer gefesselt hat, sondern weil wir glauben, daß diese neue Arbeit die Fragen um die Reliefs der Nikebalustrade ihrer Lösung nunmehr nahezu endgültig zugeführt hat.

Die Geschichte der wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesen Reliefs ist ein vorzügliches Beispiel für das Studium der Methodenverfeinerung und der von ihr bewirkten fortschreitenden Erzielung von immer klareren und stets besser unterbauten Resultaten. Der letzte Beitrag zur Erforschung dieses Kunstwerks, unter dessen Fragmenten sich Stücke befinden, die zum Köstlichsten der Plastik aller Zeiten gerechnet werden müssen, liegt in dem gefällig ausgestatteten Buche von Rhys Carpenter[1]) vor. Carpenter stützt sich vor allem auf seine beiden letzten Vorgänger, Heberdey, der das Problem der Wiederherstellung des Relieffrieses in seiner Gesamtheit vor allem von der inhaltlichen Seite her anpackte, und Dinsmoor, dessen Methode des Architekten die wichtigsten Erkenntnisse aus der technischen Zurichtung der Blöcke und ihrer Unterlagen erzielte. Carpenters Sehweise nun ist ausschließlich die des vergleichenden Stilkritikers. Er scheidet damit, wie wir glauben mit äußerster Wahrscheinlichkeit, die Hände von sechs Bildhauern, die paarweise arbeiteten, d. h. jeder hatte die Hälfte einer der drei Seiten der Bastion auszuführen. Der Hauptmeister, der den Reigen im Norden einleitet, erhält dazu die Treppenwange an der Ostseite, so daß er im ganzen zehn, die übrigen fünf Meister je acht von den 50 Figuren des Frieses gearbeitet haben. Daß sich die Bruchstücke ohne Zwang und zugleich unter Ausnutzung aller gegebenen Sicherheiten (Eckblöcke!) zu Folgen zusammenschließen lassen, welche für alle drei Seiten dieselbe Grundkomposition ergeben, noch dazu so, daß die Bewegung der Nord- und Südseite auf die Mitte im Westen zuläuft, ist ein durchaus überzeugendes Ergebnis. Es

1) The sculpture of the Nike temple parapet by Rhys Carpenter. With photographs by Bernard Ashmole. Harvard University Press. Cambridge (Mass.) 1929.

erhält aber seine letzte Schlagkraft erst durch die vorzüglich und unauflösbar zusammengesehenen Figurengruppen der einzelnen Bildhauer, von deren jeder genug Bruchstücke vorhanden sind, um die Anordnungsfehler im Innern nicht allzugroß werden zu lassen. Zugleich ist von jeder Hand soviel erhalten, daß man ihre Eigenart einigermaßen klar umschreiben kann. Da beginnen wir mit Carpenters 'Meister A', von dessen zehn Figuren die Hälfte übriggeblieben ist. Er ist ein Fanatiker der reinen Meißeltechnik, welches Werkzeug er dem Bohrer unter allen Umständen vorzieht. Mit ihm und der Feile arbeitet er die Oberfläche bis ins letzte durch, ohne sie schließlich zu glätten oder zu polieren, so daß ein ganz außerordentlich lebendiges und zugleich krauses Oberflächenbild entsteht. Das Leben jeder einzelnen Falte ist so ungewöhnlich individuell behandelt und so reich gebrochen, daß darüber vielfach ihre große Linie zugrunde gegangen ist (vgl. die Detailproben auf Taf. 6). Man gedenkt des plinianischen Urteils über Kallimachos (zum mindesten eines Zeitgenossen unseres Meisters!), 'der durch übergroße Sorgfalt den Reiz seiner Arbeiten beeinträchtigte'. Seine Figuren sind mit königlicher Breite in die Fläche gelegt und die rauschende Faltenmusik umspielt einen kraftvoll fleischigen Körperbau. Die erste Figur an der Treppenwange schlägt jenes Thema der nach links eilenden vollbekleideten Frau an, das seit der eleusinischen Giebelstatuette in keiner größeren attischen Komposition aufzuklingen verfehlt.

Seinen 'Meister B' möchte Carpenter gerne, um es gleich vorweg zu sagen, mit Paionios von Mende, dem Schöpfer der fliegenden Nike von Olympia, identifizieren. Die 'schlagende stilistische Übereinstimmung' zwischen den Kopfrepliken der Olympianike und dem einzigen erhaltenen Originalkopf des Frieses können wir allerdings nicht sehen. Im übrigen aber gibt Carpenter auf Taf. 13 vorzüglich beobachtete Detailgleichheiten im Gewandstil, welche die Autorschaft des Paionios zum mindesten sehr diskutierbar erscheinen lassen. Besonders die muldigen, löffelartigen Faltenenden stimmen beiderseits auffällig überein. Der Gewandstil zeigt im Gegensatz zu 'Meister A' ganz großzügig durchgeführte rundrückige, isoliert aufgezogene S-Faltenkurven, die sich grundlegend von dem brüchigen Gerinnsel des 'Meisters A' unterscheiden. Die beiden Hände lassen sich auf der einzigen ganz erhaltenen Platte, an der beide Meister je eine Figur gearbeitet haben, bestens nebeneinander studieren.

Reichlich trocken nimmt sich neben diesen beiden großen Bildhauern der Nordseite der Stil des dritten 'Meisters C' aus, zweifellos des geringsten Könners unter allen Teilnehmern an dem Werke. Von seiner Hand stammen die Platten der nördlichen Hälfte der Westseite. Am klarsten erscheint seine Formauffassung in der prächtigen Großaufnahme der Taf. 18. Hart und unvermittelt stoßen sich da die drei flachen Faltenströme im Schoßwinkel, laufen sich aneinander tot und sind nicht imstande, ein durchkomponiertes Ganzes an dieser eminent lebendigen Stelle zu erzeugen.

Der vierte 'Meister D' zeichnet sich durch eine besonders glückliche Vereinigung von Meißel- und Bohrarbeit aus. Er ist 'C' wieder weit überlegen. Wir haben von seiner Hand den unteren Teil einer sitzenden Athena, zwei prächtige Torsen stehender Niken sowie drei wunderbar gearbeitete Flügelfragmente erhalten. Auf stilistische und damit zeitliche Nähe dieser Hand zum Fries und den Karyatiden des Erechtheions weist der Verfasser wiederholt hin.

Die westliche Hälfte der Südseite ist vom bedeutendsten Meister der ganzen Reihe geschaffen. Gehört doch unter die Werke seiner Hand jene berühmteste Figur der Nikebalustrade, die Sandalenlöserin am Tropaion, dieses Wunderwerk von Gleichgewichtsillusion, subtilster Meißelarbeit und unerhörtem Materialverständnis. Die drei bis auf die Köpfe leidlich erhaltenen Figuren der begnadeten Hand dieses großen 'Meisters E' sind mit das herrlichste Vermächtnis griechischer Bildhauerarbeit. Bei keinem Künstler

mehr als bei diesem peinigt uns seine Namenlosigkeit. Es war Schraders Verdienst, die Werke seiner Hand an der Balustrade auszuschneiden und zu erkennen, daß diese drei Figuren Originalarbeiten desselben Meißels sind, der auch das Vorbild jenes nur in Kopien erhaltenen hochberühmten Aphroditebildes schuf, das durch Furtwängler in die Kunstgeschichte als 'Aphrodite in den Gärten' (A. von Fréjus im Louvre) des Alkamenes Eingang gefunden hat. Schrader sah Kallimachos im Meister dieser Werke. Mag er geheißen haben wie immer, er war einer der beglückendsten Steinbildhauer, und wir müssen Carpenter dankbar sein, daß er durch die herrlichen Neuaufnahmen bedeutsamer Einzelheiten seiner Originalschöpfungen vor allem auf den Taf. 28 und 29 unsere Kenntnis vom Stil dieses Künstlers so außerordentlich vertieft hat. Von der Materialgerechtigkeit solcher Aufnahmen zum unmittelbaren Genuß der Originale ist nur noch ein verhältnismäßig kleiner Abstand zu überwinden, welcher der mit Kennerschaft verbundenen Phantasie kein allzugroßes Hindernis mehr bereitet.

Eine gewisse trockene Virtuosität in etwas abgebrauchten Motiven kennzeichnet den letzten 'Meister F', der die Reihe schließt. Von seiner Hand ist das von Heberdey zuletzt entdeckte Fragment 3, das verbunden mit einer laufenden Nike ein genaues Gegenstück zu der ganz erhaltenen Platte 11 bildet, eine für die Gesamtkomposition wesentliche Erkenntnis.

Die gegebene Übersicht über die sechs Meister soll nur im allgemeinen zeigen, zu welch klarer und im ganzen überzeugender Scheidung Carpenter auf Grund stilistisch-bildhauertechnischer Beobachtungen gelangt ist. Die Resultate der Arbeit sind damit nicht erschöpft, sondern setzen sich in einer Reihe höchst lesenswerter Parerga fort: so auf S. 77 mit der Beobachtung von dem mit der Nikebalustrade übereinstimmenden Kompositionsprinzip des Parthenonfrieses, den wichtigen Bemerkungen S. 78 ff. über die Verwendung des laufenden Bohrers (mit klaren Großaufnahmen von Ergebnissen der Bohrtechnik auf Taf. 34) und endlich der Wahrscheinlichmachung des zeitlichen Ansatzes der Balustrade zwischen 421 und 415, d. h. der einzigen Zeitspanne, in der die Errichtung eines derartigen Siegesdenkmals in Athen seit Beginn der großen Auseinandersetzung mit Sparta überhaupt denkbar ist.

Das ganze Werk Carpenters darf als eine mustergültige Untersuchung mit relativ sicheren Ergebnissen gelten. In Anlage und Aufmachung ist das Buch eine außerordentlich gefällige Leistung, an der nicht nur der Mangel an langatmigen Wortparaphrasen über stilistische Erscheinungen, die sich vollständiger sprachlicher Erfassung ja durchaus entziehen, dankbar aufgenommen zu werden verdient.

Die Akropolisbesucher der letzten zwanzig Jahre haben neben dem Glücksgefühl, dort oben gewandelt zu sein, den leisen Schmerz mit heruntergenommen, den ihnen jenes ungefüge Baugerüst bereiten mußte, welches den Parthenon zur Wiederaufrichtung von Säulen und Gebälk der Nordseite entstellte. Der griechischen Denkmalspflege und insbesondere dem feinen Takt und der hingebungsvollen Arbeit der Architekten Balanos verdankt man seit wenigen Monaten die Vollendung des großen Werks. Die schreckliche Wunde, die jene verhängnisvolle Explosion dem ehrwürdigsten Denkmal europäischer Baukunst riß, ist geheilt, so gut es ging. Die Lösung ist selbst in ihrer bewußten Stückhaftigkeit von unbeschreiblicher Wirkung.

Wem die Burg von Athen, sei es in der Erinnerung an Selbstgeschautes, sei es als Ziel der Sehnsucht, etwas zu sagen hat, greife zu dem kürzlich erschienenen Band des Naumburger Künstlers Walter Hege. Das Erlebnis südlichen Lichtes und attischer Luft und in beiden das Verhalten der Werke griechischen Meißels ist auf diesen Tafeln, wenn überhaupt in photographischer Wiedergabe, mit fast unmittelbarer Kraft zu spüren.

(Abgeschlossen September 1930.)

NEUE DARSTELLUNGEN DER DEUTSCHEN KLASSIK

Von Wilhelm Lucke

Der deutsche Klassizismus bietet der Literaturwissenschaft einen unerschöpflichen Stoff für ihre Betrachtungen, und von den verschiedensten Seiten her hat sie ihn im letzten Jahrzehnt angegriffen. Allerdings wurde eine das Ganze umfassende Behandlung zunächst nur mit der kühnen Ideengeschichte Korffs, deren erster Band 1923 erschien, in Aussicht gestellt. Aber nur um ein, wenn auch sehr inhaltsschweres Heft ist dies Werk seitdem fortgeschritten.[1]) Zwei andere Darstellungen des Zeitraumes haben es überholt, Darstellungen, die nach ihrem Umfang und der Art der Durchführung eine eingehendere Würdigung verdienen: Oskar Walzel, Deutsche Dichtung von Gottsched bis zur Gegenwart, Band I (Akademischer Verlag Athenaion, Wildpark Potsdam 1929, 4⁰) und A. Eloesser, Die deutsche Literatur vom Barock bis zu Goethes Tod (Cassirer, Berlin 1930, gr. 8⁰).[2])

Walzel hat das umfassende Handbuch der Literaturwissenschaft, in der auch seine Deutsche Dichtung von Gottsched an erscheint, durch eine neue Ästhetik eingeleitet: Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters.[3]) Man könnte mit einiger Kühnheit für Gehalt und Gestalt die Namen Dilthey und Wölfflin einsetzen. Dilthey legt die Eigenart des Künstlers klar, ohne sie nach naturwissenschaftlicher Methode etwa aus der Umschicht und Umwelt zu erklären, und kommt dabei zu seinen Weltanschauungstypen. Wölfflin stellt für die Betrachtung von Werken der bildenden Kunst seine Formkategorien auf. Beider Forschungsweise zu vereinen ist Walzels Ziel. Daraus ergeben sich die bezeichnendsten Merkmale dieser neuen Ästhetik: die Abkehr von der Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden auf die Literaturforschung, der starke Nachdruck, der auf die Gestalt des Kunstwerkes, besonders auch auf die Betonung sprachlicher Stilbegriffe gelegt wird, und die wechselseitige Erhellung der Künste. Man muß sich diese Grundlage vor Augen halten, wenn man an die Walzelsche Darstellung der neueren deutschen Dichtung herantritt.

Einige einleitende Kapitel legen die wichtigsten Gesichtspunkte fest, von denen aus der Stoff betrachtet wird. Ich gebe eine gedrängte Übersicht der dort entwickelten Gedanken. Sie bekunden deutlich ihre Verwandtschaft mit dem vorangehenden Werk.

Im Verhältnis zu den Völkern im Westen und Süden Europas erreichen die Deutschen in ihrer Dichtung erst spät die Höhe des Klassizismus. Zwar hat Luthers Bibeldeutsch gerade der Sprache der Klassiker kraftvolle Anregung gegeben, zwar scheint sich mit seiner Schrift an den christlichen Adel eine volle Neugestaltung der Welt anzukünden, und doch kann sich eine freiere Menschlichkeit in Deutschland erst im

1) H. A. Korff, Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. J. J. Weber. Leipzig 1923. Teil 2, 1. Buch. Weltanschauung. J. J. Weber. Leipzig 1927. Inzwischen — dieser Aufsatz wurde bereits vor einem Jahre geschrieben — ist das Werk abgeschlossen.

2) Wie Eloesser schließt auch Walzels Darstellung zeitlich mit Goethes Tod ab, ohne indessen die Romantik eingehend zu behandeln. Auch von Eloesser ist ein zweiter Band geplant, der die neuere Literatur, beginnend mit der jüngeren Romantik umfassen würde. Mit dem Ausgang des Barock setzt auch ein die mit Sturm und Drang abschließende Darstellung von F. J. Schneider (in Zeitlers Epochen der deutschen Literatur), Die deutsche Dichtung vom Ausgang des Barock bis zum Beginn des Klassizismus. 1700—1785. Stuttgart 1924. Vgl. N. Jahrb. I (1925) S. 551f.

3) O. Walzel, Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters, Akad. Verlag Athenaion, Berlin 1924.

XVIII. Jahrh. entfalten. — Luther hat sich früh der Mystik entzogen. Für sie ist Plotin Voraussetzung. Von diesem zieht sich eine gerade Linie über den Pantheismus Böhmes und anderer hin zum Pietismus. Vom Pietismus aber gehen die Klassiker aus.

Warum mußte der Klassizismus im XVIII. Jahrh. entstehen? Ein unlösbares Problem, — das der Persönlichkeit. Auf nicht weniger schwere Fragen stößt, wer das Wesen des deutschen Klassizismus erkennen will. Ist Klassizismus immer eine unübertreffliche Höhe? Die Bewertung hat sich gewandelt, und zwar nicht nur in Deutschland.

Der deutsche Klassizismus ist farbenarm im Verhältnis zur Antike, zur französischen Klassik, zu Shakespeare. Ihm fehlt der Hintergrund eines großen geschichtlichen Zeitalters mit einheitlichem Nationalgefühl. Er lehnt aber auch bewußt starke, erregte Farbengebung ab. Er ist eine Schöpfung des emporstrebenden deutschen Bürgertums. Aber der Hof von Weimar? Der ist nicht mehr ein Ausdruck des ancien régime. Mit seiner bürgerlichen Herkunft wurzelt der Klassizismus auch in der Aufklärung. Übertrieben, wenn Sturm und Drang und Romantik vor allem als Gegenstöße gegen den Rationalismus aufgefaßt werden. Selbst in der Romantik steckt noch ein gut Teil Rationalismus. Kant ist mindestens so bedeutsam für den Klassizismus wie Hamann. Der alternde Goethe wird zeitweise von der Romantik geradezu als Aufklärer empfunden.

Vom bürgerlichen Rationalismus ist auch die Auffassung bestimmt, die der Klassizismus von der Antike hat. Winckelmanns Deutung von der edlen Einfalt und stillen Größe der antiken Bildwerke war sicher einseitig. Aber nicht ein besseres Verständnis der Antike ist die entscheidende Voraussetzung deutscher klassischer Kunst, sondern das Lebensgefühl des XVIII. Jahrh.

Die Überspannung des Winckelmannschen Idealbegriffes findet künstlerisch ihren Ausdruck in der zarten Umrißzeichnung, die wieder von den Malern der Romantik zu höchster Vollendung geführt wird. Analog deutet auch die klassische Dichtung oft nur an. Sie stellt charakteristische und charakterisierende Einzelheiten zurück, darin auch nahe verwandt der Romantik. Man denke etwa an Heinrich von Ofterdingen.

Auf Plotin geht es zurück, wenn ebenfalls Winckelmann das Äußere des Kunstwerkes als Ausdruck eines durchgeistigten Innern faßt. Auch diese Auffassung wird Eigentum der Klassik wie der Romantik. Der Satz findet schließlich Anwendung auf die Natur: Ihr Wesen sei, Erscheinungen von eigener, nur in ihnen selbst liegender Gesetzlichkeit zu erzeugen. Einem solchen 'Organismus' in der Natur gilt das Kunstwerk als urverwandt. Der Künstler ist Schöpfer wie die Natur; ein Beispiel: Goethes Hymnus auf das Straßburger Münster.

Die Gefahr der Materialisierung der Kunst droht, wenn solch ein durchgeistigter Naturbegriff aufgegeben und durch den mechanischen des XIX. Jahrh. ersetzt wird. Andererseits liegen auch bei der Auffassung Plotins und seiner Nachfolger Irrtümer und Verstiegenheiten nahe.

Der Deutsche neigt dazu, in der äußeren Form nur den Ausdruck eines inneren geistigen Gehalts zu sehen und darüber die Gestalt zu vernachlässigen. Der Klassizismus gibt auch dieser ihr Recht.

Schiller als Schüler Kants lehnt die Verknüpfung von Geist und Natur im wesentlichen ab. Mit seiner Auffassung vom kategorischen Imperativ verbindet er aber Anschauungen der Aufklärungssittlichkeit, deren höchster Begriff der vom moralischen Gefühl geleitete Mensch ist. So tritt er Lessing zur Seite. Goethe nähert sich dem Gebot der gesellschaftlichen Verantwortung des Menschen erst verhältnismäßig spät. Aber im ganzen bilden doch die Entscheidungen des Gewissens den Kernpunkt der Dichtung des deutschen Klassizismus. Er ist das Werk von Protestanten.

In einem kurzen Nachwort spricht Walzel u. a. die bemerkenswerten Sätze: 'Das XIX. Jahrh. rückt uns jetzt ferner und ferner. Merklicher wird, was uns von ihm trennt... Klarer offenbart sich, um wieviel wertvoller für die Nachwelt der deutsche Klassizismus ist als ein guter Teil der Dichtung aus der Folgezeit.' Da ihm aber auch in der Darstellung des Klassizismus äußerste Beschränkung geboten sei, werde er nur die großen Individualitäten auf Kosten ihrer Umwelt herausheben.

In gedrängter Zusammenfassung ein bezeichnendes Beispiel: Goethes Verhältnis zu Frau von Stein. Das Wesentliche wird in wenig Sätzen herausgestellt.

Frau von Stein erscheint zunächst als Goethes Besänftigerin. Das gilt für sein gesellschaftliches Auftreten ebenso wie für seine rousseauischen Ansichten über die Nichtigkeit und Unpersönlichkeit des Hofadels. 'Widerlegte nicht Frau von Stein solche Wertung schon durch ihre Persönlichkeit?' Goethe muß, als er nach Weimar kam, etwas Schweres in sich getragen haben, von dem wir Genaueres nicht wissen. Sie befreit ihn davon. Die Iphigenie ist das Denkmal, das er diesem beglückenden Vorgange errichtet hat. Lange ist sie ihm nur die Beichtigerin. Noch hat er nicht erkannt, daß sie ihn ganz für sich forderte. Unter ihren Händen engt er sich bewußt ein. Sie macht ihm die Ideale der Aufklärung wieder heilig, legt ihm nahe, allen Überschwang des Daseins aufzugeben. Er möchte durch sie gut werden. Er wird mehr als je zum Fürsprecher der Humanität des XVIII. Jahrh. Das in dieser Übergangszeit entstandene Bruchstück 'Die Geheimnisse' wurde mit den Stanzen eröffnet, die jetzt als 'Zueignung' die Gedichte einleiten. Sie sind eine Huldigung für Frau von Stein. 'Die Wahrheit, die hier den, der als Ich das Ganze vorbringt, zum Dichter weiht, indem sie ihm der Dichtung Schleier übergibt, schenkt einem wichtigen Bekenntnis von Goethes Kunstwillen Merkmale der Lebensauffassung Frau von Steins. Auch an dieser Stelle prägt sich ihr Wunsch deutlich aus, dem Freunde die genialen Gebärden abzugewöhnen. Das verknüpft sich mit der Erkenntnis des reifenden Goethe, daß Kunst erstens nicht auf unmittelbaren Abklatsch des Lebens ausgehen solle, daß sie aber zweitens auch nicht in zügellosem Walten ungebunden freier Phantasie ihr rechtes Ziel erreiche, sondern nur in unentwegter Ergründung des Wesens der Erscheinungen, in vertiefter Erfassung dessen, was für Goethe Natur heißt.'

Bedeutung für die Entwicklung des Dichters, Beziehungen zu seinem Werk, Betonung der einen besonderen Seite des deutschen Klassizismus, seine Farbenarmut, — so wird hier ein Thema abgewandelt, über das Goethe-Biographien und Literaturgeschichten in oft unerträglicher Weise orakeln.

Als Beispiel, wie die Gestalt des Kunstwerks erfaßt wird, mag ein Abriß über die dramatische Technik des jungen Schiller dienen.

Der erste Eindruck der Jugenddramen: Geschickte Verwertung eines wohlvorbereiteten Vorrats von bühnenwirksamen Einzelheiten. — Aber es war nicht nur eine modesüchtige Kritik, die Schiller bei seinem ersten Auftreten als den wahren deutschen Shakespeare bezeichnete... Nach ein paar Worten über die dem Dichter angeborene Anlage folgt eine eingehende Betrachtung über seinen tragischen Rhythmus. Schiller ist der Meister, der stets die Bühnenrede zu einer wohlabgewogenen Schlußkadenz führt. Beispiele beweisen, welche Überlegenheit er darin besitzt: Monolog Weislingens (Urgötz I,3) zu dem Monolog Karl Moors (Räuber IV,5); dazu Rede der Orsina (Emilia Galotti IV,7 Schluß) und Guelfos Worte (Klingers Zwillinge III, Schluß). Auch die genaue Analyse des Schlusses von Räuber I,2 bestätigt die Behauptung. Ein weiteres Beispiel: Kabale und Liebe II,7. 'Das ist so übermächtig, daß ein höherer Trumpf nicht mehr auszuspielen ist. Dieser Aufzugsschluß droht das ganze Stück zu zerbrechen. Das

Rad des Dramas scheint abgelaufen zu sein. Es muß von neuem angedreht werden. Wirklich ist die Tragödie des Standesgesetzes zu Ende. Was folgt, wird zu einer Eifersuchtstragödie, die durch Intrigen zustandekommt.' Damit ist der Exkurs über die Intrige eingeleitet, an den sich eine eindringende Analyse der drei Jugenddramen anschließt.

Den Werken von Eloesser fehlt eine so breite Untermauerung der eigentlichen Behandlung des Themas, wie sie Walzel hat. In dem ersten Kapitel — Vorspiel — umfassen die allgemeinen Ausführungen etwa zehn Seiten. Wesentlich historisch betonen sie die Rolle, die die deutsche Kultur im Zusammenhange der europäischen spielt, schildern, wie sich im XVI. Jahrh. ein tumultuarischer gewaltiger Aufschwung vollzieht, wie das XVII. Ordnung schafft und der repräsentative Absolutismus für die Entwicklung von Wissenschaft, Kunst und Dichtung wichtig wird, aber auch ein geistiges Gemeingut schwindet, eine immer weitergreifende Überfremdung und kulturelle Erniedrigung Deutschlands überhandnimmt.

Immerhin sind diese kurzen Ausführungen vorbedeutend für das ganze Werk. Es ist eine geschichtliche Betrachtung der Literatur, ihrer Persönlichkeiten und ihrer geistigen Hintergründe.

Auf die verschiedenste Weise sucht der Verfasser seinen Stoff interessant zu machen. Gern verwertet er das Mittel der Quer- und Längsschnitte. Das Kapitel 'Angelus Silesius, Friedrich Spee' gibt z. B. eine Charakteristik der religiösen protestantischen Volksbewegungen, die trotz aller Unterdrückung wieder aufspringen, bis ihre warme Strömung schließlich durch den Pietismus in das Bett der Mutterkirche zurückgeleitet wird. Geistige Nachkommen Jacob Böhmes, Heino Hagen, Peter Moritz, Quirinus Kühlmann, deren Namen man in den meisten Darstellungen vergeblich sucht, werden in diesem Zusammenhange als Träger einer protestantischen Gegenreformation behandelt. Von Angelus Silesius aus ziehen sich dann Fäden rückwärts zur deutschen Mystik und zu Böhme und greifen vorwärts hin zu Hamann, Heinrich von Kleist, Novalis und Schopenhauer.

Oder Eloesser eröffnet den Abschnitt über den Barock-Roman mit Erinnerungen an das ritterliche Epos, an Tassos 'Befreites Jerusalem', an den Amadis, an Don Quijote. Er wirft von hier aus einen Blick auf die Welthändel der Zeit, auf den Orient, das Türkentum, die Kämpfe um die Seeherrschaft zwischen Spanien und England, auf die Auslandsfahrten nach Asien, Afrika, Amerika.

Er verknüpft Lessings Miss Sarsa Sampson rückwärts mit Richardsons 'Clarissa' und Lillos 'Kaufmann von London'; er bringt im gleichen Zusammenhange die Marwood in eine Reihe mit der Orsina, der Adelheid, der Lady Milfort. Er charakterisiert den Vater der Heldin als besonderen Typ der Aufklärungsdichtung und zeigt die Nachwirkung des Stückes auf in Brawes 'Freigeist', der seinerseits wieder mit Edward Moores 'Spielern' in Beziehung gesetzt und als Vorläufer der 'Räuber' aufgedeckt wird.

Oder er baut seine Darstellung pyramidengleich auf. So beginnt er das Kapitel 'Herder' mit der Wiedergabe des letzten Besuches Werthers bei Lotte. An den zum Teil zitierten Totengesang Alpins schließt er Ausführungen über Macpherson, die deutsche Bardenpoesie, die Vermengung germanischer Elemente mit christlichen und antiken bei Klopstock und dem Göttinger Hain. Bürger, die Stolbergs, Voß, Claudius, Hölty, Schubart, Maler Müller, Heinse, Hamann — so höhen sich die Stufen, um zum Gipfel, zu Herder, hinzuführen.

Anders bei Goethe! Zuerst ein mächtiges Ringen, seines Wesens gewaltigen Umfang zu ergreifen, dann Charakteristik der Umwelt, Vaterhaus, Vaterstadt, die Stationen seiner Jugend, dann angeschlossen an den weiteren Verlauf des Lebens von Straßburg bis zur Heimkehr aus Italien bzw. bis zur Freundschaft mit Schiller, die Werke.

Zur Belebung der Darstellung gibt er öfter auch Inhaltsangaben, nicht bloß bei kaum noch bekannten Werken, wie etwa I. K. Wezels 'Hermann und Ulrike', wo der Versuch der 'Rettung' die Bekanntschaft mit dem Stoff fordert, sondern z. B. auch bei Wielands 'Oberon', Thümmels 'Wilhelmine'; ja er verschmäht nicht einmal, durch Erzählung einer Anekdote den Stoff zu würzen. Auf der anderen Seite weiß er auch allein durch die Sache zu wirken. So gibt er die Entstehungsgeschichte des 'Don Carlos' wieder in enger Verflechtung mit dem Leben Schillers, seinem Riesenkampf der Pflicht, aber auch im Zusammenhange mit Kants Abhandlung 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht' und mit der Stellung des Werkes in der großen Bewegung des Sturms und Drangs.

Dieser geschickten Anordnung des Stoffes und seiner Verlebendigung stellt sich eine zum Teil blendende Sprache zur Seite. Ich erwähnte schon den packenden Eingang des Herder-Kapitels. Wie plastisch lautet das Urteil über Bürgers 'Lenore': 'Das Gedicht marschiert oder galoppiert wie nach friederizianischen Hörnern, nach Trommeln und Pfeifen. Es ist das einzige literarische Produkt des Siebenjährigen Krieges, das sich an Mark und Schnitt mit den alten, immer noch nicht ausgespielten Militärmärschen, mit dem Torgauer und dem Hohenfriedberger vergleichen darf.' Oder die Zusammenfassung am Schluß der Behandlung der Hamburgischen Dramaturgie: 'Lessing ist die höchste Autorität in Theaterdingen geblieben, noch der alte Sarcey berief sich auf ihn als die denkbar höchste Instanz, wenn er über die auch für ihn so sichere französische Tradition hinaus eine Bestätigung brauchte. Die Hamburgische Dramaturgie hält sich unangreifbar als die Grammatik, als die praktische Psychologie der Schauspielkunst, deren Physiologie Goethes 'Wilhelm Meister' oder vielmehr die erste Fassung der 'Theatralischen Sendung' sein könnte.' Wie vielsagend der eine Satz: 'Als der Ardinghello eine Seele bekam, wurde er Hyperion.'

Er liebt die Ironie. So urteilt er z. B. über Wieland: 'Wielands Erotik blieb mechanisch, die papierne Übung eines sehr ordentlichen, sehr modernen Hausvaters, der 13 lebendige Kinder hatte und die Versorgung seiner zu guten Wirtschafterinnen erzogenen Töchter sehr umsichtig betrieb. Es war die Erotik der Mode, die auf alle Tassen gemalt wurde, die aus den feinen Händen der Meißener Biskuitbäcker mit viel dauerhafterer Grazie auf die Nachwelt gelangte.'

Manchmal findet er für packende Vorstellungen packende Worte: 'Man tut Goethe fast unrecht, wenn man ihn als den großen Vollendeten rühmt, noch größeres, wenn man ihm den olympischen Selbstgenuß einer dem Schicksal entzogenen, in sich beschlossenen Harmonie zuschreibt. Es war eine banale Legende, die ihn das 'Mehr Licht' als Programmwort in der letzten Lebensstunde sprechen ließ, als ob er irgendein Aufklärer gewesen wäre. Viel schöner ist die Vorstellung, daß er als Sterbender geheimnisvolle Zeichen in die Luft schrieb, daß er überhaupt nicht aufhören konnte zu schreiben oder mitzuteilen, wie er es lieber nannte.'

Es sind überwiegend künstlerische Gesichtspunkte, von denen die Darstellung bei Eloesser bestimmt wird. Dazu kommen aber noch andere.

Eloesser hat ein gewaltiges Wissen auch um fernerliegende Einzelheiten, aber der Gelehrte tritt bei ihm zurück hinter dem Journalisten, der Eindruck machen, zu seiner Meinung bekehren will. Sein Standpunkt ist stark weltbürgerlich oder mehr noch westeuropäisch bestimmt, auch pazifistische Tendenzen fehlen nicht. Seine Ironie kann sehr bissig werden. Er ist ein Kenner des Theaters, und manchmal, z. B. bei Tasso, wird sein Urteil stark durch diese Beziehungen beeinflußt. Es mutet auch befremdlich an, wenn von dieser Seite her der 'Nathan' näher an Shakespeare gerückt wird als der 'Götz'.

Doch nirgends drängt sich diese Einseitigkeit so stark auf wie bei der 'Jungfrau von Orléans'.

Bezeichnend sind schon die ersten Sätze: 'Schillers Entscheidungen waren jetzt die Entschlüsse eines Taktikers, der das dramatische Feld beherrscht; er wählt im Stellungswechsel die besten Angriffspunkte ... Die romantische (Handlung) der Jungfrau, Schäferin, Kriegsheldin, Märtyrerin forderte ihn zu einem freieren Gang auf, der von der Legende her mehr epische Bestandteile mit sich nehmen konnte.' Dann ein kurzer Hinweis, wie der Stoff sich auch innerlich empfahl. 'Die Jungfrau galt es aus dem Staube des Spottes zu ziehen. Es galt die Feier der großen Seele, die aber Schiller im Leben an den Frauen nicht liebte.' Es wird weiter das Legendenhafte berührt. 'Er setzte das Wunder ein, ohne es der Frage auszusetzen, ob es aus menschlichen oder göttlichen Kräften stammt.' Das Urteil der Romantiker wird erwähnt, ebenso das Goethes, dessen Frauengestalten oft mit männlichen Eigenschaften heroisiert sind, für den aber die Schuld der Johanna kaum vorhanden gewesen sein wird. Daran schließt sich ausführlicher die Auffassung der Gestalt durch die deutsche Bühne; zuerst Heroine, dann Hineinsenken der Figur ins Unterbewußtsein und Pathologische. Doch widerstrebt dem das Zuviel an Bewußtsein, das Reflektierende, das Johanna — wie Schillers Gestalten überhaupt — hat. Das nächste ist ganz vom Theater aus gesehen, das Pastorale des Vorspiels, das Drama als Idylle, die Operngestalten Thibaut, Raymond, Dunois, Lahire, Schillers Stärke in der Bewegung der Massen, die Meisterleistung des Botenberichts in der Erzählung des Raoul, die realistischen Gestalten der Isabeau und des Talbot, 'eine große Figur mit Shakespeareschen Blutstropfen'. Der Schluß spricht von den dekorativen Anforderungen des Stückes, von der ersten Aufführung, gegen die der Herzog Bedenken hatte, wenn Caroline Jagemann die jungfräuliche Heldin spielte, daher ihr Ersatz durch einen Gast. — Das Ganze fast eine impressionistische Plauderei.

Es ist aufschlußreich, die Behandlung desselben Stoffes bei Walzel zu vergleichen. Er findet sich dort nur in der Form des gelegentlichen Beispiels in dem Gesamtkomplex 'Schillers Meisterdramen'.

Da wird das Drama als Beleg dafür angeführt, wie Schiller um der Bühnenidealität willen sich unabhängig von der Überlieferung mache (S. 318). Neben 'Wallenstein' und 'Maria Stuart' zeigt es, wie Schiller es mit Einzelheiten der Motivierung nicht genau nimmt, weil die Motivierung des Ganzen unausweichliche Notwendigkeiten hat (S. 319). Die Lionelszene dient der Feststellung, daß dem Dichter wenige Worte genügen, wo moderne Seelendramatik ganze Aufzüge nötig hätte. Durch die Umwelt des Stückes kommt Schiller dem Bereiche Shakespeares wieder näher. Wunderbares spielt sich auf der Bühne ab. Mittelalterliches wird unbedenklich mit Antikem vermischt (S. 321). Neben dem 'Tell' nimmt die 'Jungfrau von Orléans' das Gefühl vorweg, das nach des Dichters Heimgange im Deutschen erwachte und im Befreiungskampfe gegen Napoleon hell aufloderte (S. 322).

In diesem Kapitel 'Schillers Meisterdramen' faßt Walzel seine weit verzweigten Darlegungen in drei Fundamentalsätzen zusammen: 'Und so enthüllt sich als letzter und entscheidender Grund für die Ziele, denen der Dramatiker Schiller zustrebt, ein rein künstlerisches Bedürfnis. Schon Schillers ganze Lehre von der Tragödie ist eine staunenswerte Verknüpfung von Zügen des Geistesgehaltes mit Zügen der künstlerischen Gestalt. Zu einer geschlossenen Kette verbinden sich sein sittliches Glaubensbekenntnis, die auf diesem Glaubensbekenntnis ruhende Lehre vom Pathetisch-Erhabenen, die Forderung, im Sinne solcher Lehre den Helden der Tragödie zuletzt vom Schicksal erhoben zu sehen, aber auch alles, was sonst den Bau der Tragödie bestimmt.'

Gehalt und Gestalt! Walzel geht hier in der Tiefe seiner Auffassung erheblich über Eloesser hinaus. Aber auch er bleibt schließlich im Rationalen. Daß auch dahinter noch fruchtbares Land liegt, hat letzthin F. A. Hohenstein[1]) erwiesen, zumal an der 'Jungfrau von Orléans'. Nicht, daß der Grundgedanke, den Hohenstein durchführt, sich nicht auch Walzel erschlossen hätte: Schiller selber war der Mensch, der, vom Schicksal zermalmt, sich umso freier erhob. Aber er begnügt sich mit einer Andeutung.

Manchmal ist Walzel eine lehrhafte, besser noch erzieherische Note eigen. Während z. B. Eloesser in Werther, 'den Frommen des Gefühls, der nichts hat als dies Herz, das sein einziger Stolz ist und die Quelle aller Kraft, aller Seligkeit, alles Elends' verliebt erscheint, spricht Walzel über den Helden ein scharfes sittliches Urteil aus. Er überträgt es auch auf die Gegenwart: 'Werther-Naturen sind auch heute noch in Menge anzutreffen. Genauer lassen sich an diesen Nachfahren die Krankheitsmerkmale der Seele bestimmen. Nervöse — im engeren Sinne des Wortes — nennen sie sich jetzt. Es sind Menschen von oft reichen Geistesgaben. Sie sind sich ihrer Überlegenheit über die vielen wohl bewußt. Aber sie gelangen wegen der hohen Ansprüche, die sie an andere wie an die eigene Leistung stellen, nie zu rechter Tat, sie vernichten ihr eigenes Lebensglück, indem sie sich Gründe für ihr Nichthandeln einreden.'

Ich habe im vorhergehenden die Verschiedenheit der Werke von Walzel und Eloesser stärker hervorheben oder, ehrlicher gesagt, andeuten müssen. Denn um mehr als Andeutungen kann es sich ja bei diesem kurzen Bericht über mehr als 1000 große Druckseiten nicht handeln. Aber in einem wesentlichen Punkte liegt bei beiden eine Gleichheit. Beide sind wohl geeignet, das Interesse für die höchste Blütezeit unseres Schrifttums, des deutschen Geistes überhaupt, zu beleben. Das scheint heute auch für die höhere Schule besonders nötig.

Der Streit, welcher, entfesselt durch Walter Schönbrunns Aufsatz: 'Die Not des Literaturunterrichts in der großstädtischen Schule'[2]), sich über die Frage erhoben hatte, ob überhaupt die Werke unserer Klassiker noch für unsere Jugend in Betracht kämen, scheint abgeflaut. Es sind viele Mißverständnisse dabei zutage getreten. Der Satz der Richtlinien: 'Im Mittelpunkt der Betrachtung steht auf Prima der Zeitraum der Wiedergeburt deutschen Wesens im Idealismus unserer Klassik und Romantik, in dem der deutsche Geist alle auf ihn wirkenden Bildungskräfte in neuer und eigenartiger Einheit zusammengefaßt und dadurch nicht nur die Geistesgeschichte Deutschlands und seiner kulturellen Weiterbildung beeinflußt, sondern auch auf das gesamteuropäische Geistesleben befruchtend eingewirkt hat' darf als unerschüttert gelten. In Frage steht weniger das Was als das Wie.

Ich gestehe, daß mir die Art, wie Schönbrunn die klassische und romantische Literatur der Jugend von heute schmackhaft zu machen versucht, nicht gefällt. Eine Beziehung auf gegenwärtige Verhältnisse mag etwa beim bürgerlichen Trauerspiel, z. B. bei 'Kabale und Liebe' angebracht sein, bei 'Tasso' widerstrebt sie meinem Empfinden. Es will mir nicht ganz ehrlich erscheinen, wenn der Lehrer auf solchen Umwegen das Interesse der Jugend für die wertvollsten Schätze deutschen Geistes zu erwecken sucht. Es führen auch andere als der Schönbrunnsche Weg zum Ziel. Ich persönlich habe z. B. stets gefunden, daß Goethes Lyrik bei Primanern auf fruchtbaren Boden

1) F. A. Hohenstein, Schiller, Die Metaphysik seiner Tragödie. Weimar 1927. Vgl. Neue Jahrbücher 1928 S. 472f.

2) Ursprünglich in der 'Erziehung', 4. Jahrgang. Heft 4; jetzt wieder abgedruckt in W. Schönbrunn, Weckung der Jugend, Frankfurt a. M. 1930 S. 204ff., vgl. dazu Neue Jahrbücher 1930 S. 141ff.

fällt. Ist dadurch das Interesse für den Dichter erst einmal geweckt, so werden auch sprödere Stoffe zwanglos angefaßt. Für das Wie wird der seiner Verantwortung bewußte Deutschlehrer aus beiden Werken viel holen können.

Solche bei Walzel sicher mühsame Arbeit wird erleichtert durch die äußere Form, in der der Stoff geboten wird. So sei zu guter Letzt noch hingewiesen auf die gute Ausstattung und das schöne Druckbild beider Bücher; bei Walzel dazu auf die Fülle von Illustrationen, die entweder aus der Zeit selber entnommen sind oder, entsprechend dem Grundsatz der gegenseitigen Erhellung der Künste, in Beziehung zum Schrifttum gesetzt werden.[1])

DIE PRAKTISCHE AUSBILDUNG DER BAYERISCHEN PHILOLOGEN

Von Max Leitschuh

Die praktische Ausbildung der Anwärter für das höhere Lehramt in allen Fächern[2]) (außer Religion) besteht in der Ableistung *eines* Seminarjahres im unmittelbaren Anschluß an das Bestehen des 1. Abschnittes der Staatsprüfung und bildet zugleich einen Teil des 2. Abschnittes dieser Prüfung. Die maßgebenden Vorschriften sind niedergelegt in der Prüfungsordnung vom 4. September 1912[3]) und in der Seminarordnung vom 14. März 1914.[4])

Der 1. Abschnitt der Lehramtsprüfungen wird jeweils im Frühjahr abgehalten. Gleich nach dem Bestehen der Prüfung hat sich der Prüfling zur Ableistung des Seminarjahres beim Ministerium zu melden. Das Seminarjahr endet mit der Ablegung des 2. Abschnittes der Lehramtsprüfung am Sitz des pädagogischen Seminars (s. unten!).

Die Orte und Anstalten, an denen Seminarien eingerichtet werden, bestimmt das Staatsministerium für Unterricht und Kultus. Es weist ihnen auch die Kandidaten zu. Im Schuljahre 1931/32 sind im ganzen 27 Seminarkurse gebildet, 17 an 10 Münchener Anstalten (darunter 2 an Mädchenlyzeen), 1 in Erlangen, 4 an 2 Nürnberger Anstalten und 5 an 3 Würzburger Anstalten. Sie werden zusammen von 272 Kandidaten (darunter 80 Damen) besucht.

---

1) Allerdings stören bei Eloesser eine Anzahl von Druckfehlern, vielleicht auch Versehen bei der Korrektur. Ein sachlicher Fehler begegnet S. 455. 'An Schwager Kronos' schloß nicht ursprünglich mit den Worten: 'Gleich einem Fürsten empfange'. Der Schluß lautete vielmehr:

'Daß der Orcus vernehme: ein Fürst kommt,
Drunten von ihren Sizzen
Sich die Gewaltigen lüfften.'

2) Grundlegend ist es, daß es in Bayern nur feste Fächerverbindungen gibt. Es sind dies gegenwärtig folgende: 1. Klassische Sprachen, deutsche Sprache und Geschichte; 2. Deutsche Sprache, Geschichte und Geographie; 3. Neuere Sprachen; 4. Mathematik und Physik; 5. Chemie, Biologie und Geographie; 6. Wirtschaftswissenschaften und Geographie; 7. Zeichnen; 8. Turnen; 9. Musik.

3) Ministerialblatt für Kirchen- und Schulangelegenheiten im Königreich Bayern, Jahrgang 1912 S. 523ff.: 'Prüfungsordnung für das Lehramt an den höheren Lehranstalten in Bayern'.

4) Ebendort, Jahrgang 1914 S. 61ff.: 'Ableistung des Seminarjahres durch die Kandidaten des Lehramtes an den höheren Lehranstalten'. (Die unter 2 und 3 genannten Erlasse erschienen samt einem Anhang auch als Sonderdruck, hrsg. von Min.-Rat Dr. Melber, München, Lindauer 1914 und in zweiter erweiterter Auflage, bearbeitet von Frdch. Burger, München, Finsterlies Nachf. 1930.)

Vorstand des Seminars bzw. der an einer Anstalt eingerichteten Seminarien (S.-V.) ist jeweils der Anstaltsvorstand; ihm obliegt nicht nur die Oberleitung, sondern auch die aktive Mitwirkung an der theoretischen und praktischen Ausbildung der Seminarteilnehmer (S.-T.). Beigegeben sind ihm (1 bis 3) Seminarlehrer aus den Reihen der hauptamtlichen Lehrer der betreffenden Anstalt (S.-L.). An einigen Anstalten, besonders dort, wo Kandidaten verschiedener Fächergruppen ausgebildet werden, ist einer von ihnen der technische Leiter des Seminars. Die S.-L. bestimmt das Ministerium. Ihr Pflichtstundenmaß wird etwas herabgesetzt. Die S.-V. bekleiden ihr Amt für die Dauer des von ihnen bekleideten Hauptamtes. Die S.-L. behalten ihre Funktion meist eine Reihe von Jahren bei, gewöhnlich bis zu einer Versetzung oder Beförderung im Schulamt. Die Seminarordnung nennt als Höchstzahl der S.-T. eines Kurses 6, doch wird diese Zahl gegenwärtig meist überschritten. Die Ausbildung der Anwärterinnen erfolgte bisher zusammen mit der der Anwärter; die neueste Entwicklung strebt nach einer Trennung (s. oben!).

Die Ausbildung der Kandidaten geht nach der Seminarordnung folgenden Weg[1]):

a) *Besuch fremden Unterrichts:* Die S.-T. besuchen zunächst den Unterricht des S.-V. und der S.-L., später auch den anderer Lehrer der eigenen und fremder Anstalten. Zu diesen gehören auch Volksschulen, Landerziehungsheime usw. Der in der S.-Ordnung vorgeschriebene 'vorbildliche Unterricht' will nirgends die Aneignung starrer, äußerlicher Formen erreichen, wohl aber geht das Bestreben der S.-Leitung von Anfang dahin, den S.-T. Wege zu zeigen, auf denen sie das erstrebte Ziel, gute Lehrer und Erzieher zu werden, ohne Herumtasten auf Kosten der Schüler erreichen können. Für dieses Hospitieren sind durchschnittlich 10 Wochenstunden angesetzt. Nach und nach lernen die S.-T. den Unterricht auf allen Stufen kennen, auch Unterricht in allen anderen an der betreffenden Schulgattung vertretenen Fächern.

b) *Eigene unterrichtliche Tätigkeit:* Sobald die S.-T. durch eingehende Aussprache über den in den Seminarklassen besuchten Unterricht und die besondere Einführung durch die S.-L. ihren Blick für die Erfordernisse eines guten Unterrichts geschärft haben, beginnen sie mit der eigenen unterrichtlichen Tätigkeit. Sie besteht anfangs in (unbenoteten) Lehrversuchen, die eingehend vorbesprochen werden und für die vielfach auch schriftliche Vorbereitung verlangt wird, dann in Lehrproben. Ihre Zahl soll möglichst groß sein (wenigstens 8—10 im Jahre). Ihnen wohnen die übrigen S.-T. sowie die Seminarleitung bei. In den Sitzungen werden sie dann eingehend besprochen. Spätestens im letzten Jahresdrittel setzt der selbständige Unterricht ein. Er besteht in der Übertragung von etwa 4 Wochenstunden, womöglich in einem einheitlichen Lehrgebiet. Die Heranziehung der S.-T. zu Aushilfen für erkrankte oder beurlaubte Lehrer bildet eine Ausnahme.

c) *Einweisung in die übrigen Aufgaben des Lehrers:* Im Laufe des Jahres erhalten die S.-T. Einblick in alle Aufgaben des Lehrers, besonders auch in die Pflichten des Klaßleiters. Ferner haben sie sich an Turnspielen, Wanderungen und anderen Veranstaltungen der Schule zu beteiligen.

d) *Weiterbildung:* Abgesehen von der in den Universitätsstädten gebotenen Gelegenheit zum Besuch einschlägiger Vorlesungen (besonders Pädagogik und Philosophie) und der Tätigkeit der S.-L. wird für die Weiterbildung der S.-T. gesorgt durch besondere

1) Hier sei hingewiesen auf das nützliche Buch von K. Neff: 'Das pädagogische Seminar', München, Beck 1908 (vergriffen). Eine Neubearbeitung im Anschluß an die Seminarordnung von 1914 kam noch nicht zum Abschluß. Erschienen sind bisher zwei Hefte: 'Der deutsche Unterricht' von Neff und Kinateder, München, Beck 1920 und 'Der Geographieunterricht' von Förderreuther, München, Beck 1921.

Veranstaltungen, die das Ministerium veranlaßt, wie Vorträge über Beamtenrecht, Sprechkurse, Turnspielkurse usw.

e) *Seminarsitzungen:* Meist zweimal wöchentlich kommen die S.-T. zu etwa zweistündigen Sitzungen zusammen. An manchen Anstalten ist eine der beiden Sitzungen der Behandlung allgemeiner Fragen gewidmet, während die andere Fachsitzung ist. Nötig ist dies dort, wo verschiedene Seminarien an einer Anstalt eingerichtet sind. Über ihre gesamte Tätigkeit im Seminarjahre führen die S.-T. ein Tagebuch; über den Verlauf jeder Sitzung wird eine Niederschrift aufgenommen.

f) *Anfertigung einer größeren didaktischen oder pädagogischen häuslichen Arbeit:* Spätestens zu Beginn des 2. Trimesters müssen die S.-T. ein von ihnen gewähltes Thema für eine häusliche Arbeit benennen oder von den durch die S.-Leitung vorgeschlagenen eines auswählen. Die Arbeiten, die nicht lediglich eine Wiedergabe fremder Gedanken sein dürfen, sondern die Fähigkeit der Verfasser zu selbständiger Beobachtung und Behandlung pädagogischer Probleme oder methodisch-didaktischer Fragen erkennen lassen müssen, sind im Dezember einzureichen.

Den Abschluß des Seminarjahres bildet die Ablegung des 2. Abschnittes der Lehramtsprüfung. Er umfaßt drei Teile: die Wertung der häuslichen Arbeit, die Erprobung der Lehrbefähigung und die mündliche Prüfung aus Erziehungs- und Unterrichtslehre, Geschichte der Pädagogik und Philosophie. Im Rahmen des 2. Abschnittes der Lehramtsprüfung zählt die Lehrbefähigung doppelt, die häusliche Arbeit und die mündliche Prüfung je einfach. Der gesamte 2. Abschnitt zählt einfach gegenüber dem doppelt zählenden 1. Abschnitt. Das Prüfungsergebnis wird den Kandidaten sogleich mitgeteilt. Im Anschluß an das Seminarjahr haben sich die Assessoren dem Ministerium zum Vorbereitungsdienst an einer staatlichen Anstalt zur Verfügung zu stellen, so weit sie auf Grund des Prüfungsergebnisses in die Liste der Staatsdienstanwärter aufgenommen wurden. Die Ableistung des Vorbereitungsdienstes ist die Voraussetzung für die planmäßige Anstellung. Doch wird auch eine Verwendung ähnlicher Art als Vorbereitungsdienst angerechnet.

Die vorstehenden Ausführungen vermieden es absichtlich, zu den bestehenden Einrichtungen kritisch Stellung zu nehmen. Daß in den Kreisen der S.-T. wie der S.-V. und S.-L. manche Wünsche nach Verbesserungen des Systems im einzelnen bestehen, soll nicht verschwiegen werden. Der Gedanke an eine Verlängerung der Ausbildungszeit tauchte dabei begreiflicherweise auch auf. Eine solche Verlängerung könnte vor allem einer vertieften Ausbildung der jungen Lehrer in theoretischer Pädagogik und in Psychologie, aber auch ihrer sonstigen Fortbildung, besonders auf ihrem Fachgebiet, zugute kommen. Jedoch dieses 2. Seminarjahr allein bedingt wahrlich nicht den Wert oder Unwert der praktischen Ausbildung unserer jungen Philologen.[1]) Übrigens hat ja auch der 'Assessor im Vorbereitungsdienst', dessen Stundenmaß, wenigstens so weit er sich einer staatlichen Anstalt zuteilen läßt, nicht groß ist, noch Gelegenheit zur Fortbildung unter der Anleitung eines dazu bestimmten Anstaltslehrers.[2]) — Die anderswo durchgeführte und gerühmte Zusammenfassung einer Vielheit von Seminarkursen erscheint uns in

1) Vgl. die ablehnende Stellungnahme R. Griesingers in dieser Zeitschrift 1931 S. 192.

2) Über die mannigfachen hier einschlägigen Fragen orientiert ein Aufsatz von E. Wüst: 'Die Ausbildung des künftigen Studienrates' in den B.-Blättern für das Gymnasialschulwesen, 1930, S. 235ff. Dort ist auch die wichtigste Literatur der letzten Jahre verzeichnet. Hinzuzufügen wäre jetzt: H. Weinstock, 'Die neue Ausbildung der Studienreferendare in Preußen', Frankfurt 1931 und: A. Karnbaum, 'Die Anwartschaft auf das höhere Lehramt' in der Zeitschrift „Bayrisches Bildungswesen", 1931 S. 193ff.

Bayern aus verschiedenen Gründen nicht als ideale Lösung, sie wäre bei der geltenden Prüfungsordnung mit ihren festen Fächerverbindungen und bei der besonderen Organisation der einzelnen Schulgattungen wohl auch schwer durchzuführen. Dagegen könnte man sich manchen Gewinn von gelegentlichen oder regelmäßigen Konferenzen der S.-Leiter und der S.-L. versprechen. Ein regelmäßiger (etwa dreijähriger) Wechsel der S.-L., an den man auch schon gedacht hat, mag seine Vorzüge haben. Aber die Schattenseite, daß die S.-L. dann kaum mehr dazu kämen, einen Schatz wertvoller Erfahrungen zu sammeln, darf darüber nicht übersehen werden.

Im ganzen ist der Berichterstatter der Meinung, daß die jetzt geltenden Bestimmungen über die praktische Ausbildung der bayerischen Philologen wohl hier und dort einer Verbesserung und organischen Weiterentwicklung fähig sind, daß sie aber nicht eines Ersatzes durch eine im Wesen andere Einrichtung bedürfen.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PHILOSOPHIE

Von Franz Josef Brecht

Im letzten Philosophie-Bericht (oben S. 183) wiesen wir auf den hervorragenden II. Band des großen Platonwerkes von *Paul Friedländer* hin, der wichtige Analysen aller platonischen Dialoge bietet. Anläßlich der Philebosinterpretation erwähnt Friedländer eine Untersuchung von *Hans-Georg Gadamer*, die ihm handschriftlich vorlag. Diese ist nun erschienen unter dem charakteristischen Titel: 'Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos' (1). Das Buch ist schon deswegen eminent wichtig, weil es die erste publizierte Ausführung phänomenologischer Interpretationen zu Platon und speziell zu einem ganzen platonischen Dialog bedeutet. Dabei ist Phänomenologie im Sinne Heideggers verstanden: die Untersuchung ist also gekennzeichnet durch den 'Rückgang auf ursprüngliche Motive des menschlichen Daseins selbst ... Sie beruht in ihrer grundsätzlichen Möglichkeit auf der Voraussetzung, daß das faktische menschliche Dasein Ursprung alles Sinnes und deshalb Ansatz für alle philosophische Besinnung zu sein hat' (S. 16). In ihrer phänomenologischen Haltung liegt ferner begründet, daß sie versucht, 'die Sachen selbst, von denen bei Plato die Rede ist, neu in den Blick zu bringen': es handelt sich also nicht um 'historische' Platonforschung, sondern um das sachliche Verständnis des Dialogs aus sich selbst, seines immanenten Sinngehalts, abgesehen von geschichtlichen Bezügen. Die in solcher Weise auf den *Philosophen* Platon zugeschnittene Interpretationsmethode darf nicht einfach den Platontext nachzeichnen und sich an den platonischen Begriffsbestimmungen festhängen, sondern muß 'den Gang des Fragens, den der Dialog darstellt, als Fragender' nachgehen (S. 9). Das 1. Kapitel 'Zur platonischen Dialektik' weist hauptsächlich sinngenetisch Geburt, Bedeutung, Theorie der Dialektik und deren ontologische Voraussetzungen aus platonischen Dialogen auf. Platonische Dialektik enthüllt sich 'als Rechenschaftsgabe des Menschen über die beanspruchten Möglichkeiten seiner Existenz' (S. 80). Das 2. Kapitel bringt mit vorbildlich sorgfältiger Aufhellung der kompositorischen Fragen die streng philosophische konkrete Interpretation des schwierigen und rätselvollen Dialogs. Durchgeführte Einzelanalysen dieser Art erscheinen uns als das dringlichste Erfordernis der philosophischen Platonforschung.

Die christliche Form des Platonismus schuf Augustinus. Den Bemerkungen im letzten Bericht ist nun der Hinweis auf die wichtigste Gabe des Augustinusjubiläums-

jahres anzufügen: auf *Joh. Hessens* Untersuchung über Augustins Metaphysik der Erkenntnis (2). Dies Buch ist kennzeichnend für das neue Verhältnis, das seit kurzem die philosophische Bewegung zur patristischen und mittelalterlichen Philosophie gewonnen hat: es ist nicht mehr zuerst ein solches der geschichtlichen Neugier, sondern das der erregten Anteilnahme. Heute entfalten die Gestalten jener Epochen eine neue Leuchtkraft, während sie vor kurzem noch als Gegenstände spezialistischer Forschung galten. Hessen untersucht, nachdem er Augustins Philosophie als Synthese von Platonismus und Prophetismus gekennzeichnet hat, ihre Anschauungen über das menschliche und religiöse Erkennen; bei diesem gibt er eine aufschlußreiche Geschichte des augustinischen Gottesbeweises und entwickelt ausgezeichnet die folgenreiche Theorie der mystischen Gottesschau. Schließlich vergleicht er die augustinische und thomistische Erkenntnislehre, deren grundlegende Unterschiede er mit Recht gegen mancherlei Harmonisierungsversuche herausarbeitet. Indes sieht man, daß eine radikale Interpretation der Patristik und Scholastik erst gelingen kann, wenn die ontologischen Grundlagen, die aus der Antike z. T. in Umformungen übernommen sind, in ihrem ursprünglichen und veränderten Sinn geklärt sind.

Dieser Eindruck verstärkt sich bei den sorgfältigen Untersuchungen *W. Betzendörfers* über Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters (3). Er will lediglich historische Erforschung eines Kardinalproblems jener Zeit bieten, die er durch auctoritas und ratio polar bestimmt sieht. Von Augustinus ausgehend führt er durch die Früh-, Hoch- und Spätscholastik. In seinen guten Zusammenfassungen zeigt er, wie sich bei den einzelnen Denkern die psychologische und erkenntnistheoretische Unterscheidung, das zeitliche Verhältnis von Glaube und Wissen und das systematische von Dogma und Philosophie darstellen. Sein Resultat ist (S. 257): 'Die mittelalterliche Scholastik hatte begonnen mit der *Identifikation* von wahrer Philosophie und wahrer Religion durch Johannes Scotus Eriugena, sie erreichte ihren Höhepunkt in dem Nachweis der *Harmonie* beider Größen durch Thomas von Aquin und endete mit der Feststellung ihres unvereinbaren *Gegensatzes* durch Wilhelm von Ockham.' Unfruchtbar an dem Buch erscheinen uns gewisse äußerliche Fragestellungen (S. 41. 61), unnötig die biographischen und bibliographischen Registraturen.

Denselben Zeitraum umspannt, nun aber im Gegensatz zu Betzendörfer und auch gegenüber Hessen erheblich vertieft in jener skizzierten neuen Haltung, die charaktervolle und glänzende Darstellung der Metaphysik des Mittelalters durch *Alois Dempf* (4). Auch er geht von Augustinus, dem Begründer der theozentrischen Metaphysik, aus und sichtet von modernen, manchmal wohl allzu modernen Kategorien her, um die mächtigen Denkergestalten gruppiert, die mittelalterliche Metaphysik von der Karolingerzeit bis ins XIV. Jahrh. Es bezeichnet die Eigenart dieser bei aller Gelehrtheit fast leidenschaftlichen Schrift, daß sie von gegenwärtigen Motiven erregt ist, die sie selbst als Fortwirkungen der tiefen Absichten mittelalterlicher Philosophie und Mystik begreift.

Über die philosophische Renaissance, welche soeben *R. Hönigswald* (5) in einem Münchener Vortrag klar und eindrucksvoll charakterisiert hat, und hauptsächlich über Malebranche hat Augustin noch auf Leibniz gewirkt. *Gerhard Stammlers* (6) Monographie über ihn zeichnet sich durch die knappe und bis ins Feinste durchgegliederte Darstellungsweise aus, mit der er, nach der Schilderung von Leibnizens Leben im Zusammenhang seiner Gedankenentwicklung, allen Seiten dieses universalen Geistes, dem Politiker und Juristen, dem Naturwissenschaftler und Techniker, dem Mathematiker und Logiker, dem Sprachforscher und Historiker, dem Metaphysiker und Theologen gerecht zu werden versucht. Als Methode dient eine, wie uns scheint, vielleicht nicht ganz durchgeklärte

'stilgeschichtliche' Betrachtungsform, mit deren Hilfe Leibniz nicht interpretiert, sondern ohne 'Perspektiven' geschichtlich treu abgebildet werden soll. Aber im Gegensatz zu Schmalenbachs (1921) und Mahnkes (1925) Leibnizauffassung zerfällt dem Verfasser Leibniz: er erweist sich als Vertreter des barocken Vielheitsstils, ohne personale Spannungen und Synthesen. Indes macht über die Zuverlässigkeit der Darstellung hinaus eben diese stilgeschichtliche Tendenz das Werk reizvoll.

Daß weit über Leibniz hinaus mittelalterliche Denkmotive nicht nur, sondern ganze Systeme auch heute noch wirksam sind, beweist die offizielle Philosophie der katholischen Kirche, der Thomismus. Nun hat ein ehedem dem George-Kreis zugehöriger, durch seinen Gedichtband 'Garten der Erkenntnis' bekannter Dichter eben diesen Thomismus als rationales Weltbild verkündet: *Leopold Andrian* (7) versucht in seiner 'Ständeordnung des Alls' die thomistische Philosophie als ein 'Panorama der Metaphysik' mit 'kartographisch-hieroglyphischer Technik', als 'künstlerisch transponierte Gedankenwissenschaft' mit der reifen, tiefen, lyrischen Kunst seiner Sprache vorzuführen. Gewaltig und bezaubernd ist die Ruhe und Objektivität, ergreifend die Domesschönheit und Stille, in die wir uns hier versetzt sehen: mitten in einer hastigen Zeit ein Stück marmorner Ewigkeit.

Wie anders als in diesem Werk, das vielen nur ein schwermütiger ästhetischer Genuß sein kann, sieht die drang- und rätselvolle Problematik unserer philosophischen Situation aus — schon wenn wir die behutsamen und schier etwas durch Skepsis gelähmten Erörterungen lesen, die *H. Herrigel* (8) als Gedanken zur Kulturkrise unter dem bezeichnenden Titel 'Zwischen Frage und Antwort' veröffentlicht hat, allen als besinnliche Lektüre zu empfehlen, die von derselben Sehnsucht nach neuer Gemeinschaft erfüllt sind. Oder wenn wir mit *Cassirer* (9) den durchaus aktuell abgezweckten Betrachtungen über Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs nachgehen. Er würdigt gerade auch den hierarchischen Wahrheitsbegriff des Mittelalters, neben dem rationalistischen der neueren Zeit und dem positivistischen des XIX. Jahrh.; dann aber weist er die Eigenart des geisteswissenschaftlichen Wahrheitsbegriffs gegenüber dem mathematisch-naturwissenschaftlichen aus der wesentlichen Funktion des Ich-Pols auf: es zeigt sich, daß keiner der drei alten Begriffe genügt, vielmehr die innere Lage von Philosophie und Wissenschaft ein funktionales Wahrheitsideal heischt. — Mitten in die aktuelle Problemsituation hinein versetzt uns der Phänomenologe *Fritz Kaufmann* (10) mit seinem Forschungsbericht über Geschichtsphilosophie der Gegenwart. Er führt, reich an feinsinnigen und tiefdringenden Bemerkungen und in Anlage und Behandlung musterhaft, von den Theorien der geschichtlichen und geschichtsphilosophischen Erkenntnis (Rickert, Simmel, Troeltsch) über die geschichtliche Typenlehre (Spengler, Weber, Spranger, Rothacker, Scheler) zur geschichtlichen Lebensphilosophie Diltheys und Heideggers Ontologie der Geschichte. Ausgezeichnet dünkt uns insbesondere die Art, wie Kaufmann in der 'Diskussion um Rickert' eine Fülle positiver Erwägungen für das relative Recht der Rickertschen Ansätze gewinnt. Freilich ergibt sich ihm, auf dem Fundament von Heideggers Existenzphilosophie, die Einsicht, daß Rickert 'die Geschichtswissenschaft nicht ursprünglich aus der Seinsweise des Menschen herleitet'. Zu analogen Ergebnissen über Rickert wie Kaufmann, dessen kleine Schrift geradezu eine Einleitung in die gegenwärtige Philosophie überhaupt ist, gelangt endlich *H. Pleßner* (11) in seinem Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, über 'Macht und menschliche Natur'. Er würdigt den bedeutenden Schritt Rickerts von der Wissenschafts- zur Kulturkritik, ohne zu verkennen, daß Rickert die Geschichte auf Kosten der Geschichtlichkeit gerettet hat (S. 35): 'Rickerts Kulturphilosophie war wohl eine Kulturphilosophie im Interesse, aber nicht aus dem Geiste der Geschichte' (S. 36). Die Schrift, wertvoll

und gehaltreich wie jede Arbeit Pleßners, steht in der Diskussion einer Wissenschaft und Philosophie der Politik und dient zugleich der Auseinandersetzung über das auch schon hier von uns besprochene Problem von Philosophie und Anthropologie. Rothackers im Salzburger Vortrag gegen Heideggers Philosophie erhobener Vorwurf, sie sei apolitisch, erscheint hier in vertiefter und grundsätzlicher Form. Wir haben schon bei der Besprechung von Pleßners großem Werk über Anthropologie die Differenz zu Heideggers betont (Neue Jahrbücher 1930, S. 681). Pleßner glaubt in seinem Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen eine neue Möglichkeit der Verbindung empirischer und apriorischer Betrachtung gefunden zu haben. Auch der Lehrer der Geschichte und Staatsbürgerkunde sollte diese Schrift wie die Kaufmanns durcharbeiten. Der Kampf Pleßners gegen Heidegger und den 'Phänomenologismus' kann sich durch Kaufmanns Schrift klären. (12)

1. *H. G. Gadamer, Platos dialektische Ethik.* Phänomenologische Interpretationen zum Philebos. VIII, 178 S. Felix Meiner, Leipzig 1931. RM 11,40. — 2. *J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis.* 328 S. Ferd. Dümmler, Berlin 1931. Geh. RM 12,—, geb. RM 14. — 3. *W. Betzendörfer, Glaube und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters.* VIII, 260 S. Leop. Klotz, Gotha 1931. RM 12. — 4. *A. Dempf, Metaphysik des Mittelalters.* 154 S. (= Hdb. der Philosophie I 5). R. Oldenbourg, München 1930. RM 7,25. — 5. *R. Hönigswald, Die Renaissance in der Philosophie.* 23 S. E. Reinhardt, München 1931. RM 1. — 6. *G. Stammler, Leibniz.* 183 S. (= Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 19). E. Reinhardt, München 1931. Geh. RM 4,50, geb. RM 6,50. — 7. *L. Andrian, Die Stände des Alls.* 263 S. Kösel & Pustet, München 1930. RM 12. — 8. *H. Herrigel, Zwischen Frage und Antwort.* 204 S. L. Schneider, Berlin o. J. RM 3,80. — 9. *E. Cassirer, Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffes.* 22 S. — 10. *F. Kaufmann, Geschichtsphilosophie der Gegenwart.* 138 S. (= Philos. Forschungsberichte, Heft 10). Junker & Dünnhaupt, Berlin 1931. — 11. *H. Pleßner, Macht und menschliche Natur.* 92 S. Junker & Dünnhaupt, Berlin 1931. RM 5. — 12. Über die Pfingsttagung der Kant-Gesellschaft wird von anderer Seite berichtet.

DEUTSCH

Von Ernst Kohn-Bramstedt

Die Flaggen der deutschen Literaturwissenschaft wehen auf Halbmast. Mit dem allzufrühen Tod *Friedrich Gundolfs* ging der einzigartige Repräsentant einer künstlerisch gesehenen Geistesgeschichte dahin, für die die Verehrung der großen, weil normativen Menschen, der schöpferischen Dichter und Täter Mitte und Maß bedeutet. Auch wenn man über Geschichte anders denkt, wird man immer die Tiefenschau und Geistesweite, die unerhörte Sprachkraft des Gundolfschen Werkes bewundern müssen. Wer Gelegenheit hatte, Gundolfs Festvortrag über 'Goethes Kindheit' auf der *diesjährigen Tagung der Goethegesellschaft* im Frankfurter Römer zu hören, der weiß ganz besonders, wieviel Deutschland mit diesem hinreißenden Zaubermeister für immer verloren hat.

Eine der letzten Veröffentlichungen Gundolfs ist seine Rede über *Lessing* anläßlich der Lessingfeier 1929. Dieses Gedenkjahr hat uns nun noch nachträglich als Ertrag eines Preisausschreibens zwei wichtige Arbeiten über Lessings Weltanschauung gebracht: *H. Leisegang, Lessings Weltanschauung* (1) und *A. M. Wagner, Lessing.* Das Erwachen des deutschen Geistes (2). Interessant, wie verschieden die beiden Autoren die Aufgabe interpretiert und durchgeführt haben. Leisegangs gediegene Studie hält sich streng an den Sachgehalt von Lessings philosophischen Lehren und sucht vor allem mit den Mitteln der modernen Weltanschauungstypologie die eigentümliche Denkform Lessings zu ermitteln. Im Widerstreit zu den herrschenden Weltanschauungen im XVIII. Jahrh. zeigt

sich bei Lessing nach Leisegang eine 'tiefbegründete Neigung zu dem Weltanschauungstypus, dessen Wesen in der Betrachtung der Welt als eines lebendigen Organismus und der Vorstellung Gottes als des inneren Lebens dieses Organismus besteht, der sich entwickelt und zu immer größerer Vollkommenheit in langsamem Prozeß entfaltet' (S. 114). Zweifellos war Lessing Anhänger eines monistischen Personalismus, aber wenn Leisegang daraus und aus seiner allegorischen Bibelauslegung Lessings Übereinstimmung mit den doch viel mehr kontemplativen Mystikern überbetont, so unterschätzt er doch wohl die Eigenart des Lessingschen Vernunftethos. Dieses kann freilich nur aus dem Gesamtwerk und aus der Persönlichkeit voll begriffen werden. Lessing war viel mehr Polemiker als Systematiker und hat seine eigenen Anschauungen oft mehr angedeutet als ausgeführt. A. M. Wagner unterstreicht denn auch mit Dilthey die Bedeutung von Lessings Gesamtstruktur für seine Begriffsbildung und arbeitet in drei Abschnitten den Kämpfer um die Kunst, um Gott, um den Menschen heraus. Außer in Lessings Theorien sieht er in seiner religiösen Existenz die Hauptwurzel seiner Weltanschauung. Mit Recht weist das besonders wertvolle Kapitel über 'Lessings religiöse Einsamkeit' auf die zentrale Bedeutung der wenig bekannten 'Gedanken über die Herrnhuter' des Einundzwanzigjährigen hin. 'Lessings Rationalismus', so sagt Wagner treffend, 'will nicht erklären, sondern besser machen und ändern. Das ist der Grundimpuls seiner Existenz' (S. 15).

Man möchte dem lebendigen, wenn auch bisweilen etwas wortreichen Buch ebenso Verwertung in der Arbeit der höheren Schule wünschen wie der neuen, ausgezeichneten Schrift über den *jungen Goethe* von *Karl Viëtor* (3). Auf 165 Seiten wird da das Bild des werdenden Genies mit künstlerischer Sicht und wissenschaftlicher Schärfe festgehalten und seine Auseinandersetzung mit den Mächten der literarischen und philosophischen Überlieferung prägnant charakterisiert. Bemerkenswert besonders die Darstellung von Goethes Geistesart und seiner 'naturalistischen Mystik', ebenso die nachdrückliche Zurückweisung des Anspruchs mancher Deutschkundler, in Faust so etwas wie den Mythos des ewigen Deutschen zu sehen. 'Aber wie alle abendländischen Völker in der Neuzeit eine Periode der mystischen Religiosität wie der Verselbständigung des Geistes durchgemacht haben, so gibt es bei ihnen allen faustische Gestalten.'

Hat aber der heutige Mensch, die heutige Jugend noch ein inneres Verhältnis zu dieser enthusiastischen Jugend des 'Sturm und Drang', vor allem zu Goethe selbst, dem jugendlichen Titanen wie dem weisen Verehrer der Antike? Diese gerade im Hinblick auf das kommende Goethejahr akute Frage wandelt ein Vortrag von *M. Kommerell, Jugend ohne Goethe* (4) neu ab. Er stellt eine verständnisvolle Auseinandersetzung mit jenem Teil der heutigen Jugend dar, der zwar ein Organ für neue Dichtung (George!), aber keines mehr für Goethe hat. Dreifach erblickt Kommerell den Gegensatz zwischen jener Jugend und Goethe: Hier aufbegehrende Verneinung der Gesellschaft, dort ernste Mahnung zur Einführung ins Geordnete, hier gewaltige Schau der Natur, dort trotz aller Rückkehrversuche Naturferne, hier als dichterische Erlebnisform eine schlichtgroßartige Augenblicklichkeit, dort Neigung zur Gehobenheit als Flucht aus einer allzu profanen Alltäglichkeit. Ist im Grunde über diesen breiten Abgrund überhaupt noch eine Brücke möglich? Kommerell sieht beim völligen Verzicht auf Goethe die unermeßliche Gefahr, 'daß der Deutsche sich wieder in die blutstarke und blutgierige blonde Bestie zurückverwandele' (S. 37). Er erkennt in seiner Weise ausdrücklich unsere Scheidung in literarische Distanz- und Aktualitätswerte an und bemerkt dementsprechend: 'Der Erzieher wird also . . . den Abstand von Goethe in keiner Weise aufheben oder verkleinern. Er wird den Schüler lehren, Goethe um des Gegensatzes willen zu ehren. Ist aber diese Bereitschaft zu ehrerbietiger Ferne erst einmal da, so wird Nähe entstehen,

immer neue Nähe, wo man sie kaum vermutete' (S. 34). Für die Goetheauswahl der Schule werden in kluger Beschränkung die Gedichte, die Italienische Reise, Tasso und Faust empfohlen. Gerade die Behandlung des Faust im Unterricht ist oft recht problematisch. Das bedächtige Buch von *K. Levinstein, Goethes Faust und die Erziehung des jugendlichen Menschen* (5) will vor allem durch gute Beachtung der jugendpsychologischen Gesichtspunkte einen gangbaren Weg finden. Man wird wissenschaftlich wie pädagogisch im einzelnen manches aus dieser liebevollen Faustinterpretation lernen können; aber man muß doch stark bezweifeln, ob Levinsteins Methode, Faust I und II die beiden Primenjahre hindurch ungekürzt in einer Wochenstunde zu besprechen, jugendpsychologisch zweckmäßig und bei der heutigen Kulturlage verantwortbar ist.

Wie sehr sich gerade die neuere Lyrik von Goethe entfernt hat, zeigt ein Blick in die Sammlung '*Deutsche Lyrik 1880—1930*' (6). *M. Sommerfeld* hat die Auswahl und Gruppierung nach Motiven so umsichtig getroffen, daß das Kennzeichnende, historisch Eigene dieser Gedichte klar hervortritt. Motive wie 'Die Weltstadt, Flucht aus der Stadt, Der Prophet, Aufbruch der Jugend', sind für sie ebenso charakteristisch wie ihre besondere Neigung zur 'Einschränkung, Konkretion, Aktualisierung'. Die Schwierigkeiten, die sich dem erwachsenen wie dem jugendlichen Leser gerade bei der jüngeren Dichtung entgegenstellen, werden wesentlich verringert durch die ernsthafte Auslegung, die der Dichter *E. Ebermayer* in einem Leipziger Vortrag '*Zur menschlichen und geistigen Situation der jungen Schriftstellergeneration*' (7) gegeben hat. Man sollte ihn unbedingt in den Primen oder in deutschen Arbeitsgemeinschaften vorlesen und erörtern. Denn hier werden ohne Übertreibung und Selbstgefälligkeit die Nöte der heute dreißig- bis vierzigjährigen Schriftsteller in den Wirren der Kriegs- und Nachkriegszeit aufgezeigt; hier spricht gegenüber aller Dekadenz und Überproblematik eine schöne und einfache Liebe zum Leben, das männliche Ethos der 'idealistischen Sachlichkeit'. Die Lyriksammlung von Sommerfeld will ausdrücklich das Qualitätsgefühl des Lesers für die lyrischen Ausdruckswerte schärfen und festigen. Eine ähnliche Absicht verfolgen die bekannten *Stilkritischen Übungen* von *O. v. Greyerz* (8), von denen jetzt ein zweiter Teil auch Stücke in gebundener Rede bringt. Diese namenlosen Textproben sind keineswegs einseitig aus dem Schrifttum der letzten Jahrhunderte ausgewählt und erhalten auch absichtlich Stücke minderen Werts; sie sollen im Sinne W. Schneiders der Stilschulung und -kunde bei Studierenden und Schülern dienen. Schneiders Methode gibt auch dem Abschnitt 'Stilbildung' in den vielseitigen rheinischen *Beiträgen zur Methodik des Deutschunterrichts*, herausgegeben von Oberschulrat *W. Poethen* (9) das Gepräge. Sie ist in letzter Zeit — wie an dieser Stelle kürzlich *H. Weinstocks Bericht über Pädagogik* (10) gezeigt hat — stark angegriffen worden. Das neue bei Abschluß dieser Zeilen eingelaufene Werk *Schneiders, Ausdruckswerte der deutschen Sprache* (11) sucht in bemerkenswerter Weise an einem reichen Anschauungsmaterial die Grundfragen der Stilkunde grundsätzlich und systematisch zu klären. Im Anschluß daran wird auf die ganze Frage der wissenschaftlichen und pädagogischen Bedeutung der Stilkunde noch ausführlicher zurückzukommen sein.

Der letzte Deutschbericht hatte im Zusammenhang mit der Besprechung einer Methodik die stärkere Beachtung der besonderen Wege und Aufgaben des Deutschunterrichts an den einzelnen Anstaltstypen gefordert. Es fehlt in der Praxis oft noch allzusehr an einer lebendigen Bezogenheit des Deutschunterrichts auf die Bildungsidee der einzelnen Anstalt. Die 'Richtlinien' erörtern diese Frage nur wenig, die deutschkundliche Bewegung und ihre Organisationen sind bisher einseitig an den Kriterien des sogenannten 'Deutschen Menschen' und damit an dem Ideal der deutschen Oberschule ausgerichtet. In Zukunft muß jedenfalls weit mehr die wirkliche Lage des Deutsch-

unterrichts an den einzelnen Anstaltstypen gesehen werden. Geschieht das z. B. bei der Oberrealschule nicht, so führt im Bewußtsein des Schülers keine Brücke von der Welt der mathematisch-naturwissenschaftlichen zu der der kulturkundlichen Fächer. Es ist das Verdienst von *E. Wilmanns*, in einer gemeinsam mit *W. Schmidt* herausgegebenen Schrift *Der Bildungsgedanke der Oberrealschule* (12) zum erstenmal die besonderen Aufgaben der deutschkundlichen Fächer an der Oberrealschule herausgearbeitet zu haben. Wilmanns unterschätzt keineswegs den starken Gegensatz zwischen der Systematik der mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer und der historischen Methode der kulturkundlichen. Er sieht aber die notwendige Einheit der beiden Gruppen im menschlichen Geistesleben, dem jede Wissenschaft entstammt, in der Ganzheit des Menschen, der hinter den einzelnen Kulturzweigen steht. In diesem Sinne bieten dann die gedanklichen Ursprünge (Rationalismus) wie die einschneidenden Wirkungen der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse (Mensch und Maschine) wertvolle Angriffspunkte für die kulturkundliche Arbeit der Oberrealschule. Es verbietet hier leider der Raum, auf die ausgezeichnete Durchführung dieser Leitgedanken näher einzugehen. Erwähnt sei nur, daß Wilmanns bei der Behandlung der Goethezeit Goethes Naturauffassung in den Mittelpunkt stellt und daß er die neuere Literatur um die kultur-philosophischen Probleme unseres realistischen Zeitalters gruppiert. Wie fruchtbar eine solche Behandlung von *Problemreihen* sein kann, hat eben wieder ein instruktiver Aufsatz von *G. Boyke* (13) gezeigt. Boyke unterstreicht ebenfalls die illustrative Bedeutung der *Arbeiterdichtung*, über die jetzt eine knappe, kritische Darstellung aus der Feder von *J. Bab* (14) vorliegt.

Die vertiefte Auffassung des Deutschunterrichts auf der Oberrealschule muß vor allem auch dem Aufsatz zugute kommen. *H. Seifert* fordert daher mit Recht im Anschluß an Wilmanns in seinen Ausführungen über *Aufsatzunterricht und Bildungsidee der Oberrealschule* (15) eine Berücksichtigung der besonderen Bildungserlebnisse des Oberrealschülers (Schulung durch logisch-exaktes Denken, nüchterne Ausdrucksweise usw). bei den Aufsatzthemen.

Zum Schluß sei noch auf ein sehr brauchbares Werkzeug für den Arbeitsunterricht aller Schularten hingewiesen. Es ist das jetzt in zweiter Auflage völlig neu bearbeitete *Wörterbuch zur deutschen Literatur* von *H. Röhl* (16), das in gedrängter Form auf 280 Seiten eine Sammlung von Fachausdrücken und Lebensabrissen aus der Literaturgeschichte und aus ihren Nachbargebieten bringt. (Abgeschlossen 1. August 1931.)

1. *H. Leisegang, Lessings Weltanschauung.* F. Meiner, Leipzig 1931. Geh. ℛℳ 7,50, geb. ℛℳ 9,50. — 2. *A. M. Wagner, Lessing, Das Erwachen des deutschen Geistes.* Horen-Verlag, Leipzig 1931. Geb. ℛℳ 9. — 3. *K. Viëtor, Der junge Goethe.* Wissenschaft und Bildung. Nr. 262. Quelle & Meyer, Leipzig 1931. Geb. ℛℳ 1,80. — 4. *M. Kommerell, Jugend ohne Goethe.* V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1931. ℛℳ 2,50. — 5. *K. Levinstein, Goethes Faust und die Erziehung des jugendlichen Menschen.* Quelle & Meyer, Leipzig 1931. Geb. ℛℳ 5,80. — 6. *Deutsche Lyrik 1880—1930*, ausgew. von *M. Sommerfeld.* Junker & Dünnhaupt, Berlin 1931. Geh. ℛℳ 4,80. — 7. *Zeitschr. f. Deutschkunde* 1931 H. 6. — 8. *O. v. Greyerz, Stilkritische Übungen.* I. Stücke in ungebundener Rede. 2. Aufl. 1929. II. Stücke in gebundener Rede. J. Klinkhardt, Leipzig 1930. Je ℛℳ 1,80. — 9. *Beiträge zur Methodik des Deutschunterrichts*, hrsg. v. *W. Poethen.* Diesterweg, Frankfurt a. M. 1931. Geh. ℛℳ 3,40. — 10. 1931, S. 366ff. — 11. *W. Schneider, Ausdruckswerte der deutschen Sprache.* Eine Stilkunde. B. G. Teubner, Leipzig 1931. Geh. ℛℳ 8,—, geb. ℛℳ 9,60. — 12. *E. Wilmanns-W. Schmidt, Der Bildungsgedanke der Oberrealschule im praktischen Unterricht.* I. Deutschkundliche Fächer u. Religion. B. G. Teubner, Leipzig 1930. Kart. ℛℳ 6. — 13. *Zeitschr. f. Deutschkunde* 1931 H. 7—8. — 14. *J. Bab, Arbeiterdichtung.* Neue, erw. Aufl. Volksbühnenverlag, Berlin o. J. ℛℳ 1,50. — 15. *Zeitschr. f. Deutschkunde* 1930 H. 11. — 16. *H. Röhl, Wörterbuch zur deutschen Literatur.* Teubners kleine Fachwörterbücher 14. 2. Aufl. B. G. Teubner, Leipzig 1931. Geb. ℛℳ 6,80.

GESCHICHTE

Von Ernst Wilmanns

In *W. Mommsens* bekannter, der Auseinandersetzung mit Emil Ludwig gewidmeter Schrift *Legitime und illegitime Geschichtsschreibung* (1) findet sich die nachdenkliche Feststellung, daß 'weite Kreise von der Geschichtsschreibung etwas erwarten, was sie bei ihr nicht finden und daß sie wenigstens zum Teil deshalb Ersatz in Surrogaten suchen'. Den Hauptgrund sucht er in der Tatsache, daß die Geschichtsschreibung die 'enge Verbindung zwischen Geschichte und Leben, die enge Fühlung mit den politischen Problemen der Zeit teilweise verloren' hat. Mommsens Diagnose ist sicherlich richtig. Nun wäre gewiß nicht zu wünschen, daß die Geschichtsschreibung einfach versuchte, die Art der großen Historiker und politischen Kämpfer des XIX. Jahrh. zu kopieren. Der Bund zwischen Wissenschaft, Leben und politischer Wirklichkeit ist heute durch leidenschaftliches Pathos und heftiges Wollen nicht zu schließen. Allzu gründlich ist unser staatliches und gesellschaftliches Dasein bis in seine Wurzeln hinein erschüttert, als daß ein geradliniges Vorwärtsstürmen nach irgendwelchen Zielen hin wissenschaftlich zu verantworten wäre. Erkenntnis zu suchen in der Geschichte, um durch sie die Bedingungen, die Lebensmöglichkeiten unseres Staates und unserer Kultur zu begreifen, das verworrene Suchen und Tasten zu läutern zur Einsicht in die Probleme unserer Lage, ein von Einsicht getragenes politisches Wollen vorzubereiten, das ist die Aufgabe, die heute die Geschichtswissenschaft für das Leben zu lösen hat. Es ist überaus bemerkenswert, mit welcher Klarheit sie sich dieser wissenschaftlichen und zugleich politischen Pflicht zugewendet hat.

Von diesem Zusammenhang berichtete schon das Referat über mehrere Neuerscheinungen, das *Bessel* im vorletzten Heft unserer Zeitschrift erstattet hat (2). Ein verheißungsvolles Zeichen der Kraft, mit der sich die Geschichtswissenschaft auf die Grundlagen ihrer Gegenwartsaufgaben besonnen hat, ist das schöne Werk von *Erich Keyser* über ihren Aufbau und ihre Aufgaben (3). Eine gehaltvolle Besprechung dieses Werkes von *Wilh. Bauer* (4) bewertet es als eine Art Lehrbuch der Historik. Doch geht seine Bedeutung weit darüber hinaus. Unmittelbar aus dem Erleben unseres politischen Schicksals ist dem Verfasser die Forderung erwachsen, die Aufgaben der Geschichte als Wissenschaft aus ihrer Verpflichtung für das staatliche und kulturelle Werden neu zu formulieren. Dabei erweist sich als besonders fruchtbar, daß er die Grenzen zwischen Erkennen und politischem Handeln scharf unterstreicht. Die methodologischen Erörterungen halten sich daher frei von der unsauberen Vermischung wissenschaftlicher Arbeit mit politischen Wunschbildern, gewinnen aber trotzdem ein unmittelbares Verhältnis zur Wirklichkeit der staatlichen Gegenwart. Beispielhaft für diese Synthese von Erkennen und Leben sind die Ausführungen über die landesgeschichtliche Forschung. Ist sie bisher vielfach das Feld eines beschränkten Spezialistentums gewesen, so führen Keysers scheinbar rein theoretische Überlegungen über die Methodik nicht allein zu einer neuen, klareren Begriffsbildung, zur Überwindung des engen Fachgeistes, sie zeigen vielmehr, wie eine lebendige Wissenschaft, die ganz ihrer Sache hingegeben ist, durch Erkenntnis dem Leben dient. Sache der Wissenschaft ist es, aus dem Erfassen der 'Symbiose zwischen Erde und Volk', aus der Synthese aller erdbedingten, kulturellen, historischen und politischen Gegebenheiten das 'Land' als geschichtliche 'Lebenseinheit' darzustellen. Erweist sie den Begriff des Territoriums als eine unhaltbare mechanische Konstruktion und öffnet sie den Blick für die Lebensgebilde, die nach den ihnen innewohnenden Kräften leben, wachsen und schrumpfen, so leistet sie der drängenden Schick-

salsfrage unserer Innenpolitik einen wesentlichen Dienst. Organisch das Reich gliedern heißt eben doch von dem Verstehen für die lebendigen Einheiten im Volk aus die staatliche Form des Ganzen gestalten. Was für dieses eine Teilgebiet des Werkes gesagt wurde, gilt auch für die anderen Kapitel. Überall lenkt die methodologische Arbeit den Blick auf die praktischen Entscheidungen, denen wir entgegengehen, und sie ist Anweisung für eine Wissenschaft, die 'die Kräfte für die Zukunft frei macht, indem sie die Vergangenheit für die Gegenwart neu gestaltet'. — Was Keyser theoretisch fordert, eine Geschichte, die das deutsche Volk als Lebenseinheit faßt und darstellt, versuchen *P. Rohrbach* und *G. Roloff* in ihrer deutschen Volksgeschichte (5) zu geben. Es ist ein volkstümliches Buch, dem man gern Verbreitung wünscht, auch wenn man nicht jedes Urteil unterschreiben möchte; denn es ist ein ernster Versuch, das deutsche Volk wirklich als den Träger der geschichtlichen Entwicklung zu begreifen.

Geradeswegs auf das Verstehen unserer Gegenwart zielen zwei Werke verwandten Inhalts und doch gänzlich verschiedener Haltung. Der Altmeister deutscher Kulturgeschichte, *G. Steinhausen*, legt eine *Deutsche Geistes- und Kulturgeschichte von 1870 bis zur Gegenwart* vor (6). Wegen seiner erstaunlichen Beherrschung des Stoffes wird das Buch für jeden Geschichtslehrer ein gutes Hilfsmittel sein, macht jedoch infolge seiner innerlich widerspruchsvollen Haltung Kritik nötig. Es geht von der richtigen Erkenntnis aus, daß die Erscheinungen des heutigen Kulturlebens nur zu erklären sind, wenn die Zeit seit der Mitte des XIX. Jahrh. als eine Einheit gefaßt wird; und ebenso wertvoll ist die andere Erkenntnis, daß unsere Zeit ein Übergang ist, die letzten 80 Jahre eine Wandlung gesehen haben, wie 'sie Jahrtausende nicht erlebt haben'. Wirtschaft, Technik, Naturwissenschaft, Kapitalismus, Verkehr haben nach Ansicht des Verfassers das Dasein des modernen Menschen auf eine völlig neue Grundlage gestellt, und als Aufgabe seiner Arbeit setzt er sich, 'das Menschentum zu deuten, das hinter all den äußeren Vorgängen und Entwicklungen steht'. Diese höchste Aufgabe, die der heutigen Geschichtsschreibung gestellt werden kann, ist zu lösen nur aus der innigsten Verbundenheit mit dem Leben unserer Zeit. Man kann nicht sagen, daß Steinhausen ihrer Herr geworden ist, trotz all seines umfassenden Wissens. Seine Methode, aus Werturteilen der Zeitgenossen die Dinge, ihren Sinn und ihren Wert zu erschließen, verhindert ein glückliches Ergebnis. Denn er sieht nicht die Dinge selbst, sondern die Urteile über die Dinge. Entscheidend aber ist, daß der Verfasser ungeachtet seiner richtigen Erkenntnis vom grundstürzenden Wandel aller Verhältnisse kein positives Verhältnis zu den aufbauenden Kräften gewinnt. Scharf beobachtet er alles Negative, und mit unbestechlicher Wahrheitsliebe und Gerechtigkeit zeichnet er die Zersetzung früherer Werte. Das sich anbahnende Neue, vor allem die Notwendigkeit der Entwicklung und die sich hieraus ergebenden Aufgaben bleiben ihm verborgen, weil er alles mit den Augen des Liberalen des ausgehenden 19. Jahrhunderts und jenes Idealismus sieht, wie er damals verstanden wurde. So bekommt sein Werk, wie eine ausführliche Besprechung sagt (7), ein 'etwas säuerliches' Gepräge. Es ist eine Kulturkritik und als solche höchst wertvoll, aber keine Kulturgeschichte, die der Verfasser 'von der geistigen Seite her' schreiben wollte, aber nicht zu schreiben vermag, da er ein so geringes Verständnis für die neue philosophische Bewegung, die Naturwissenschaften und die Technik hat, wie die Ausführungen über die Geschichte des höheren Geisteslebens zeigen. — Was Steinhausen versagt blieb, leistet *A. Kleinbergs Europäische Kultur der Neuzeit* (8). Das schmale Bändchen sucht von der Entwicklung seit dem Ausgang des Mittelalters ein einheitliches Bild zu vermitteln. Der Verfasser schreibt vom Standpunkt einer kollektivistischen Geschichtsauffassung und steht dem Marxismus sicher nicht fern. Die einleitenden Abschnitte kommen ohne Ge-

waltsamkeiten, Einschränkungen und gewundene, das Verhältnis von Ursache und Wirkung häufig verwischende Erklärungen nicht aus, da Erscheinungen zu behandeln sind, die ihrer Natur nach einer kollektivistischen Deutung widerstreiten. Die Überzeugungskraft der Darstellung wächst, je mehr sie sich der Epoche nähert, die nun tatsächlich durch Masse, Organisation, Kapital, Wirtschaft, Technik und Naturwissenschaft beherrscht ist. Während Steinhausen in alter Weise zergliedert und nichts sieht als Zerfall, weil er das einigende Band nicht findet, versteht Kleinberg aus dem Innern des geistigen und materiellen Lebens die Einheit zu erfassen. Eine eindringende Kenntnis der wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen, der Technik und Naturwissenschaften verbindet sich mit einem feinsinnigen Verständnis für die geistig-kulturellen Werte, so daß er bei aller Hellsichtigkeit für die Auflösung alter Gehalte und Formen den Blick gewinnt für die treibenden und gestaltenden Kräfte. Er sieht, daß durch den Wandel der Umfangsbeziehungen der Kultur auch ein Wandel im Wesen der neuen Kultur gegeben ist, und so gelingt ihm ein Erfassen unserer Zeit aus sich heraus und, was wesentlich ist, der ihr eigenen Aufgaben.

Aus den zahlreichen Neuerscheinungen zur politischen Geschichte schließlich seien zwei Werke genannt, weil sie, im Thema und ihrer Grundhaltung gänzlich verschieden, doch das gemeinsam haben, daß sie beide die engste Verknüpfung zeigen zwischen der Erforschung der Vergangenheit und den Bedürfnissen des Lebens: *E. Zechlins Bismarck und die Grundlegung der deutschen Großmacht* (9) und *F. Schnabels Freiherr vom Stein* (10). Das Durcheinander der Strebungen in unseren politischen Kämpfen hat eine seiner Wurzeln in der Tatsache, daß der durch Bismarcks dämonischen Machttrieb in unser Volk hineingetragene Machtgedanke einen Rückschlag erfuhr durch die von Steins Reformwerk ausgehenden Tendenzen auf freie Entfaltung der Kräfte der einzelnen und ihrer organischen Zusammenfassung zur Gesamtheitsleistung. Beiden genannten Schriften nun ist eigen, daß sie die heute ringenden Kräfte in den Grundlagen ihrer historischen Wirklichkeit zu erfassen und von da aus ihr Wesen zu begreifen streben. Zechlins Werk ist Geschichte, im Grunde aber eine historische Studie zur Gegenwartspolitik, zu der entscheidenden Frage, wie ein schwacher Staat in ungünstigster Lage zu solcher Macht gelangen kann, daß er Bewegungsfreiheit gewinnt. Eine eindringende Analyse der Grundanschauungen Bismarcks, der politischen Ideen seiner Zeitgenossen und Gegenspieler, der Verschlungenheit von Interessen und Kräften im Verhältnis der europäischen Mächte läßt eine Naturgeschichte des Aufbaues der Macht entstehen. Mit schöner Klarheit zeichnet das Werk, wie die Macht geschaffen wurde in Stoß und Zurückweichen, Anpassung und Überwindung der Umwelteinflüsse, 'zäh, kühn und doch behutsam', bis schließlich die Freiheit errungen war. — Dem deutschen Staatsgedanken ist Schnabels Buch gewidmet. Es erfüllt eine dringende Aufgabe, indem es zeigt, wie der Staat der Gegenwart auf der Gedankenwelt Steins aufgebaut ist, zum guten Teil noch Steins Gedanken zu verwirklichen die Bestimmung hat. Bei der Eigenart der geschichtlichen Leistung Steins ist selbstverständlich, daß in längeren Ausführungen die Grundgedanken des Reformwerks dargelegt werden. Was jedoch dem Buch seinen besonderen Wert verleiht, ist die schlichte und doch so warmherzige Zeichnung des Menschen Stein, der vom Schicksal nicht zum verantwortlichen Staatsmann sondern für den Verwaltungsmann geschaffen schien, durch die Ereignisse aber an die entscheidende Stelle gehoben wurde und sich nun als der große ethische Charakter bewährte, hierdurch aber der politische Erzieher der Deutschen zum Staatsbewußtsein und zur Pflichterfüllung gegenüber der Gemeinschaft wurde. Das Buch ist wohl gedacht als ein Wegweiser zum Verständnis des heutigen Staates und kann diesen Zweck erfüllen, weil es einfach die Wahrheit erkennen will, eine

echte historische Darstellung ohne politische Tendenz ist. — Leider nur genannt werden kann das große Werk über den Freiherrn vom Stein, das *Gerhard Ritter* geschrieben hat (11). Es ging für den vorliegenden Bericht zu spät ein. Seine Würdigung muß dem nächsten Fachbericht über Geschichte vorbehalten werden. (Abgeschlossen 1. 7. 1931.)

1. *Wilh. Mommsen, Legitime und illegitime Geschichtsschreibung.* Sonderdruck aus der Zeitwende, Oldenbourg 1930. — 2. *Bessel, Geschichtsschreibung und politische Erziehung.* Neue Jahrbücher 1931, 259ff. — 3. *Erich Keyser, Die Geschichtswissenschaft, Aufbau und Aufgaben.* Oldenbourg 1931. ℛℳ 12. — 4. *Wilh. Bauer,* Hist. Ztschr. 144, S. 105ff. — 5. *P. Rohrbach* und *G. Roloff, Deutsche Volksgeschichte.* Reimar Hobbing. ℛℳ 5,60. — 6. *G. Steinhausen, Deutsche Geistes- und Kulturgeschichte von 1870 bis zur Gegenwart.* Max Niemeyer 1931. ℛℳ 14. — 7. *F. Schnabel,* Deutsche Lit.-Ztg. 1931, S. 796ff. — 8. *A. Kleinberg, Die europäische Kultur der Neuzeit, Umrißlinien einer Sozial- und Geistesgeschichte.* Teubner 1931. Geh. ℛℳ 5,80, geb. ℛℳ 7,20. — 9. *E. Zechlin, Bismarck und die Grundlegung der deutschen Großmacht.* Cotta 1931. ℛℳ 21. — 10. *F. Schnabel, Freiherr vom Stein.* Teubner 1931. Geb. ℛℳ 5. — 11. *G. Ritter, Stein, eine politische Biographie.* 1. Bd.: Der Reformer. 2. Bd.: Der Vorkämpfer nationaler Freiheit. Deutsche Verlagsanstalt. ℛℳ 26.

ERDKUNDE

Von Robert Fox

In der Pfingstwoche dieses Jahres tagte in Danzig der 24. *Deutsche Geographentag,* der von annähernd 800 Geographielehrern und -lehrerinnen aller Schulgattungen besucht war und damit ein beredtes Zeugnis ablegte für das starke Mitempfinden, das in allen Teilen Deutschlands für das Schicksal unserer Nordostgebiete lebendig ist. Die Leitung hat sich ein großes Verdienst damit erworben, daß sie in den Mittelpunkt der Verhandlungen die Ostsee, die deutschen Küstenländer des Ostens, Danzig und sein Hinterland stellte. So wurden die Teilnehmer durch planvoll geordnete Vorträge der besten Kenner mit der Eigenart der Landschaft bekannt gemacht, die sie nachher auf mehrtägigen Exkursionen wieder unter bester fachmännischer Führung persönlich besuchen konnten. Und außerdem bekam jeder noch eine Fülle von Abhandlungen und wissenschaftlichen Aufsätzen mit auf den Weg, so daß er daheim die Ostfragen nach dem augenblicklichen Stande der Wissenschaft zu studieren vermag (1). Keine Frage, daß so nicht nur das Wissen um, sondern auch das Interesse an dem deutschen Osten für die nächsten Jahre stark belebt werden wird. Und das tut bitter not. Das Schönste, das wir in den dortigen Tagen erlebten, war das starke deutsche Volksempfinden, das uns von der Grenzmark bis ins Memelland begleitete. Aber ebenso begleitete uns auch die Erkenntnis der großen, niederdrückenden Not, die uns schon in Danzig auf der geographischen Ausstellung durch eine große Reihe von Kartenbildern der Lage der Landwirtschaft, der Industrie und Gewerbe, der Auswanderung, der Geburtenabnahme u. v. a. eindringlich veranschaulicht wurde. Es wäre zu wünschen, daß dieses Kartenmaterial allgemein bekannt würde, weil es augenfälliger noch als das geschriebene Wort die Unmöglichkeit der heutigen Grenzen für das deutsche Volk nachweist, dem es wirtschaftlich wie gefühlsmäßig in gleicher Weise unmöglich ist, Ostpreußen jemals aufzugeben.

Die besondere Wirtschaftsart des Freistaates Danzig lernten wir durch Vorträge, eine Hafenrundfahrt und eine Fahrt nach Gdingen kennen. Danzigs seewärtiger Warenumschlag betrug im Jahre 1912 annähernd 2½ Mill. Tonnen und ist 1930 auf mehr als 8 Mill. Tonnen gestiegen; darnach würde der oberflächliche Beurteiler an ein großes Emporblühen denken. Tatsächlich aber ist es so, daß die Danziger Kaufmannschaft von diesem Verkehr fast ganz ausgeschaltet ist, weil sich für ihn große polnische Export- und

Importsyndikate mit staatlicher Unterstützung gebildet haben und noch bilden, so bisher schon für den Kohlen-, Getreide- und Eisenexport. Außerdem haben die Polen wenige Kilometer westlich von Danzig mit einem ungeheuren Kostenaufwand ihren neuen großen Hafen Gdingen gebaut und ihn durch eine besondere Bahn, die sog. Kohlenmagistrale, mit Oberschlesien verbunden, so daß der Seeweg von dort um 70 km gegenüber dem Danziger verkürzt wird. Schon jetzt hat Gdingen einen Seeverkehr von mehr als $3\frac{1}{2}$ Mill. Tonnen, und er steigt von Jahr zu Jahr sehr stark, so daß die Danziger sich ausrechnen können, wie bald sie völlig lahmgelegt sein werden.

In die umfangreiche wissenschaftliche Literatur Polens lassen die *Veröffentlichungen des Ostland-Institutes* (2) Einblick gewinnen, die in Deutschland nicht nur von Geographen sondern von allen Politikern ausgenutzt werden sollte. Sie stellt in ihrer Gesamtheit trotz ihrer handgreiflichen Unsachlichkeit eine gewiß nicht unwirksame Propaganda dar, der wir zum mindesten dem Umfange nach erheblich mehr entgegenarbeiten müssen als es bisher geschehen ist. Es ist notwendig, daß die Ergebnisse unserer wissenschaftlichen Arbeit noch ganz anders in packenden Darstellungen den breiten Schichten des ganzen Volkes nahegebracht werden. Unterlagen dazu sind vorhanden; besonders genannt seien die Denkschrift 'Die Not der deutschen Ostprovinzen' und W. Volz und H. Schwalm, 'Die deutsche Ostgrenze'. Aber an Propagandaschriften auf geographischer Grundlage liegt uns außer den schon genannten Veröffentlichungen nur die Broschüre von *Otto Chr. Fischer* vor: *Der deutsche Osten, Rettung oder Verzicht* (3).

Wenn es eine der wichtigsten Aufgaben eines jeden großen Kongresses ist, die in seinem Arbeitsbereich gärenden Kräfte in offener Aussprache zu entbinden und dadurch den Weg der Weiterentwicklung offenzuhalten, so muß man bekennen, daß auf den Geographentagen das in dem letzten Jahrzehnt recht wenig der Fall gewesen ist. Nicht als ob es an solchen neuen Ideen gefehlt hätte; mitunter glaubten ihre Träger sogar, die ganze bisherige Entwicklung mit einem Ruck herumwerfen zu können. Und das ist doch nur erfreulich, weil es das beste Anzeichen dafür ist, daß noch Möglichkeiten des Werdens und Lebens vorhanden sind. In dem entbrennenden Streite der Meinungen wird das Gute der Überlieferung sich behaupten, von dem Neuen aber das aufnehmen, was gesund ist und weiterhilft. In diesem Sinne ist es für beide Teile bedauerlich, daß weder Banse seine neuen Auffassungen noch Passarge seine Landschaftskunde, noch der Kreis der Geopolitiker ihre Ideen auf den Geographentagen zur Diskussion stellen konnten. Und vollends ein Musterbeispiel dafür, wie es nicht gemacht werden sollte, ist der Streit um Spethmanns Dynamische Länderkunde, dessen persönliche Seite in vieler Hinsicht aufs höchste bedauert werden muß. Sein Streben nach Zusammenschau, Totalität entspricht einem dringenden Bedürfnis unserer geistigen Lage und wird sich durchsetzen, wenn auch vielleicht in anderer Färbung, als es ihm selbst heute richtig scheint, und damit wird auch das sog. landeskundliche Schema fallen, so gute Dienste es der Wissenschaft auch lange Zeit hindurch geleistet hat. Sein Gedanke aber, den Menschen mit seiner Betätigung im Raume wieder zum Hauptgegenstand geographischer Arbeit zu machen, hat sich trotz allem doch schon heute in recht erheblichem Umfange durchgesetzt (4).

Das beweisen allein schon die Zeitschrift für Geopolitik und die Werke, die aus dem Kreise ihrer Mitarbeiter hervorgegangen sind. Es wird heute niemand mehr bestreiten, daß da wertvolle Arbeit geleistet worden ist, so weit auch die Ansichten über Einzelheiten auseinandergehen mögen. Als eine Zusammenfassung geopolitischer Ideen auf knappstem Raume kann man das Göschenbändchen von *Otto Maull, Das politische Weltbild der Gegenwart* betrachten, das verdient, in recht weiten und nicht nur geographi-

schen Kreisen bekannt zu werden (5). Ein umfangreicheres Thema auf umfangreicherem Raume behandelt *Hassinger* in dem Buche *Geographische Grundlagen der Geschichte*, das als Einleitung zu einem Sammelwerk 'Geschichte der führenden Staaten' gedacht ist; es will die Entwicklung der Kulturvölker auf den Hintergrund der Landschaft vergangener Zeiten und auf die Lageverhältnisse der Staaten vergangener Jahrhunderte und Jahrtausende projizieren und die allgemeinen Entwicklungslinien der Kultur in ihrem Verhältnis zum Erdraum herausarbeiten (Vorwort) (6). Politische Geographie in enger Verknüpfung mit Wirtschaftsgeographie bietet *W. Ehmer*, der *Südwestdeutschland als Einheit und Wirtschaftsraum* behandelt und in frischer, oft packender Darstellung zur Forderung des Zusammenschlusses des Südwestens kommt (7).

Selbstverständlich ist es, daß auch auf dem Gebiete der Morphologie tatkräftig und mit immer verfeinerten Methoden weitergearbeitet wird. Dafür legen Zeugnis ab die schon erwähnten Abhandlungen, die den Exkursionsteilnehmern des Geographentages wertvolle Helfer waren; besonders sei auf den Aufsatz von H. Mortensen, Samland, Kurische Nehrung und Memelland hingewiesen. In das gleiche Gebiet führt die wertvolle Arbeit von *W. Harnack* zur *Entstehung und Entwicklung der Wanderdünen an der deutschen Ostseeküste* (8). Besonderes Interesse beansprucht das Buch von *Friedrich Solger, Der Boden Niederdeutschlands nach seiner letzten Vereisung* sowohl wegen seiner Methode, die stets von der Beobachtung ausgeht und damit auch zu eigenen Beobachtungen stark anleitet, wie auch wegen seiner Ergebnisse, durch die er sich eine Unterlage für die Behandlung des Wirkens der Eiszeit auf dem Boden von Norddeutschland geschaffen hat; dieses weitere Werk, das die Arbeit jahrzehntelanger Studien auswerten wird, darf man mit Spannung erwarten (9). Damit auch das deutsche Gebirgsland nicht fehle, sei auf die gründlichen *Morphologischen Studien in Nordfranken* von *A. Welte* empfehlend hingewiesen, die dem Gebiet der Fränkischen Saale gewidmet sind (10).

(Abgeschlossen 22. 6. 1931.)

1. *Ostpreußen.* Doppelheft 6/7 des Geographischen Anzeigers. J. Perthes, Gotha. Es enthält Rohrmann, Das Polnische Zwischenland, Ostpreußen und das Deutsche Reich. Horn, Ostpreußens Deutschtum im Spiegel der politischen Wahlen. — Bluhm, Großstadtlandschaft Königsberg. Kurschat, Tilsit. Eine stadtgeographische Skizze. Wenck, Aus dem Preußischen Oberland. Zeiß, Der Saasker Höhenzug. — *Veröffentlichungen des Geographischen Seminars* der Technischen Hochschule in Danzig. Der Nordosten. I. Landschaften des deutschen Nordostens, herausgegeben von Nikolaus Creutzburg. Breslau, Ferdinand Hirt 1931. — *Erde und Wirtschaft.* Vierteljahrsschrift für Wirtschaftsgeographie und ihre praktische Anwendung. Schriftleitung H. Braun, Greifswald. 5. Jahrg., Heft 1, April 1931. Braunschweig, Westermann. — *Volk und Reich.* Politische Monatshefte. 7. Jahrg., Heft 4/5. Berlin 1931. — 2. *'Ostland-Schriften'*, herausgeg. vom 'Ostland-Institut' in Danzig. Heft 3: Polens Zugang zum Meere, kritischer Bericht über das Buch von H. Baginski: Zagadnienie dostepu Polski do morza. Warschau 1927. Heft 4: Ostpreußen im polnischen Schrifttum von R. Neumann. — R. Maxmann, Die Tendenz der polnischen Geographie. Westpreußischer Verlag, Danzig, Am Sande 2. — 3. *Otto Chr. Fischer, Der deutsche Osten, Rettung oder Verzicht.* Berlin Junker & Dünnhaupt 1931. 70 Seiten. Brosch. ℛℳ 3,60. — 4. *Hans Spethmann, Dynamische Länderkunde.* 244 S. Breslau, Ferdinand Hirt 1928. *Ders., Das länderkundliche Schema in der deutschen Geographie,* Kämpfe um Fortschritt und Freiheit. Reimar Hobbing, Berlin SW 61. 341 Seiten in Ganzleinenband ℛℳ 12. — 5. *Otto Maull, Das politische Erdbild der Gegenwart.* Mit 10 Textkarten. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1931. 159 Seiten. Geb. ℛℳ 1,80. — 6. *H. Hassinger, Geographische Grundlagen der Geschichte.* Mit 8 Karten. Geschichte der führenden Völker. Bd. 2. 331 Seiten. Freiburg i. Br., Herder & Co. 1931. — 7. *W. Ehmer, Südwestdeutschland als Einheit und Wirtschaftsraum.* Mit 8 Karten und 135 Aufstellungen. Stuttgart, W. Kohlhammer 1930. 223 Seiten. Kart. ℛℳ 9,60. — 8. *W. Harnack, Zur Entstehung und Entwicklung*

der Wanderdünen an der deutschen Ostseeküste. Ztschr. f. Geomorphologie Bd. VI, Heft 4/5, 1931. — 9. *Fr. Solger, Der Boden Norddeutschlands nach seiner letzten Vereisung. Deutsche Urzeit.* Bd. II mit 51 Abb. im Text u. auf 6 Tafeln. 155 S. Berlin, Dietrich Reimer/Ernst Vohsen. Brosch. *RM* 6, geb. *RM* 8. — 10. *A. Welte, Morphologische Studien in Nordfranken.* Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Flußsystems der Fränkischen Saale. 82 S. mit 6 Abb. u. 6 Tafeln. Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Würzburg, 5./6. Jahrg. Würzburg, Emil Mönnich 1931. *RM* 6.

TAGUNGSBERICHT

ZUM PROBLEM DER REALITÄTSGEGEBENHEIT

Generalversammlung der Kant-Gesellschaft am 27.—29. Mai in Halle a. d. S.

Von Johannes Lochner

Die uralte und ewig junge Frage nach dem, was sich hinter dem Augenschein birgt, war das Thema der diesjährigen Kanttagung in Halle. Der Redner, Prof. *Nicolai Hartmann, Berlin,* beschränkte sich auf das Problem der Realitätsgegebenheit und betonte gleich anfangs, daß er nur einen Beitrag zu den Voraussetzungen ontologischer Untersuchungen liefern wolle.

Der Begriff der Realität umfaßt nicht bloß die Dinge, die res, sondern die ganze Welt, vor allem auch das Dasein des Menschen in allen seinen Äußerungen, seine Gesinnung, sein soziales und politisches Leben, das gesamte geschichtliche Geschehen. Die Zweiteilung dieses Geschehens in die Strömungen der Dinge und des Geistes ist nur eine vom menschlichen Denken vorgenommene künstliche, in Wahrheit ist die Realität immer nur *eine.* Falsch ist es, den sogenannten Dingen eine stärkere Realität zuzugestehen. Falsch ist es auch, für beide Welten eine gesonderte Zeitreihe anzunehmen, ja, es ist geradezu ein Unsinn, an eine Pluralität der Zeiten zu denken, vielmehr herrscht für beide eine vollkommene Parallelität in *einer* Zeit. Grundsätzlich gilt ferner, daß Erkenntnis nicht gleich einem Urteil ist, wo Etwas *als* Etwas aufgefaßt, eine Sinneinheit von Subjekt und Prädikat hergestellt wird. Vielmehr handelt es sich um einen transzendentalen Begriff, der unabhängig vom intentionalen Gegenstand ist, d. h. das real Gegebene *ist,* gleichviel, ob es erkannt wird oder nicht. Erkenntnis ist ein transzendentaler Akt, der immer dann vorliegt, wenn eine Bindung zwischen einem Subjekt und etwas, was unabhängig von ihm ist, eintritt. Der *Erkenntnisakt* ist also *nicht* gleich dem Urteilsakt, denn Urteile gibt es schlechthin über alles, auch über das Unmögliche. Solche Urteile sind aber unbestritten nicht transzendent. Man kann paradox sagen, der Erkenntnisgegenstand hat Übergegenständlichkeit, d. h. das Sein verhält sich gleichgültig gegen die Denkbarkeit. Ansichsein und Gegebensein sind Gegensätze.

Die Frage, ob dieser Erkenntnisgegenstand Realität besitze, ist verschieden beantwortet worden; von den Realisten mit Ja, so etwa Ed. v. Hartmann, von den Skeptikern mit Nein. Wenn die Skepsis aber behauptet, es gebe nur Phänomene, so trifft sie die Beweislast, wie denn der Schein der Phänomene entsteht.

Die Transzendenz der Erkenntnisakte ist nun zwar zu erkennen, aber nicht zu erweisen. Wir stoßen hier eben an die Grenzen des Erkennens vor und vermögen nur bis zu einer — allerdings hohen — hypothetischen Gewißheit zu gelangen. Alle Versuche, den Komplex zu analysieren, sind bisher unzulänglich geblieben, wenngleich Tendenzen, darüber hinauszukommen, überall vorhanden sind.

Alles in der Menschensphäre, nicht bloß das Erkennen, auch das Ringen, Streben und Leiden, ist die Basis, von der aus das Erkenntnisproblem gelöst werden muß. Wir

stehen nicht nur Dingen gegenüber, sondern vor allem erweisen sich *Personen* als Mächte in unserem Leben. Diesem ganzen Zusammenhang gegenüber nehmen wir Stellung in *emotional-transzendenten Akten*, die ihrem Wesen nach zwiefacher Art sind: Akte des Wollens, Strebens, Handelns und Tuns und Akte des Leidens, des Ausgeliefertseins, des Erliegens. Vorab handelt es sich um *Akte des Erfahrens* ('Erfahren' in ganz allgemeinem Sinne, nicht wie bei Kant). Das Reale in diesem Erfahren sind die Tatsachen des Erfahrens, Erleidens, Erliegens, das unabweisliche, aufdringliche Erleben von etwas, das dem Subjekt *widerfährt*, das uns *betrifft*. Diese Gewißheit des *Betroffenseins von etwas* ist etwas durchaus Reales, das sich am stärksten im Erleiden, in der drastischen Belehrung des Schmerzes kundtut. Direkt, ohne eine Kausalerschließung, ohne Urteilsakt wird hier die Kraft von etwas, das uns *zustößt*, erfahren, noch ehe es erkannt wird, wobei es gleichgültig ist, ob dieses Betroffenwerden in körperlicher oder geistiger Beziehung erfolgt. Man denke an die Widerfahrnisse der Mißbilligung, des Mißtrauens, des Mißerfolgs, des Unrechts und Rechts: sie streifen fast an die Grenze des Erleidens. Leben heißt eine große Erfahrung machen, *durch*machen. Im Maße des Darinstehens in den Realitäten des Lebens ist man betroffen, erweist sich die Realität als 'schlagend' gegeben. Und *diese Realität* wartet nicht erst die folgende Erkenntnistätigkeit ab, sondern *ist an sich objektiv*.

Gegen die Tatsache des Betroffenseins ist die Skepsis machtlos. Ganz unmythologisch gesprochen stehen wir einer Schicksalhaftigkeit gegenüber, einem Ausgeliefertsein an den Strom des Geschehens, ganz gleich, ob erkannt, unerkannt oder verkannt. Das Bewußtsein des Ertragen*müssens* ist der Höhepunkt der unleugbaren Realität des Gepackt-, Ereilt-, Ergriffenseins, des Angetan-, Erhoben-, Entrückt- oder Entzücktseins. Und eng verwandt mit dem Erfahrungserlebnis ist das Widerstandserlebnis.

Neben das unmittelbare Betroffensein in Erfahrungs- und Widerstandserlebnissen tritt nun der *Modus des Vorbetroffenseins* in den *antizipierenden Akten*. Hier ist es entweder ein bloßes Erwarten von oder eine Besorgnis, Furcht vor oder endlich eine Freude, Hoffnung auf etwas. Das Betroffensein ist hier zwar nicht so unmittelbar gegeben, auch ist ein großer Einschlag des Illusionären einzuräumen, und doch steckt darin ein Gewisses: die Tatsache, *daß* überhaupt etwas kommt, daß wir etwas erwarten *müssen*. Darin liegt das Realitätsgegebene, nur daß wir jetzt in dem Zeitstrom nach vorwärts eingestellt sind. Ontisch: es kommt immer wieder Neues 'auf uns zu', was ja der Sinn der 'Zukunft' ist. In dieser Tatsache des auf uns Zukommenden steckt hier das Realitätsübergewicht, in der Gewißheit der Unaufhaltsamkeit des Zeitstroms ruht hier eine tief gefühlte Überzeugungskraft.

Eine dritte Klasse der emotional-transzendenten Akte sind die *aktiven Akte*, die Handlungen. An erster Stelle steht die *Arbeit*, die immer ein Doppeltes: sich selbst und das, woran sie arbeitet, erfährt. Und gerade an dem zweiten Element, an dem an ihm haftenden 'Widerstand', der oft geradezu Widerstandsqual wird, offenbart sich hier aufdringlich die Realität. Alle Handlungen fordern zwei Transzendierungen, den Vorsatz, der ein *Vor*griff ist, das Realität-Herbeiführen-Wollen, und den realisierten Zweck. Vor allem aber: außer den Realobjekten beziehen wir immer auch *Personen* als Objekte ein. Die 'Person' ist das zweite eigentliche Realobjekt. Sind nun auch andere Personen bei unseren Handlungen zunächst die unmittelbar Betroffenen, so strahlt unser Tun an jenen allemal auf das Ich zurück. Und diese *Rückbetroffenheit* ist wieder etwas von unserem Willen Unabhängiges, real Gegebenes, ohne daß das zunächst unsere Einsicht, unser Gewissen berührt, wie sich an der Tatsache des Unrechttuns einsehen läßt. 'Wir können wohl etwas *anrichten*, aber gegen das Rückbetroffensein sind wir machtlos'. So ist das

Seinsgewicht der Personen aktueller als das der Sachen. Liegen beide auch in einer Ebene, so ist die Realitätsgegebenheit der Personen, ihr 'Realgewicht' größer, stärker als das der Dinge.

Nicht geringer ist endlich das Realgewicht der *Situation, in* der wir handeln. Die Situation kommt ungerufen, wir 'geraten' in sie, ohne ihr ausweichen, seitwärts abgehen, uns von ihr drücken zu können. Wohl können wir uns positiv oder negativ zu ihr verhalten, doch immer ist die Situation *da* und insofern — wieder ganz unmythologisch gefaßt — schicksalhaft. Sie läßt uns im Stich, sobald sie uns überfallen hat, läßt uns aber nach vorn die Wege offen, d. h. paradox ausgedrückt, indem sie uns zur Tat aufruft, *zwingt* sie uns zur *Freiheit*.

Auf diese drei Klassen als Beispiele aus einer großen Reihe mußte sich der Redner beschränken. Alles weitere gab er in kurzen Thesen, deren ausführliche Darstellung an anderem Orte erfolgen werde. Es läßt sich jedenfalls aus dem Ansatz der emotional-transzendentalen Akte das folgende schließen: Wenn es zweierlei Realitäten gäbe, eine emotional-transzendentale *und* eine rein theoretische, so wäre gar kein Schluß aus der Realitätsschwere möglich. So ist es aber nicht! Es gibt keine zwei Welten des rein Theoretischen *oder* Emotionalen, sondern stets nur ein und dieselbe Welt, die Welt des Hoffens, Fürchtens, Handelns, Leidens *und* des Erkennens zugleich. Beide prinzipiell zu trennen ist eine Verstiegenheit der Wissenschaft, d. h. nur da möglich, wo die Philosophie, wie der Redner in seinem Schlußwort formulierte, den Zusammenhang mit dem Leben verloren hat und aus der Studierstube philosophiert: 'Erkennen von Personen und Erleben von Personen ist doch dasselbe'.

In dem einheitlichen Lebenszusammenhang bietet sich uns alle Realitätsgegebenheit in Form von Phänomenen. Woran ist nun das Realphänomen zu erkennen? Einmal kann sich das Phänomen selbst transzendieren, auf ein Überphänomenales hinanführen. Das tut der Erkenntnisakt zwar auch, ist sich aber nie gewiß, ob er dann nicht bloß konstruiert (so der Skeptiker!). Ferner ist in den emotionalen Akten das Betroffensein *mitgegeben,* zu dem rein Phänomenalen tritt das Moment der Aufdringlichkeit. Sodann stufen sich die transzendentalen Akte hoch ab: ganz oben die Akte des Erfahrens, ganz unten die apriorischen. Je unablösbarer die Realität des Aktes selbst von der Gegebenheit des Aktes, um so größer ist seine Drastik. Das Transzendieren ist in den emotionalen Akten so groß, daß idealistische und skeptische Erwägungen abgeschnitten werden. Skepsis bleibt nur formal möglich. Endlich aber ist diese Einstellung ontologischer Überlegungen, durch das Betroffensein, durch den Lebenszusammenhang die Realitätsgegebenheit zu erweisen, keine sekundäre Einstellung wie etwa die logische, sondern primär, natürlich. Sie ist im vorwissenschaftlichen naiven Bewußtsein des Menschen bereits angelegt und wird von der wissenschaftlichen ontologischen Besinnung auf den Modus des Betroffenseins geradlinig fortgesetzt. Diese ontologische Besinnung bedarf nicht wie die meisten anderen philosophischen Besinnungen einer Umstellung, sondern sie ist die Rückkehr zur natürlichen.

Auf die anregende und aufschlußreiche Diskussion, die dem zweistündigen Vortrag folgte und an der 21 Redner beteiligt waren, kann hier aus Raumgründen nicht eingegangen werden. In ihr standen sich die Erkenntnistheoretiker strikter Observanz, für welche Realität eine Setzung der Spontaneität der Vernunft ist, und die anderen, die von der Realitätsgegebenheit ausgehen, 'wie zwei Heerlager' gegenüber. Für die Bedeutsamkeit der Hartmannschen Darlegungen spricht jedenfalls, daß alle Diskussionsredner mehr oder minder zu Fragen gedrängt wurden und so bewiesen, daß hier eine neue Stellung gewonnen ist.

EINE DENKSCHRIFT ZUR HOCHSCHULREFORM

Von Wilhelm Mommsen

Der Verband der Deutschen Hochschulen und der Deutsche Philologenverband legen gemeinsam eine Denkschrift über Hochschulreform und wissenschaftliche Ausbildung der Philologen vor. Man kann diese Tatsache aus verschiedenen Gründen lebhaft begrüßen. Es ist sehr erfreulich, daß sich im Gegensatz zu der vielfach bestehenden und sehr zu beklagenden Fremdheit zwischen Universität und Höherer Schule hier wenigstens die 'Spitzenverbände' zu gemeinsamer Arbeit zusammengefunden haben. Ferner ist zu begrüßen, daß der Verband der Deutschen Hochschulen, der gelegentlich allzusehr eine reine Interessenvertretung und Abwehrorganisation zu werden schien, hier zum mindesten für ein großes Teilgebiet des Hochschullebens von sich aus Reformvorschläge macht und vor allem in der allgemeinen Begründung eine Reihe von Ansichten oder Einsichten mit ziemlicher Entschiedenheit vertritt, die konsequent durchgeführt zu entscheidender Umgestaltung mancher alten Einrichtungen führen müßten. Das ist deshalb hervorzuheben, weil man noch heute vor allem in den Fakultäten gegenüber den Fragen der Hochschulreform allzuoft nur eine rein negative Stellung einnimmt und allzugern meint, daß das, was sich seit langem bewährt habe, auch heute noch berechtigt sei. Die deutschen Hochschulen sind mit gutem Grund stolz auf eine alte und gute Tradition. Aber dieser Stolz hat vielfach dazu geführt, daß man in einem falschen Sicherheitsgefühl verkennt, in welcher schweren Krise sich heute die Universität und ihre Ideale befinden. Die fragliche Denkschrift bejaht mit erfreulicher Entschiedenheit, daß die Hochschule mit dem praktischen Leben in empfindlichstem Kontakt stehen müsse. Die Hochschulen haben bisher im allgemeinen eine sichere Haltung gegenüber dem Problem nicht gefunden, das darin liegt, daß die alte Gelehrtenschule heute zugleich eine Massenanstalt für Berufsausbildung ist. Die Denkschrift bejaht beide Aufgaben und versucht beide zu verbinden. Vor allem ist erfreulich, daß der bisher noch vielfach herrschende Standpunkt, der möglichst umfassendes Wissen und Vollständigkeit der Kenntnisse unter dem Schlagwort 'das muß sitzen' verlangt, aufgegeben worden ist und sich die Denkschrift mit aller Entschiedenheit zu dem Standpunkt bekennt: geistige Leistung nicht äußeres Wissen. In dem einleitenden, von Karl Brandi, Göttingen, verfaßten Abschnitt werden hierüber und über manches andere treffende Ausführungen gemacht, vor allem wird entschieden betont, daß nur bei Beseitigung der heutigen Überlastung der Studenten überhaupt der wissenschaftliche Charakter der Ausbildung zu behaupten sei.

Das alles, wie gesagt, ist überaus erfreulich, und trotzdem ist der Gesamteindruck der Denkschrift alles andere als befriedigend. Daß die Denkschrift eine Fülle von Widersprüchen enthält, war vielleicht nicht zu vermeiden, wenn man einmal versuchte, die Standpunkte der *verschiedensten* Fächer unter gewisser Berücksichtigung ihrer *besonderen* Forderungen in einer gemeinsamen Denkschrift zusammenzufassen, anstatt von einer Zentralidee auszugehen. Entscheidender

ist leider, daß überhaupt von einer gemeinsamen geistigen Grundhaltung in der ganzen Denkschrift sehr wenig zu merken ist. Man hat vielmehr den Eindruck, daß die beiden Verbände, der Hochschulverband und der Philologenverband, hier zusammengeführt worden sind durch die Gemeinsamkeit einer taktischen Kampfstellung. Der Ausgangspunkt scheint im Grunde gar nicht ein Ringen um das eigentliche Problem der Hochschulreform, sondern der mehr oder weniger in der Abwehr geführte Kampf gegen einen für allzu gefährlich gehaltenen Gegner und Nebenbuhler. Diese taktische Kampfstellung führt dazu, daß man den Ausgangspunkt nicht von der für jedes Reformprogramm letzten Endes zunächst notwendigen Selbstbesinnung über die tatsächlichen Zustände an den Hochschulen nimmt.

Die Denkschrift tritt mit aller wünschenswerten Entschiedenheit für die wissenschaftliche Ausbildung der künftigen Studienräte ein. Sie betont die Notwendigkeit der Verbindung von Forschung und Lehre auf der Universität. Wir sind sachlich völlig damit einverstanden. Aber die Denkschrift geht dabei von einer Voraussetzung aus, die im Grunde eine Fiktion ist. 'Der vom Trieb zur Wissenschaft erfüllte Student—und das sollte jeder Student der Schulwissenschaften sein', so heißt es von ersten Semestern. 'Jeder ältere Mensch fühlt sich notgedrungen unter einem starken Zwang, seine vorbereitende Ausbildung unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit vom Beruf aus zu betrachten.' Aber bei den 'frischen, aufnahmefreudigen und wissenschaftshungrigen jungen Menschen', die unmittelbar von der Schule kommen, sei das nicht der Fall (S. 25f.). 'Die Tatsache, daß trotz der wirtschaftlichen Schwere der Zeit noch immer eine große Zahl von Studenten vor der Staatsprüfung promovieren, zeugt von dem wissenschaftlichen Geist, der sie erfüllt, für den sie noch Geld und Zeit zu opfern bereit sind' (S. 26). Wer diese Sätze liest, möchte meinen, ihr Verfasser habe noch nie etwas davon gehört, daß der Doktor ein vielfach aus äußeren Gründen sehr begehrter Titel ist, der übrigens leider häufig durch Leistungen erkauft wird, die mit Wissenschaft nichts zu tun haben. Ebenso ist der Glaube an die wissenschaftshungrigen jungen Semester eine Fiktion. Von einem inneren Trieb zur Wissenschaft ist bei dem allergrößten Teil der Studenten nicht die Rede. Es ist fast weltfremd zu glauben, ein 'Mulus' käme heute mit Wissenschaftshunger auf die Universität, und früher wird es gewiß nicht sehr viel anders gewesen sein. Selbst begabte und geistig aufgeschlossene Abiturienten haben schon deshalb keinen Wissenschaftshunger, weil sie — mit verschwindenden Ausnahmen — noch gar keine Ahnung davon haben *können*, was Wissenschaft ist. Das war im Grunde stets so, auch vor dem Kriege. Heute bedingt die Not der Zeit, daß schon die ersten Semester vielfach das tun, was nach Meinung der Denkschrift erst ältere Menschen machen, die Ausbildung unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit und des künftigen Berufes anzusehen. Wer will es ihnen bei den heutigen Verhältnissen verdenken? Es ist die Aufgabe der Hochschule, den Studenten die Erkenntnis beizubringen, daß für ihren kommenden Beruf als Lehrer eine wissenschaftliche Erfassung der Grundlagen ihres Faches notwendig ist. Wenn man, wie das in weiten Teilen der Denkschrift geschieht, von der Fiktion ausgeht, daß der junge Student von sich aus die Wissenschaft sucht, so schließt man vor den bestehenden

Verhältnissen die Augen und muß Pläne zur Reform der wissenschaftlichen Ausbildung der Philologen in die Luft hineinbauen.

Gerade bei dem heutigen Massenbetrieb gefährdet diese Fiktion, daß der Student von sich aus Wissenschaft sucht, tatsächlich die wissenschaftliche Ausbildung. Die Denkschrift geht hier, indem sie mit Recht für die wissenschaftliche Ausbildung der Philologen kämpft, fast naiv von der Voraussetzung aus, daß die heutige Ausbildung ihren wissenschaftlichen Charakter behauptet hat. Das scheint uns in vielen Fällen keineswegs mehr richtig zu sein. Gewiß ist daran der heutige Massenbetrieb schuld, über dessen Folgen hier ebensowenig gesprochen werden soll wie über die Mittel, ihm entgegenzuwirken. Man soll aber nicht verkennen, daß selbst bei einer Halbierung der heutigen Studentenzahlen und gleichzeitiger Verdoppelung der Lehrstühle ein 'Betrieb' notwendig ist, der das Wesen der alten Gelehrtenschule grundlegend umgestaltet. Auch dann wird unbedingt notwendig sein, daß der Hochschullehrer sich zunächst pädagogisch darauf einstellt, den Studenten das Streben nach Wissenschaft beizubringen, anstatt vorauszusetzen, daß es von vornherein vorhanden ist. Man erlebt gerade in der Praxis, daß nirgends weniger von wissenschaftlicher Ausbildung die Rede ist als bei *den* Universitätslehrern, die die erwähnte falsche Voraussetzung machen und deshalb in Vorlesungen wie in Übungen an der Masse der Studenten notwendig vorbeireden *müssen*. Das Ergebnis ist, daß auch begabte Studenten hilflos dastehen und alles zum rettenden Handbuch greift, um sich den äußeren Wissensstoff einzupauken. Die Vorlesung hört man dann höchstens unter dem Gesichtspunkt, um herauszubekommen, was die Steckenpferde des künftigen Prüfers sind. Hat dieser den vielfach aus tiefster wissenschaftlicher Überzeugung entspringenden Standpunkt, daß nur die eigene Ansicht diskutabel sei, so freut er sich, wenn er wiedererzählt bekommt, was er in der Vorlesung sagte. Oder der Prüfende steht, auch das soll noch heute nicht sehr selten sein, auf dem Standpunkt: Wer viel *weiß*, der *kann* viel. Dann können Studenten gute Examen machen, die sich aus Handbüchern äußeren Wissensstoff eingepaukt und doch vom ersten bis zum letzten Semester nie eine Ahnung davon bekommen haben, was wissenschaftliche Ausbildung eigentlich ist.

Das ist alles vielleicht etwas schroff ausgedrückt. Aber im Gegensatz zu den Fiktionen, von denen die Denkschrift ausgeht, muß gesagt werden, daß es Zustände gibt, wie die soeben geschilderten; von ihnen bis zum 'Ideal' gibt es natürlich viele Übergänge. Gerade gegenüber der als selbstverständlich gemachten Voraussetzung vom Wissenschaftshunger der Studenten, von der unbedingten Gesichertheit des wissenschaftlichen Charakters der heutigen Ausbildung, muß, wer reformieren will, sich erst einmal ganz klar werden, daß beides eben nicht Tatsache ist, und zwar, obwohl unsere Studenten viel besser sind, als vielfach behauptet wird, und obwohl den Professoren als der Wissenschaft verbundenen Persönlichkeiten die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Schüler ohne Zweifel Bedürfnis ist. Hier liegt gewissermaßen eine Kluft zwischen beiden Seiten, die durch alle organisatorischen Vorschläge nicht überwunden werden kann, sondern letzten Endes nur durch die 'pädagogische Haltung' des Professors. Von ihr ist in der Denkschrift freilich

nicht die Rede. Brandi, der persönlich als Hochschullehrer die Fähigkeit des Pädagogen besitzt, schreibt im einleitenden Abschnitt, man möchte sagen, sehr wenig pädagogisch gegenüber seinen Kollegen: 'Man hat sehr richtig gesagt, daß die pädagogische Kunst auf allen Stufen von den Volksschulen bis zur Hochschule zwar stets erwünscht, aber in abnehmendem Maße Lebensfrage des Unterrichts ist.' Demgegenüber muß gerade bei den heutigen Verhältnissen gesagt werden, daß auch für die Hochschule und zum mindesten für die 'großen Fächer' die 'pädagogische Kunst' eine Lebensfrage ist. Das heißt nun nicht, daß man auch von den Professoren verlangen soll, sich der Ausbildung in theoretischer Pädagogik zu unterziehen, für die sich die Denkschrift begeistert, und es heißt selbstverständlich nicht, daß der Universitätsprofessor in erster Linie Pädagoge und in zweiter Linie Wissenschaftler sein soll. Ein guter Wissenschaftler ist gewiß noch kein guter Pädagoge; mancher hat pädagogische Fähigkeiten, dem wissenschaftliche Qualifikation im höchsten Sinne des Wortes fehlt. Aber nur wer beide Fähigkeiten verbindet, kann unter den heutigen Verhältnissen seine Aufgabe als Hochschullehrer erfüllen. Im Grunde wird nur der die Studenten zur Wissenschaft erziehen und ihnen die Notwendigkeit wissenschaftlicher Ausbildung innerlich klar machen können, der in sich selbst das Feuer echten wissenschaftlichen Strebens trägt und es den Studierenden vorlebt. Nur wer dies Feuer in sich selbst fühlt, kann andere damit entzünden. Aber er kann das nur, wenn er als 'Pädagoge' weiß, daß er bei den jungen Studierenden tatsächlich dies Feuer erst entzünden muß, und wenn er fühlt, *wie* er das tun kann. Er muß, wenn er nicht nur Bücher schreiben, sondern junge Menschen erziehen will, wissen, daß er ihnen erst den Weg zur Erkenntnis des Wertes der Wissenschaft zeigen muß. Bei den kleinen Zahlen der früheren Zeiten, wo die wissenschaftliche Persönlichkeit des Einzelnen noch im unmittelbarsten Konnex mit den Studenten stehen konnte, mag das anders gewesen sein. Bei den heutigen großen Zahlen ist eine wissenschaftliche Ausbildung der Studenten durch den Professor nicht möglich, wenn er sich nicht auch seiner pädagogischen Funktion bewußt ist. Er kann als reiner Wissenschaftler erst dann wirken, wenn er die Studenten zu 'wissenschaftshungrigen' Menschen erzogen hat. Glaubt er von vornherein, daß sie es wären, so wird das Ziel wissenschaftlicher Ausbildung nie erreicht. Die Denkschrift aber übersieht alle die Probleme, die sich dahinter verbergen und die hier nur skizziert werden konnten.

Für den wissenschaftlichen Charakter der Ausbildung der Philologen ist ferner eine Hauptgefahr die heutige gewaltige Überlastung des Studenten mit äußeren Anforderungen. Obwohl sie gelegentlich bezweifelt wird und vielleicht auch etwa in den altphilologischen Fächern nicht besteht, für die Masse der philologischen Fächer ist sie ohne allen Zweifel festzustellen. Sie ist zunächst ein Ergebnis des wachsenden Umfangs der einzelnen Fächer, sie ist aber zum Teil auch verursacht dadurch, daß an die Studenten immer mehr äußere Anforderungen über Zahl der zu besuchenden Vorlesungen u. a. m. gestellt werden. Wer sich die Testatbücher in dieser Beziehung einmal ansieht, wird immer wieder feststellen, daß sehr viel mehr Vorlesungen und Seminare gehört, gelegentlich auch nur belegt werden, als tatsächlich geistig verarbeitet werden können. Das führt dazu, daß neben dem

Hören und dem Besuch der Vorlesungen zu wirklich selbständiger Lektüre größerer wissenschaftlicher Werke überhaupt keine Zeit mehr bleibt. Der einzelne Hochschullehrer, der bestimmte Anforderungen über die Zahl zu hörender Vorlesungen mehr oder weniger deutlich stellt, macht sich im allgemeinen nicht klar, wohin die Summierung all dieser Anforderungen führt. Darüber hinaus besteht ohne allen Zweifel bei den Studenten auch da, wo es nicht berechtigt ist, die Vorstellung, daß sie möglichst viel hören müssen. Die typische Frage ist: 'Was *muß* ich zum Examen *gehört* haben?' Die Kritik dieser Einstellung soll nicht besagen, daß der Wert der Vorlesungen selbst bestritten werden soll; aber das 'Hören' hat nur dann inneren Sinn, wenn nicht durch allzu hohe Stundenzahlen die innere Verarbeitung unmöglich gemacht wird. Hier liegen Verhältnisse vor, die die wissenschaftliche Ausbildung der Philologen erschweren; aber mit diesen Dingen beschäftigt sich die Denkschrift nicht, was um so bedauerlicher ist, als gerade hier die Hochschullehrer von sich aus, ohne organisatorische Änderungen, reformieren könnten.

Auf der anderen Seite tritt, wie schon gesagt wurde, die Denkschrift mit erfreulicher Entschiedenheit dafür ein, daß die bisherige Überlastung beseitigt werden soll. Sie bricht mit dem Vollständigkeitsprinzip und spricht sich auch dafür aus, daß bei den wachsenden geistigen Anforderungen, die die einzelnen Fächer stellen, eine Einschränkung in der Zahl der Fächer erfolgen müsse. Die Frage ist nur, ob die praktischen Vorschläge, die in der Denkschrift gemacht werden, tatsächlich diese Wirkung haben werden.

Die Denkschrift nimmt den schon in der 'Berliner Denkschrift' gemachten Vorschlag auf, daß an die Stelle der zwei Hauptfächer und eines Nebenfaches ein Kernfach und zwei Nachbarfächer treten sollen. Das Kernfach soll das eigentlich wissenschaftliche Fach, die zwei Nachbarfächer mit ihm so innerlich verbunden sein, daß, wenn man das so ausdrücken darf, der am Kernfach erworbene wissenschaftliche Geist auf die Nachbarfächer abfärbt. Die neuen Nachbarfächer sollen im Gegensatz zum bisherigen Nebenfach zu voller Lehrberechtigung führen. Damit soll die Unterscheidung beseitigt werden, die dem Nebenfach Berechtigung nur für Mittelstufe gibt. Das wird man nur begrüßen können, denn vielleicht gehört zum Unterricht in der Mittelstufe mehr wirkliche Erfassung des Faches als in der Oberstufe, zum mindesten nicht weniger. In der Praxis ist ja dieser Unterschied wohl überhaupt schon vielfach beseitigt.

Dieser ganze Vorschlag: ein Kern- und zwei Nachbarfächer ist im Grunde keineswegs radikal; seine Durchführung würde am bestehenden Zustand sehr wenig ändern, wie auch gelegentlich in der Denkschrift gesagt wird. Denn der tatsächliche Zustand ist schon heute im allgemeinen so, daß *ein* Fach durchaus im Vordergrund steht, daß das zweite Hauptfach weniger intensiv betrieben wird, ganz zu schweigen von dem, was im allgemeinen mit dem Nebenfach geschieht. Auch die enge innere Verbindung der studierten drei Fächer besteht schon heute in den allermeisten Fällen. In der Theorie ist es vielleicht ein Unterschied, ob man ein Kernfach und zwei Nachbarfächer oder ob man zwei Hauptfächer und ein Nebenfach sagt. Für die Praxis bleiben drei Fächer, in die der Student so eingedrungen sein soll, daß er sie später unterrichten kann. An den heutigen Ver-

hältnissen wie an der bisherigen Belastung wird sehr wenig geändert und schwerlich dem Studenten die innere Freiheit gegeben, sich wirklich wissenschaftliche Ausbildung in dem einen Kernfach zu erwerben. Ja, die Denkschrift selbst hält leider die Forderung wissenschaftlicher Ausbildung in diesem Kernfach nicht folgerichtig aufrecht, denn neben Zeichnen und Musik sollen auch Leibesübungen wissenschaftliches Kernfach sein. Der Verfasser dieser Zeilen ist ein begeisterter Sportsmann und begrüßt es außerordentlich, daß im Gegensatz zu früher der wissenschaftliche Lehrer auch Turnlehrer sein kann und die pädagogischen Möglichkeiten, die gerade das Turnfach bietet, auch anderen Fächern zugute kommen. Aber daß Leibesübungen, selbst wenn man Beherrschung ihrer Geschichte verlangt, wissenschaftliches Kernfach sein sollen, davon wird man wohl auch den wohlwollendsten Kritiker schwerlich überzeugen können. Diese Einzelheit ist recht bezeichnend für den völligen Mangel einer geistigen Grundhaltung in der Denkschrift. Wenn die eigentliche wissenschaftliche Ausbildung in *einem* Kernfach erfolgen soll, so wird keines der eigentlich philologischen Fächer als Nachbarfach in der Lage sein, sich mit dem wissenschaftlichen Geist befruchten zu lassen, der in Leibesübungen als Kernfach erworben worden ist. Oder wie stellt sich die Denkschrift die Kombination der Nachbarfächer bei diesem Kernfach vor? Das ist nicht gesagt, und wohl auch nicht durchdacht worden. Sonst wäre man sich der Unmöglichkeit von Leibesübungen als Kernfach wohl klar geworden.

Aber entscheidender ist, daß die ganze Regelung: ein Kernfach + zwei Nachbarfächer keine Reform ist, weil sie das von der Denkschrift selbst angestrebte Ziel nicht erreicht, die Überlastung zu beseitigen und die 'unbestreitbare Tendenz zur Verringerung der Prüfungsfächer' (S. 28) nicht verfolgt. Denn gerade unter dem Gesichtspunkt der *wissenschaftlichen* Ausbildung dürfen die Nachbarfächer im Unterricht der Universität nicht die klägliche Rolle spielen, die bisher das Nebenfach fast durchweg spielte, worauf u. a. auch in den Forderungen der 'Gesellschaft für deutsche Bildung' hingewiesen wird, die im Anhang der Denkschrift abgedruckt werden (S. 100f.). Es ist bei den heutigen Verhältnissen im allgemeinen für den Studenten unmöglich, drei Fächer wirklich zu studieren, ebenso wie für den späteren Studienrat, sich einigermaßen über die weitere Entwicklung der Wissenschaft in *drei* Fächern auf dem laufenden zu halten. Aus der auch von der Denkschrift anerkannten Tatsache des Zuviel gibt es nur eine Folgerung: keine Neuauflage der Hexenküche des Faust mit der neuen Lesart 'Durch Zwei und Eins, und Eins und Zwei', sondern Streichung eines der drei Fächer. Ein dagegen immer wieder angeführtes Bedenken ist die spätere Verwendungsmöglichkeit von Studienräten, die nur in zwei Fächern vorgebildet sind. Selbstverständlich muß bei der Kombination dieser beiden Fächer auf die Bedürfnisse der Schule Rücksicht genommen werden. So wäre die Kombination Geschichte und Erdkunde nicht möglich, da beide verhältnismäßig wenig Stunden und vor allem keine Korrekturen haben. Aber die Verbindung Geschichte und Deutsch, Geschichte und Französisch oder Englisch müßte doch genügend Verwendungsmöglichkeiten geben, wenn auch gewiß die Einteilung der Lehrkräfte für den Direktor einer Anstalt etwas mühsamer wäre. Aber die hier vorliegenden

praktischen Schwierigkeiten lassen sich ohne allen Zweifel überwinden; auch praktische Schulmänner stehen auf dem Standpunkt, daß für die Schule bei richtiger Kombination zwei Fächer möglich sind. Die praktischen Möglichkeiten *müssen* gefunden werden, da, wie schon erwähnt, in der ganzen Situation und im Interesse der wirklichen wissenschaftlichen Ausbildung schlechterdings die Streichung eines der Fächer nötig ist. Im Gegensatz zu der Forderung: ein Kernfach und zwei Nachbarfächer fordere man: zwei Fächer und Beseitigung des Unterschieds Nachbarfach und Kernfach oder Hauptfach und Nebenfach. Diese beiden Fächer müssen und können dann aber auch wirklich studiert werden. In ihnen muß die wissenschaftliche Ausbildung, von der die Denkschrift spricht, Wirklichkeit werden. Daß dabei mehr oder weniger wiederum das Schwergewicht auf einem Fach liegen wird, liegt in der Natur der Dinge. Aber neben dem einen Fach, dem das Hauptinteresse des Studierenden gilt, ist ein zweites mit ihm innerlich verbundenes Fach geistig zu durchdringen. Bei Durchführung dieser Forderung fallen zugleich alle jene Belastungen, die im Grunde nur dazu verführen, sich in einem Paukbetrieb äußerliches Wissen anzueignen. Das ist heute bei dem Nebenfach fast durchweg der Fall und kann vielfach gar nicht anders sein. Gerade dem Universitätsideal wie der wissenschaftlichen Ausbildung des künftigen Pädagogen dient die Forderung, daß das, was studiert wird, auch ordentlich studiert wird. Auch hier gelte die Qualität statt der Quantität.

Praktisch scheint uns also die Forderung: ein Kernfach, zwei Nachbarfächer an der Überlastung, die die Denkschrift beseitigen will, nichts zu ändern. Darüber kann man gewiß streiten. Aber ohne allen Zweifel wird diese Wirkung aufgehoben durch die neue Forderung, die neben der Philosophie noch theoretische Erziehungswissenschaft verlangt. Im Grunde wird damit gar nicht das zweite Hauptfach beseitigt, sondern an die Stelle des beseitigten Hauptfaches tritt jetzt die Ausbildung in theoretischer Erziehungswissenschaft, für die ja auch die zweite Staatsexamensarbeit gemacht werden soll, die bisher für das zweite Hauptfach verlangt wurde. Ganz abgesehen von der Frage der inneren Berechtigung dieser Forderung ist im Gesamtaufbau der Denkschrift festzustellen, daß sie mit dieser Forderung an der einen Stelle völlig das umwirft, was an der anderen gefordert wurde.

Natürlich ist die Frage: theoretische Erziehungswissenschaft, bzw. Einführung des künftigen Lehrers in die pädagogischen Probleme sehr ernsthaft zu erörtern. An einer Stelle der Denkschrift heißt es, daß man 'vom Beginn des Studiums ab neben dem Ethos der Wissenschaft auch das Ethos der Erziehung' wecken müsse (S. 34. Hier wird mindestens nicht mehr vom wissenschaftshungrigen ersten Semester gesprochen). Man wird sehr darüber im Zweifel sein können, ob eine Vorbildung in theoretischer Erziehungswissenschaft, selbst wenn sie neben allem anderen wirklich gründlich erfolgt, den Studenten zum guten praktischen Pädagogen macht. Die Erfahrung zeigt, daß mancher sehr gute theoretische Pädagoge ein höchst schlechter Lehrer ist, und daß mancher, der von Theorie keine Ahnung hat, mit dem nun einmal für den Pädagogen besonders wichtigen Instinkt der Menschenbehandlung sich in der Praxis des Unterrichts vorzüglich bewährt. Viel wichtiger als theoretische Erziehungswissenschaft scheint uns ein frühzeitiger

Einblick des künftigen Lehrers in den praktischen Unterrichtsbetrieb. Auch die Denkschrift tritt mehrfach dafür ein, daß aus der bisher nur angeregten und erlaubten Teilnahme am Unterricht während des Studiums eine Verpflichtung wird. Wenn die künftigen Studienräte frühzeitig einen gewissen Einblick in die Praxis des Unterrichts bekommen, so würde vielleicht mancher rechtzeitiger als bisher erkennen, daß er für den gewählten Lebensberuf nicht geeignet ist. Aber eine theoretische Unterrichtung in Pädagogik scheint uns schlechterdings zwecklos, bevor nicht eine gewisse praktische Erfahrung im Unterricht vorliegt, jedenfalls dann, wenn die Beschäftigung mit 'theoretischer Erziehungswissenschaft' durchaus zweckbestimmt ist durch den späteren pädagogischen Beruf. Denn in diesem Fall liegen die Verhältnisse eben anders als in den eigentlich wissenschaftlichen Fächern. Im ganzen wird freilich sehr wenig klar, ob nach der Auffassung der Denkschrift diese theoretische Erziehungswissenschaft wie eine Wissenschaft behandelt werden soll oder nur als eine Art theoretische Vorbereitung auf die Praxis. Die theoretische Erziehungswissenschaft nimmt in der Denkschrift zum mindesten eine Zwitterstellung ein, für die sich vor allem die wissenschaftlichen Vertreter dieses Faches bedanken sollten. Diese Zwitterstellung zeigt auch die — schon in der Berliner Denkschrift enthaltene — merkwürdige Forderung, daß die Prüfung in Philosophie und Pädagogik ein Semester vor oder ein Semester nach der Fachprüfung abzulegen sei. Das soll die Prüfung 'erleichtern' und *zugleich* diese Prüfung in Philosophie und Pädagogik als 'gleichwertigen' Prüfungsabschnitt gegenüber der eigentlichen Fachprüfung kennzeichnen. Wir möchten meinen, daß man sich die Folgen dieser Bestimmung nicht recht überlegt hat. Praktisch dürfte sie dahin führen, daß die fragliche Prüfung ein Semester *nach* der Fachprüfung gemacht wird, d. h., daß nach Abschluß des eigentlichen wissenschaftlichen Studiums im Gewaltschritt Philosophie und Pädagogik 'studiert' werden. Von Gleichwertigkeit wird dann wohl keine Rede mehr sein können, wie überhaupt sehr zweifelhaft ist, wie neben den übrigen drei Fächern noch ein ernsthaftes Studium in Philosophie und Pädagogik erfolgen soll.

Man fragt sich wohl mit einigem Grund, wie gerade diese Forderung nach theoretischer Erziehungswissenschaft, für die die Universitäten bisher nicht allzuviel übrig hatten, in diese vom Hochschulverband mitbestimmte Denkschrift gekommen ist und wie diese zum Teil doch recht merkwürdigen Forderungen entstanden sind. Schon genaue Lektüre der Denkschrift genügt, um zu erkennen, daß diese Forderung im wesentlichen taktisch bestimmt ist. Die ganze Denkschrift gilt wohl dem Kampf gegen den Plan einer Verlegung der Ausbildung auch der Studienräte an die Pädagogischen Akademien. Ganz abgesehen davon, daß, soviel wir wissen, jedenfalls zurzeit, praktisch eine Verwirklichung dieses Planes nicht in Frage steht, ist sehr zu bedauern, daß die Denkschrift allzusehr hiergegen taktisch eingestellt ist, anstatt, wenn man das so ausdrücken darf, für den Wert der Hochschulausbildung durch ein wirklich eigenwertiges und geschlossenes Programm zu zeugen. Geschlossen ist dieses Programm jedenfalls nicht. Wenn wirklich die theoretische Vorbildung in Pädagogik so entscheidende Wichtigkeit für den künftigen Studienrat hat, wie es in der Denkschrift immer wieder betont wird, dann

muß sie so ernsthaft getrieben werden, daß eine nicht unerhebliche Einschränkung der eigentlichen wissenschaftlichen Ausbildung die Folge sein müßte. Hier muß man sich entscheiden. Wir entscheiden uns mit allem Nachdruck für die wissenschaftliche Ausbildung. Aber man kann nicht, wie es die Denkschrift tut, zu beidem Ja sagen und dann ein Programm machen, das leicht dazu führen kann, daß in der praktischen Wirkung sowohl die wissenschaftliche wie die theoretisch-pädagogische Ausbildung zu kurz kommen. Im übrigen darf vielleicht nur nebenbei darauf hingewiesen werden, daß wohl auch das Vorbild eines wirklich pädagogisch eingestellten Professors für den künftigen Lehrer fruchtbarer sein kann als jede theoretische Ausbildung, jedenfalls fruchtbarer als eine Ausbildung — und mehr würde nach der Denkschrift keineswegs der Fall sein —, die nur mehr oder weniger angehängt wird an alles übrige. Die augenblickliche Behandlung der philosophischen Propädeutik sollte hier ein warnendes Beispiel sein.

Es wird gewiß von niemand bestritten, daß eine philosophische Durchbildung der Studienräte überaus wichtig ist. Es dürften aber auch sehr wenige behaupten, daß diese philosophische Durchbildung im Augenblick durch die Vorbereitung zur philosophischen Propädeutik erfolgt, zum mindesten bei jenem großen Teil der Studierenden, der nicht von sich aus philosophisch interessiert und begabt ist. Bei der großen Masse wird mehr oder weniger versucht, sich einen gewissen Stoff anzueignen, ohne daß man ein inneres Verhältnis dazu hat, was ja für Philosophie noch unsinniger ist als sonst. Als ich selbst in Berlin, wo für die Doktorprüfung Philosophie im Nebenfach verlangt wird, mich mit einem mit mir gleichzeitig zu prüfenden 'Leidensgenossen' über seine philosophische Vorbildung unterhielt, hörte ich das Folgende: 'Ich habe Descartes gewählt.' Ich fragte warum. 'Ach wissen Sie: Ich denke, und darum bin ich! Das ist so einfach.' Ich weiß nicht, ob sich nicht Hunderte von Parallelen zu dieser Einstellung finden ließen. Die Art und Weise der Behandlung der Philosophie auf der Universität durch die Studierenden ist jedenfalls so äußerlich wie möglich. Von einer inneren Verbindung des philosophischen Studiums mit einem der Hauptfächer ist meistens nicht die Rede. Die Auswahl der besonderen philosophischen Gebiete erfolgt fast durchweg aus äußeren Rücksichten. Wenn man gelegentlich hört, wie sich Studierende für diese philosophische Prüfung vorbereiten, so kann man das Gruseln lernen. Daß einer in der Prüfung allein an der philosophischen Propädeutik scheitert, dürfte trotzdem kaum vorkommen. Die wenigen philosophischen Professoren, die in je einer halben Stunde sämtliche Staatsexamenskandidaten, also so viel wie kein anderer Prüfer, an sich vorbeiziehen lassen müssen, können auch in dieser kurzen Zeit schwerlich feststellen, ob wirklich geistige Durchdringung der Philosophie vorliegt, zumal sie im allgemeinen gar nicht in der Lage sind, die zu Prüfenden persönlich kennen zu lernen. Man darf wohl sagen, daß Abschaffung der Philosophie als Prüfungsfach besser wäre als die Fortdauer des heutigen Scheinzustandes, der das Gegenteil philosophischer Durchdringung bedeutet. Es liegt schon im Interesse der Ehrlichkeit und Wahrheit. Da aber ein gewisses Eindringen in Philosophie und philosophische Durchbildung gerade für den künftigen Lehrer nicht entbehrt werden kann, muß versucht werden, sie von den einzelnen Fächern aus in das Studium einzubauen.

Auch die Denkschrift fordert philosophische Durchdringung vom Kernfach aus. So könnte für Geschichte Geschichtsphilosophie den Ausgangspunkt bilden, um die wichtigsten philosophischen Begriffe und Denkformen den Studierenden zu vermitteln; dasselbe ist ohne weiteres für die anderen Fächer möglich. Natürlich soll das nicht, jedenfalls nicht *nur*, der Fachvertreter tun, dem das vielfach gar nicht liegen wird, sondern der Professor der Philosophie. Aber in der Prüfung wäre ein Einbau dieser Dinge in die Fachprüfung doch wohl einer besonderen Prüfung in Philosophie vorzuziehen, wobei vielleicht stets ein Vertreter der Philosophie bei kollegialem Charakter der Prüfung beteiligt werden könnte.

In der Frage des Seminarwesens wird in der Denkschrift manches Beachtliche und durchaus Richtige gefordert. Daß über den Seminaraufbau im ganzen nichts Bestimmtes gesagt wird, ist bei der großen Verschiedenheit der Fächer verständlich. Vermissen muß man freilich eine klare Stellungnahme zu dem so heiß umstrittenen Problem des Zwischenexamens. Während in dem einleitenden Aufsatz eine Art 'Barriere' im Sinne der bisherigen Aufnahme in das Oberseminar verlangt wird, wird im späteren Teil gesagt, daß eine derartige Erprobung im Anschluß an Laboratorium und Seminar, also doch wohl nach Aufnahme in das Hauptseminar gemacht werden soll, die freilich für eine Art Zwischenexamen vielfach in allzu hohen Semestern erfolgt. Klar ist jedenfalls der Standpunkt der Denkschrift zu dem Problem des Zwischenexamens in keiner Weise. Mit Entschiedenheit wird für das Seminarwesen gegen die leider noch vielfach üblichen längeren Vorträge Stellung genommen, die bei den heutigen Zahlen ein pädagogisch unmögliches Mittel sind, im übrigen auch bei kleinen Zahlen zu schlechten Seminarsitzungen führen müssen, wenn der Referent versagt. Im ganzen ist die Methode im Seminar so persönlich bedingt, daß sich darüber verständigerweise Leitsätze gar nicht aufstellen lassen. Trotzdem wird mit Recht eine Angleichung des ganzen Studienaufbaus durch die Fakultäten der verschiedenen Hochschulen gefordert. Gewiß ist hier eine Schablone nicht möglich, aber ebensowenig möglich ist der heutige Zustand, daß an den verschiedenen Universitäten die allerverschiedensten äußeren Anforderungen in denselben Fächern gestellt werden. Hier müßte es Aufgabe der Fachverbände sein, eine gewisse Vereinheitlichung durchzuführen. Sehr beachtenswert sind auch die Forderungen der Denkschrift, gewissermaßen Kartotheken über die Leistungen der Studierenden aufzustellen, obwohl natürlich eine gewisse Schwierigkeit darin liegen wird, daß derartige Notizen über Leistungen der Studierenden im Seminar, die der Eine abfaßt, vom Anderen leicht mißverstanden werden können. Immerhin sollte mindestens jeder Professor solche Kartotheken über alle bei ihm im Seminar gewesenen Studierenden führen und dadurch in der Lage sein, jederzeit Auskunft zu erteilen. Der Gesichtspunkt der Denkschrift, daß die Seminarleistungen für das Urteil im Examen mitbestimmend sein sollen, ist durchaus berechtigt. Eine andere Frage ist freilich, ob es zweckmäßig ist, die schriftlichen Seminararbeiten beim Examen mit einzureichen. Das stellt die Arbeiten für das Seminar von vornherein unter einen gewissen Examensdruck, der doch wohl am besten hier völlig vermieden wird. Unklarheit besteht in der Denkschrift gegenüber dem Problem der Entlastung des Professors durch

Hilfskräfte. Während in dem einleitenden Abschnitt, wie wir meinen mit Recht, gesagt wird, daß an der eigentlichen Lehrtätigkeit 'grundsätzlich nur Dozenten beteiligt sein' sollen, aber warm die Habilitierung in Universitätsstädten tätiger, wissenschaftlich qualifizierter Lehrer befürwortet wird, wird in den späteren Teilen ausdrücklich gefordert, daß nichthabilitierte Kräfte aus dem praktischen Schuldienst herangezogen werden. Im übrigen ist überhaupt die ganze Frage der Hilfe für den Professor im eigentlichen Seminar überaus schwierig zu beantworten. Eine stärkere Besetzung mit vollen Lehrkräften kann auch zu einem verstärkten Stufenaufbau der Übungen führen, der bei zu schwacher Besetzung seine Schwierigkeiten hat, auch leicht die äußere Belastung der Studenten allzusehr steigert. Aber Assistent und Studienrat können unmöglich dem Professor den schwersten Teil seiner Seminartätigkeit, nämlich die eigentliche Verantwortung für die Beurteilung der Leistung der Mitglieder abnehmen. Bei sprachlichen Fächern können die Hilfskräfte selbstverständlich die Richtigkeit des Sprachgebrauchs kontrollieren usw. Die eigentliche geistige Leistung aber, etwa eines geschichtlichen Referates, wird nur eine einigermaßen pädagogisch erfahrene Persönlichkeit verantwortlich beurteilen können, kein junger Assistent und auch kein auf ganz andere Dinge eingestellter, zur Hilfe herangeholter Studienrat. Die geistige Leistung einer historischen oder philologischen Arbeit — und auf dem Gebiet der Naturwissenschaften wird das nicht anders liegen — hat zunächst mit der 'Richtigkeit' nichts zu tun. Man macht sehr oft die Erfahrung, daß durchaus 'richtige' Arbeiten höchstens mittleren Durchschnitt zeigen, während gerade die wirklich Begabten ihre ersten selbständigen Arbeiten 'höchst verquer' machen, weil sie wirklich mit dem Stoff ringen und deshalb zum Teil in der Auffassung vielfach noch zu höchst abstrusen Folgerungen und gelegentlich auch zu recht wildem Umwerfen mit dem Stoff neigen. Um dann zu erkennen, ob eine wirkliche Begabung vorliegt oder ob aus einer unrichtigen und unglücklich gestalteten Arbeit gerade das Gegenteil spricht, das wird keine Hilfskraft dem Professor abnehmen können. Auch bei Seminaren bis zu hundert Mitgliedern läßt sich ohne Hilfskraft eine Fühlungnahme des Professors mit den Studenten und eine Kenntnis jedes Studenten ermöglichen, wenn die nötige Zeit *außerhalb* der Seminarsitzungen und eine entsprechende Methode angewandt wird. Aber all das sind Dinge, die mit Recht in der Denkschrift kaum erwähnt werden, weil sie allgemeiner Regelung widersprechen.

Eine Gefahr scheint uns, daß die Denkschrift dem 'Schein-Wesen' erhebliche Konzessionen macht. Gewiß ist in der Theorie sehr zweckmäßig, daß jeder Student durch eine Bescheinigung sich auszuweisen hat über die Leistung, die er in Seminaren vollbracht hat. In der Praxis hat das bei den Juristen seit langem geltende Scheinwesen auch in den philosophischen Fächern bereits stark um sich gegriffen. Nach meinen eigenen Erfahrungen muß ich aber sagen, daß in den allermeisten Fällen ein vorgelegter Schein über erfolgreichen Übungsbesuch überhaupt nichts besagt. Ich habe mich gelegentlich über Studenten, denen Kollegen sehr gute Anteilnahme an Seminaren bescheinigten, erkundigt, ohne daß der Professor nur den Namen des Betreffenden kannte. Gewiß lassen sich viele äußere Gründe für die Zweckmäßigkeit derartiger Bescheinigungen anführen, aber gerade für wirk-

liche wissenschaftliche Ausbildung kann man sehr erhebliche Bedenken gegen die wachsende Ausbreitung des Scheinwesens erheben. Es verbirgt sich dahinter leider vielfach sehr viel 'Schein' in der anderen Bedeutung des Wortes; ein Streben nach Scheinen im Sinne dessen, 'was man schwarz auf weiß besitzt', führt vielfach dazu, daß das wirklich wissenschaftliche Streben und die wissenschaftliche Ausbildung außerordentlich stark in den Hintergrund treten. Es sei darauf verzichtet, hier im einzelnen über diese ganzen Dinge wie über das Problem von Aufnahmeprüfung, Zwischenexamen usw. zu sprechen. Nur eine Bemerkung sei erlaubt. Gerade der, dem wirklich die wissenschaftliche Ausbildung am Herzen liegt, sollte Bedenken haben, die innere Leistung, die ein Studium bedeuten soll, immer wieder und zu früh durch äußere Verpflichtungen zu durchbrechen. Dadurch wird in verhängnisvoller Weise die heute schon allzusehr verbreitete Einstellung befördert, die schon junge Semester fragen läßt: Wie *prüft* der oder jener Professor? und danach das Studium einrichtet. Gerade diese Einstellung ist der Tod für jede wissenschaftliche Ausbildung und sie wird durch Vermehrung von Prüfungen nur verstärkt. Vor allem wird man die heute in Deutschland herrschende Psychose des Berechtigungsscheines gewiß nicht heilen, wenn man immer mehr viertel und halbe Prüfungen vor die entscheidende Prüfung schiebt.

Das Staatsexamen ist selbstverständlich nicht zu entbehren, und was die Denkschrift darüber sagt, ist im allgemeinen durchaus zu begrüßen. Sehr richtig ist, daß die bisherigen Leistungen mit berücksichtigt werden sollen und vor allem, daß kollegialer Charakter der Prüfung und mündliche Aussprache unter den Prüfenden verlangt wird. Warum dabei für die 'Riesenuniversitäten' Ausnahmen gelten sollen, ist nicht recht ersichtlich, denn in der Praxis fallen auf den Ordinarius einer mittleren Universität viel mehr Staatsexamenskandidaten als auf den Berliner Professor. Denn gerade in den großen Städten werden zwar ein bis zwei Semester studiert, aber aus den verschiedensten Gründen nicht gern Examen gemacht. So hat Berlin kaum mehr Staatsexamenskandidaten als Bonn, Marburg und Göttingen, könnte also, obwohl es 'Riesenuniversität' ist, die in der Denkschrift gestellten Bedingungen der kollegialen Prüfung, des gegenseitigen Beisitzes der Professoren usw. sehr viel leichter erfüllen als ein Ordinarius einer mittleren Universität, auf den sehr viel mehr Prüflinge entfallen. Mit Recht wird die 'Einheitsprüfung' verlangt, aber wie wir bereits sahen, in einem anderen Teil für Philosophie und Pädagogik eine gesonderte Prüfung vor oder nach der 'Einheitsprüfung' gefordert. Daß auch für die Prüfung der Grundsatz der Vollständigkeit aufgegeben und der Gesichtspunkt Können statt Wissen berücksichtigt wird, wurde schon einleitend erwähnt. Entscheidender als alles andere ist nun freilich die Art, wie geprüft wird, und darüber lassen sich wirklich brauchbare Vorschriften natürlich schwerlich machen. Immerhin wäre doch wohl zu überlegen, ob nicht auch in einer Prüfungsordnung sehr nachdrücklich zum Ausdruck gebracht werden sollte, daß äußeres Tatsachenwissen, Wiedergabe des in der Vorlesung gehörten Stoffes u. a. m. keineswegs genügen. Das würde für die Einstellung der Studierenden in ihrem Studium nicht unwichtig sein, vor allem dann, wenn die Prüfenden sich daran halten. Denn durch nichts läßt sich im Grunde eine stärkere Einwirkung

auf die Anlage des Studiums ausüben als dadurch, daß richtig geprüft wird. Ob freilich die Bestimmungen der vorgeschlagenen Prüfungsordnung nicht wiederum vielfach der Gefahr unterliegen, durch allzu weitgespannte *äußere* Anforderungen die Neigung zum Pauken statt zum wissenschaftlichen Studium zu stärken, ist eine offene Frage.

Den Kern der Denkschrift soll wohl ohne Zweifel dieser Entwurf einer Prüfungsordnung für das Lehramt der höheren Schulen in Preußen bilden. Er ist leider der schwächste Teil der ganzen Denkschrift. Gewiß sind die für die einzelnen Fächer gemachten Vorschläge vielfach interessant und beachtenswert. Aber die eigentlichen Verfasser der Denkschrift haben hier völlig unorganisch die Forderungen der verschiedenen Fächer nebeneinandergestellt und keineswegs organisch verbunden, ja nicht einmal durchweg in der äußeren Gestaltung eine Einheitlichkeit erreicht. Gerade vom Grundgedanken der Denkschrift aus, daß das ganze Studium sich um ein Kernfach zu gruppieren habe, wäre natürlich von entscheidender Bedeutung gewesen, von dem Kernfach aus die Bestimmungen für das Studium der Nachbarfächer zu prüfen. Die Denkschrift betont auch ausdrücklich diesen Gesichtspunkt. Trotzdem werden die Fachforderungen für das Nachbarfach meist ohne Rücksicht auf das Kernfach aufgestellt. Hinzu kommt, daß nirgends eindeutig die Art der Kombination Kernfach und Nachbarfächer klargestellt wird, vielfach Widersprüche oder doch Auslassungen festzustellen sind. Bei der von der Denkschrift immer wieder betonten Wichtigkeit der richtigen Kombination Kernfach und Nachbarfach wäre natürlich von entscheidender Bedeutung gewesen, wenn man die möglichen Kombinationen völlig klargestellt hätte. Bei Geschichte ist in der Prüfungsordnung erwähnt, wie sich Kernfach und Nachbarfach verbinden sollen; aber auch dabei gibt es Unklarheiten wie bei Altphilologie. Während für Kernfach die neueren Sprachen als mögliche Nachbarfächer bezeichnet werden, wird für Geschichte als Nachbarfach von der Verbindung mit Französisch, aber, und wohl ohne allen sachlichen Grund, nicht von der Verbindung mit Englisch gesprochen.[1])

Gerade wegen dieses unorganischen Charakters der Prüfungsordnung ist nicht möglich, an dieser Stelle zu ihr eingehend Stellung zu nehmen. Eine Einzelbemerkung sei aber gestattet. Die in der Prüfungsordnung gestellten Forderungen sind vielfach sehr allgemein, so daß man alles oder nichts darunter verstehen kann. Man stellt sich mit einigem Entsetzen die Wirkung vor, die manche Stelle auf den noch zu Prüfenden bei der Lektüre machen könnte, falls dieser Entwurf Gesetz würde. Wer Prüfungsbestimmungen aufstellt, sollte sich eigentlich auch in die Seele dessen versetzen, der diese Prüfung noch zu bestehen hat, und sich selbst fragen, ob er bei strenger Anwendung der Bestimmungen Aussicht hätte, die Prüfung zu bestehen. Alle allgemeinen und unklaren Forderungen führen dazu, daß in wilder Angst vor dem Examen eine Fülle von äußerem Stoff gepaukt wird. Wenn etwa in der Prüfung für Geschichte die Kenntnis der Probleme der Geopolitik und die Kenntnis der Grundbegriffe des Rechts und der Volkswirtschaft

1) Im übrigen ist auch durchaus unklar, wie sich die Denkschrift die Stellung der alten Geschichte vorstellt.

verlangt werden, so wird bei der Allgemeinheit dieser Forderung der Prüfer machen können, was er will, der zu Prüfende aber nicht wissen, was er soll. Der Grundgedanke dieser Forderung ist ebenso selbstverständlich, wie die vage Formulierung gefährlich. Nebenbei sei erwähnt, daß bei der Prüfungsordnung für Geschichte die Kenntnis heutigen Staats- und Verfassungslebens, die für den Lehrer von entscheidender Wichtigkeit ist, nicht erwähnt wird.

Wer unsere Kritik der Denkschrift liest, wird vielleicht mit einigem Entsetzen sagen: Die Denkschrift mildert schon die heutigen Anforderungen, und diese Kritik will noch weiter damit heruntergehen. Die Vertreter der ältesten pädagogischen Generation pflegen dann hinzuzufügen: Als wir studierten, hat man noch vielmehr verlangt, und das ging auch, wobei natürlich der wachsende Umfang der Fächer nicht berücksichtigt wird. So wird, wenn der Verfasser von seinem eigenen Fach sprechen darf, in Geschichte, wo man sich früher doch wohl fast ausschließlich auf politische Geschichte beschränkte, Kulturgeschichte, Wirtschaftsgeschichte usw. verlangt, und während früher der akademische wie der Schulunterricht spätestens bei 1871 stecken blieb, wird heute mit Recht auf Beherrschung der jüngsten Entwicklung entscheidender Wert gelegt. Ähnlich liegt es aber auch bei den anderen Fächern. Gerade die fast beängstigende Entwicklung zur Spezialisierung führt ja dazu, daß man, wie es auch in der Denkschrift heißt, sagen muß: 'Leistungsfähigkeit, nicht Breite des Wissens'. Aber in der Denkschrift wird, wie schon früher hervorgehoben wurde, nur mit wenig Entschiedenheit das für richtig Erkannte auch durchgeführt.

Eine Hauptgefahr in der heutigen Situation der Hochschule ist die Angst vor dem Vorwurf, zu wenig zu fordern, und daß die Einsicht in die sachliche Berechtigung vieler Einzelforderungen zu ihrer Summierung führt. Es scheint uns einer der gefährlichsten Irrtümer zu sein, daß man eine Herabsetzung der äußeren Anforderungen immer wieder mit der Herabsetzung der Leistung verwechselt. Wir kranken heute noch vielfach an jenem Begriff der allgemeinen Bildung, der meist bedeutete, daß man überall etwas und nirgends etwas Rechtes wußte. In der Theorie lehnen ihn heute wohl alle ab, in der Praxis wirkt er aber immer wieder darauf ein, daß mehr verlangt wird, als geistig bewältigt werden kann. Gerade die besten Studenten leiden an der Masse der äußeren Anforderungen, die ihnen auch dann, wenn sie es wollen, ein inneres Studium nicht ermöglichen. Nur bei Einschränkung der äußeren Anforderungen wird es möglich sein, wieder zu einer wissenschaftlichen Ausbildung zu kommen, die heute zum großen Teil nur eine Fiktion ist. Auch in den einzelnen Fächern ist wirklich gleichmäßige Durchdringung des Gesamtfaches unmöglich. Ihren Umfang und die Spezialisierung zeigt ja schon die Tatsache, daß im Staatsexamen vielfach zwei Professoren, nicht mehr einer prüft. So kann etwa in Geschichte kein Student von Adam bis Brüning alles beherrschen, auch nicht, wie es in der Denkschrift heißt: 'eine übersichtliche Kenntnis der wichtigsten Tatsachen besitzen', wenn die Worte 'übersichtlich' und 'Kenntnis' wirklich einen Sinn haben sollen. Wer auf einigen Gebieten seines Faches wirklich gearbeitet hat, die natürlich nicht nur um ein Problem und um einen Zeitraum gruppiert sein dürfen, wird die

Fähigkeit haben, von hier aus das Ganze im Unterricht zu beherrschen. Auch der Universitätsprofessor erarbeitet sich im Grunde die umfassende Kenntnis — im übrigen meist nur eines Teils seines Faches — erst durch die eigene Vorlesungstätigkeit. So wird auch der künftige Studienrat sich die erwähnte übersichtliche Kenntnis allmählich aneignen, und der Lehrer der höheren Schule pflegt in ihr vielfach den Universitätsprofessor zu übertreffen. Aber sie sich im späteren Beruf zu erwerben, ist nur möglich, wenn während des Studiums selbst Zeit und Sammlung bleibt, um durch wirklich innere Erarbeitung einer Reihe von Problemen gewissermaßen die Stützpunkte zu erobern, von denen aus man sich später weiter ausdehnen kann, wobei selbstverständlich ist, daß sich das mit der Fähigkeit verbinden muß, das Einzelne in die Gesamtzusammenhänge einzuordnen. Wir alle sind doch heute gezwungen, von einem relativ kleinen Problemkreis aus eine Stellung zum Gesamtproblem zu finden. Nur von der Erkenntnis bestimmter, wirklich durchgearbeiteter Probleme aus, ist möglich, sich ein Gesamturteil zu erwerben. Man gebe dem Studierenden dazu die Möglichkeit, man gebe ihm Zeit zu *arbeiten*, zu *denken* und sich ein Urteil zu bilden. Es ist nur möglich bei Einschränkung der *äußeren* Anforderungen und der Zahl der Fächer. Gerade die Besten werden dafür dankbar sein, und gerade die Schlechten werden dann nicht mitkommen. Denn Denken ist stets schwerer als Auswendiglernen. Aber man breche wirklich — und nicht nur halb — mit der Fiktion, daß umfassende äußere Kenntnis ein Zeichen wissenschaftlicher Ausbildung sei. Man habe wirklich den Mut, auch dem Vorwurf zu trotzen, man fordere eine Herabsetzung der Leistungen, wenn man mit dem Gesichtspunkt ernst macht, Qualität nicht Quantität, Können nicht Wissen. Sonst bleibt jede Reform der Ausbildung der Philologen in der Praxis wirkungslos und wird schließlich die wissenschaftliche Ausbildung immer mehr eine Fiktion.

Und schließlich, nur im Anschluß an die Denkschrift eine letzte Frage. Ist diese wissenschaftliche Ausbildung für den künftigen Studienrat wirklich nötig? Wir bejahen diese Frage leidenschaftlich, weil wir glauben, daß nur der in sein Fach und seine Probleme wirklich geistig eingedrungene Lehrer die Fackel der eigenen Erkenntnis weitergeben kann. Aber uns ist nicht ganz wohl bei der Begründung, die die Denkschrift gibt. Denn diese Begründung zeigt, daß man im Grunde die eigene geistige Situation nicht kennt. 'Die reine Wissenschaft erscheint unserer utilitaristisch eingestellten Zeit vielfach ohne Eigengeltung und Selbstzweck', so heißt es in der Denkschrift (S. 15). Hat dieses Werturteil über unsere utilitaristisch eingestellte Zeit irgend etwas mit der gleich nach diesem Zitat gerühmten wissenschaftlichen Objektivität zu tun? Hat man nicht stets im geschichtlichen Leben diejenigen Kräfte, die man nicht verstand, mit dem *politischen*, nicht wissenschaftlichen Werturteil 'utilitaristisch' verdammt? Auch die hier behandelte Denkschrift verbindet ja ganz bestimmte Zwecke mit dem Ideal der reinen Wissenschaft, und sie ist gewiß darum nicht zu tadeln. Geistige Kräfte haben noch nie im geschichtlichen Leben isoliert gewirkt; immer verbinden sich Ideen mit eng an die Materie gebundenen Kräften, und immer treten dem flüchtigen Blick die mehr äußerlich bestimmten Motive einer Zeit zunächst stärker

in den Vordergrund als die geistigen Kräfte. So ist es, wie stets, doch wohl auch heute. Wer das gewaltige Ringen um ungeheure Aufgaben und um ganz neue Probleme einfach mit dem Vorwurf 'utilitaristisch' abtut, hat sicherlich kein wirkliches Verständnis für die inneren Kräfte 'unserer Zeit'. Das ist natürlich auch für den von der Denkschrift behandelten Gegenstand nicht ohne Bedeutung, ja ein entscheidender Grundzug der Denkschrift scheint uns, daß sie für die aus der heutigen geistigen Situation entstandene Krise der Universität kein Gefühl hat, vor allem deshalb, weil sie verkennt, daß diese Krise im Grunde eine Krise des überkommenen Wissenschaftsbegriffes ist. In der Denkschrift wird die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Ausbildung noch durchaus intellektualistisch begründet (S. 14ff.), so sehr man selbst ein gewisses Unbehagen dabei hat. Man schwärmt durchaus im Sinne der Aufklärung und des bürgerlichen Liberalismus des XIX. Jahrh. für ewige Wahrheiten und die Möglichkeit absoluter wissenschaftlicher Objektivität, und tut das mit einer Selbstverständlichkeit, die bei der heutigen geistigen Situation fast erschütternd wirkt.

Der Glaube an ewige Wahrheiten und an die alles objektiv erkennende Vernunft ist heute keine 'absolute Wahrheit' mehr. Er war eine reale Macht, solange die bürgerlich akademischen Schichten, die ihn trugen, die politische Willensbildung mehr oder weniger beherrschten, und solange dieser 'reine' Wissenschaftsbegriff gewissermaßen sich mit einem politischen Kampfprogramm verband, fast ein Mittel der Schichten, die ihn vertraten, war, um die politische Macht zu erringen. Von 'reiner' Wissenschaft im wahrsten Sinne des Wortes war auch damals im Grunde nicht die Rede. Aber Wissenschaft als 'Eigengeltung' und 'Selbstzweck', wie es in der Denkschrift heißt, entsprach dem politischen Ideal und der Weltanschauung des aufsteigenden Bürgertums, das gerade in der Betonung des *individualistischen* Wertes einer wissenschaftlichen Persönlichkeit *gemeinschaftsbildende* Kräfte weckte. Die Universität stand im Mittelpunkt des nationalen Lebens, weil der damalige Wissenschaftsbegriff gewissermaßen eine starke Komponente für die Entstehungsgeschichte des deutschen nationalen Staates bedeutete und damit eine nationale und gesellschaftliche Funktion erfüllte.

Diese Verbindung ist beseitigt worden, nicht zuletzt durch den Erfolg der Bismarckschen Politik. Er zerschlug die politische Machtstellung des deutschen Professorentums; das Ergebnis war für die Gesamtstellung der Hochschulen ein innerer Zwiespalt. Die Erreichung der eigenen Ideale auf einem Weg, der ganz anders war, als man selbst geglaubt hatte, schuf einen Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit, den man nie ganz überwunden hat. Auf der einen Seite glaubte man der reinen Erkenntnis zu leben, auf der anderen fühlte man sich als Vertreter der bestehenden staatlichen Verhältnisse und im wachsenden Maße gewissermaßen als 'Exponent einer Machtgruppe'. Das war vielleicht gerade deshalb gefährlich, weil man von diesen 'Bindungen' nichts wußte. Heute verteidigt man den Wissenschaftsbegriff von Aufklärung und Liberalismus, will aber politisch — im weitesten Sinne des Wortes — und weltanschaulich mit diesen Kräften im allgemeinen nichts mehr zu tun haben. So lebt man auch hier vielfach von Fiktionen und von einem Wissenschaftsbegriff, dem das volle leidenschaftliche

Ethos, den er im XIX. Jahrh. besaß, verloren gegangen ist, und der in einer etwas verdünnten Luft 'reiner Erkenntnis' wirklich lebendige Kräfte nicht mehr wecken konnte.

Gerade weil der Wissenschaft allergrößte Bedeutung für das Leben jeder Epoche und jeder Nation zukommt, hat sich der Wissenschaftsbegriff, wenn er Verbindung mit den lebendigen Kräften behalten soll, stets und notwendig gewandelt. Es bedeutet nicht im geringsten eine Anzweiflung des Wertes wissenschaftlicher Arbeit und wissenschaftlicher Ausbildung, wenn man behauptet, daß es wissenschaftliche Objektivität im Sinne absoluter Wahrheiten nie gegeben hat, sofern die Wissenschaft wirklich in letzte Bereiche geistiger Entscheidungen vordringt. Man braucht gar nicht zu erwähnen, wie verschieden die nationalökonomische Wissenschaft Ursache und Lösungsmöglichkeiten der heutigen Wirtschaftskrise beantwortet. Auch sonst ist ja die Einmütigkeit der Ansichten nicht gerade ein Wesenszug der Gelehrten. Der Intellekt und die Vernunft sind eben doch höchstens eine Seite wissenschaftlichen Denkens, und sie können erfreulicherweise nie die Willensmomente und die entscheidenden Werturteile beseitigen, die notwendig subjektiv sind und bleiben müssen. Insofern kann auch wissenschaftliche Ausbildung nicht damit begründet werden, daß sie zur Objektivität erzieht, und zum mindesten bei der jüngeren Generation und bei unseren Studierenden dürfte man mit diesen Ausführungen der Denkschrift sehr wenig anzufangen wissen. Die Tiefe und der Ernst der Fragestellung ist für Wissenschaftlichkeit entscheidend, sowie die innere Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit des wissenschaftlichen Strebens und der Antwort auf die gestellten Fragen. Auch die Wissenschaft hat, um die Formulierung der Denkschrift aufzugreifen, 'Eigengeltung und Selbstzweck' nur insoweit, wie jeder wahrhaft innerlich erlebte Beruf zunächst Selbstzweck ist. Aber der letzte Wert der Wissenschaft besteht nicht darin, daß sie zeitlose Wahrheiten aufstellt, sondern daß sie im besten Sinne zeitgebunden um die geistigen Probleme unseres Daseins und seiner Grundlagen mit innerer Wahrhaftigkeit ringt, aber zugleich auch den Mut hat, sachliche, aber subjektive Antwort auf diese Probleme zu geben und ehrlich genug ist, sich zu der Notwendigkeit dieser Subjektivität zu bekennen. Sonst kommt höchstens eine scheinwissenschaftliche Neutralität heraus, die zu den leidenschaftlich umkämpften Problemen unserer Tage Antwort und Führung nicht findet. Denn es ist eben nicht möglich, sich durch 'wissenschaftliche Gesinnung' die Kraft zu erwerben, 'zu solchen Urteilen und Entscheidungen, die wissenschaftliche Objektivität besitzen', wie es in der Denkschrift heißt (S. 18). Daß sie nicht immer zur Selbständigkeit 'Tagesmeinungen und materiellen Faktoren des äußeren Lebens gegenüber' führt, dürfte, trotz der Denkschrift, allen Beteiligten bekannt wie menschlich verständlich sein. Erst wenn man die These vom 'Selbstzweck' aufgibt, und wenn sich der Wissenschaftler seines Rechtes bewußt wird, willensmäßig bestimmte Werturteile aufzustellen, wird es ihm möglich sein, zu Zielsetzungen zu gelangen, die die heute vielfach fehlende Fühlung zwischen Wissenschaft und Leben wieder herstellen kann. Bei den führenden Vertretern der verschiedensten Fächer fehlt ja dieser Wille auch keineswegs. Das soll keineswegs heißen, die Wissenschaft bestimmten

Zwecken dienstbar zu machen, wie das heute vielfach gefordert wird, und gerade von politischen Kräften, die in unserer studentischen Jugend erheblichen Anhang haben und den Begriff der freien Forschung — ohne den Wissenschaft nicht bestehen kann — leugnen. Nicht die absolute Wahrheit des Ergebnisses, aber die innere Wahrhaftigkeit des wissenschaftlichen Strebens ist entscheidend für alle wissenschaftliche Arbeit. Sie darf keinerlei Konzessionen an außerhalb stehende Mächte machen und sie darf nicht nur das finden, was sie sucht, und auch unwillkommene Ergebnisse nicht verschweigen. Es gibt gewiß nicht nur *eine* Wahrheit. Aber das Ergebnis wissenschaftlicher Arbeit muß wirklich innerlich erlebte Wahrheit sein. Das steht nicht damit im Widerspruch, daß jeder Forscher wissen sollte, daß schon die Fragestellung, von der er ausgeht, subjektiv bestimmt und daß jedes wertende Urteil nicht von der Weltanschauung losgelöst zu denken ist, die jeden Einzelnen irgendwie bindet. Ja man kann vielleicht sagen, daß man sich dann der Wahrheit am meisten nähern kann und innerlich am wahrhaftigsten ist, wenn man die vielerlei Bindungen kennt, die jedem die Erreichung absoluter Wahrheit unmöglich machen.

All das kann hier nur angedeutet werden und gehört eigentlich schon deshalb nicht zur Sache, weil in der Denkschrift von all diesen Dingen nichts steht. Es ist selbstverständlich nicht möglich, diese andeutenden Bemerkungen, so mißverständlich sie sein mögen, hier auszuführen; auch von der Denkschrift wird kein billig Denkender verlangen können, daß sie zu solchen Problemen Stellung nimmt. Aber es berührt fast schmerzlich, daß gerade die die Notwendigkeit wissenschaftlicher Ausbildung begründenden Ausführungen den Eindruck machen, daß man das Vorhandensein solcher Probleme nicht fühlt, daß man die Wandlung oder zum mindesten die Umstrittenheit des alten Wissenschaftsbegriffes nicht kennt. All das erklärt vielleicht auch, daß die Denkschrift wissenschaftliche Ausbildung und theoretische Erziehungswissenschaft nebeneinanderstellt, anstatt beide organisch zu verbinden. Wirkliche wissenschaftliche Ausbildung, die sich nicht mit Wissenschaft als 'Selbstzweck' begnügt, sondern mit wissenschaftlicher Haltung zu antworten sucht auf brennende Probleme unseres Daseins, wird Persönlichkeiten schaffen, die die Jugend als Pädagogen führen können. Für solche wissenschaftliche Ausbildung ist freilich nötig, daß auch die Professoren jene mit Recht geforderte und verteidigte Verbindung von Forschung und Lehre nicht als zwei Seiten ihrer Stellung, sondern als wirklich einheitlichen Beruf empfinden.

Wir schließen diese Ausführungen in einem Augenblick ab, in dem es fast sinnlos erscheint, sich über die Ausbildung künftiger Philologen zu äußern. Denn die dauernde Aufrechterhaltung der im Augenblick (Sept.) verfügten Maßnahmen würde die praktische Verwendung der jetzt noch Studierenden im Schuldienst zum allergrößten Teil zur Unmöglichkeit machen. Auch die beste wissenschaftliche Ausbildung würde nichts nützen, wenn die wenigen, die Aussicht auf Tätigkeit als praktische Pädagogen haben, sie in einem Alter beginnen würden, in dem sie schwerlich noch den nötigen Kontakt mit den Schülern bekommen könnten. Scharfe Einschränkungen, auch in den Schulen, sind ohne allen Zweifel nötig, aber die Ausschaltung aller Jüngeren bedeutet schlechterdings den Tod für das

innere Leben der Schule, geschweige denn der Schulreform, die im wesentlichen von jüngeren Kräften getragen wurde. Auch bei aller Rücksicht auf die schwere Finanzlage sieht man nicht ein, warum vor allem die Schule Opfer bringen soll. In den größten Notzeiten des preußischen Staates nach 1807 sprach man davon, daß man durch geistige Kräfte ersetzen müsse, was an materiellen verloren sei, ein Wort, das auch heute einen tiefen Sinn hat. Man darf hoffen, daß es gelingen wird, Mittel und Wege zu finden, um bei aller Sparsamkeit die Aufrechterhaltung eines derartigen schematischen Eingriffs, wie im Augenblick, zu vermeiden. Nur in dieser Hoffnung veröffentlichen wir die vorstehende Auseinandersetzung, anstatt sie in den Papierkorb zu werfen; wir sind der festen Überzeugung, daß auch die höchsten amtlichen Stellen erkennen werden, daß trotz aller Finanznot Wege gefunden werden müssen, um der jüngeren Generation rechtzeitig den Weg in den Schuldienst zu öffnen, und daß es trotz allem sinnvoll bleibt, sich mit dem so wichtigen Problem der Hochschulreform und der Ausbildung der Philologen zu beschäftigen.

HEGELS BILDUNGSGEDANKE UND DIE GEGENWÄRTIGE BILDUNGSLEHRE

ZUM 100. GEDENKTAG VON HEGELS TODE

Von Ernst Lewalter

Es gibt nur *eine* würdige Art, in der die Welt einen großen Denker feiern kann: nämlich die, daß sie den Nerv seines Denkens in sich lebendig macht und lebendig erhält.

Für *Hegel* nun gilt der Satz, daß diese Maxime in unserer Zeit leichter ausgesprochen als befolgt ist. Die Schwierigkeit des *Zuganges* zu Hegel hat sich in den hundert Jahren, die seit seinem Ableben dahingegangen sind, nicht eben vermindert, und in dieser Schwierigkeit liegt es begründet, daß Hegel heute im ganzen wie im einzelnen ein esoterischer Besitz weniger ist, die die Mühe nicht gescheut haben, sich in das Gebäude seines Gedankens hineinzuleben, daß sein Werk aber zugleich, schlagworthaft zerfetzt und jeden Volumens beraubt, in aller Munde ist.

Ein kurzer Blick auf die Geschichte von Hegels *Nachruhm* mag dies Schicksal seines Werkes veranschaulichen. Erinnern wir uns etwa, welche Wendung die Schiller-Zentenar-Feier von 1859 für den Ruhm Schillers als des Dichters der Nation brachte. Kein größerer Kontrast ist möglich als der zwischen diesem Ruhm Schillers und der Stellung Hegels in der deutschen Öffentlichkeit zur Zeit der hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages (1870). Hegel, der hundertfach 'Widerlegte', 'Überwundene' und (auch von den 'Widerlegern' und 'Überwindern') kaum mehr Gelesene, wurde von der Nation nicht gefeiert. Des Liedes Stimmen schwiegen von dem überwundenen Mann. Zu den Stimmen der wenigen, die in jenen Jahren für ihn zeugten, gesellte sich neben den unermüdlichen, aber ganz

abseits geratenen Rosenkranz und Michelet[1]) die Stimme des exilierten Karl Marx, der seinem Groll drastischen Ausdruck gab über das 'verdrießliche, anmaßliche und mittelmäßige Epigonentum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das große Wort führt' und sich 'darin gefällt, Hegel zu behandeln, wie der brave Moses Mendelssohn zu Lessings Zeiten den Spinoza behandelte, nämlich als «toten Hund»'.[2])

Von den Gründen dieses Niederganges gab Rosenkranz nur den auf der Oberfläche liegenden an, wenn er sagte, daß 'das Bewußtsein der Zeit an den großen politischen Kämpfen, an den Bürger- und Völkerkriegen, an den immer weiter sich dehnenden wirtschaftlichen Arbeiten der Nation einen Inhalt empfangen hatte, gegen dessen Bedeutendheit die Konflikte philosophischer Schulen zu einer ephemeren Gleichgültigkeit herabsanken.'[3]) Der *Gleichgültigkeit* gegen Hegel war ja ein leidenschaftlicher *Kampf um Hegel* vorausgegangen, der, alle Kreise der Gebildeten ergreifend, die Grundlagen des idealistischen Systems zum Gegenstand gehabt hatte. Die Geschichte dieses Kampfes ist die Geschichte des deutschen Geistes im XIX. Jahrh.

Auf höchst denkwürdige, hier aber nicht aufzuklärende Weise ist nun die Zeit von 1870—1931 gewissermaßen zu einer *zweiten Lebenszeit* Hegels geworden. Das heute geläufige Wort von der Hegel-'Renaissance' spricht einen Tatbestand an, der über die sorgfältige Editions- und Exegesen-Arbeit, über die 'fach-philosophische' Diskussion der Schulen und Richtungen weit hinausreicht in die Selbstbesinnung der Einzelwissenschaften und in den Tageslauf der öffentlichen Meinung.

Dieser 'Bewegung' aber fehlt es, wie uns scheinen will, bislang noch an der entscheidenden Selbstbesinnung. Vielmehr vermag das Aufkommen eines neuen 'Hegelianismus' insofern bedenklich zu stimmen, als dort allzuoft Hegelsche Positionen bezogen werden, ohne daß die Frage gestellt ist, ob denn der *Frageboden*, von dem aus Sätze Hegels als Antworten angenommen werden, der gleiche ist wie der, auf dem die Antworten bei Hegel erwachsen sind.

Vollends bedenklich aber ist der Ruhm Hegels in der heutigen öffentlichen Meinung. Hier ist Hegel, wie man meinen möchte, geradezu 'en vogue'. Es ist *Mode* geworden, sich auf Hegel zu berufen. Es gilt als *vornehm*, mit Hegel im Einklang zu stehen, Hegelsche Titel in den Sprachgebrauch zu übernehmen. Von 'Dialektik', 'konkreter Totalität' und 'Negation der Negation' tönt es auf den Gassen.

Davon muß Abstand gehalten werden. Es gilt vor allem, einzusehen, daß Hegels Philosophie als Philosophie nicht ohne weiteres ablösbar ist von ihrer ur-

---

1) Karl Rosenkranz, Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Leipzig 1870. — K. L. Michelet, Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph, Leipzig 1870. — In diesen beiden Apologien (außer des Tübingers Köstlin Hegelbuch [Karl K., Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung, Tüb. 1870] die einzigen Schriften, die das Hegeljahr in Deutschland hervorgebracht hat) spiegelt sich die Vereinsamung der Hegeltreuen in recht eindringlicher Weise. Es verdient auch hier darauf hingewiesen zu werden, daß gleichzeitig in Italien (Spaventa), Frankreich (Taine) und England (Stirling, Caird) eine intensive Aufnahme der Hegelschen Philosophie stattgefunden hat. Vgl. jetzt für Frankreich D. D. Rosca, L'influence de Hegel sur Taine, Paris 1928, für den Gang der Hegelbewegung in den außerdeutschen Ländern die Verhandlungen des 1. Hegelkongresses, Tübingen-Haarlem 1931.

2) Nachwort zur 2. Auflage des 'Kapital', 1873. 3) aO. S. 316.

sprünglichsten Intention: *lutherische* Philosophie zu sein. Hegels Philosophie ist nicht — wie Nicolai Hartmann in seinem Hegel-Buch (1928) sagt — 'von allem Anfang an Religionsphilosophie' (denn das wäre eine Philosophie *über* Religion), sondern *Einheit* von Religion und Philosophie, *Theologie*. Für Hegel gibt es keine ('systematische') Theologie *neben* seiner Philosophie. Hier muß das Fundament jeder Auseinandersetzung mit Hegel gesehen werden.

Sich jedoch einzelne Stücke seiner Lehre zu borgen, einer fundamentalen Auseinandersetzung aber mit einem kurzen Lob für die 'unvergleichliche Tiefe' seines Denkens und den gewaltigen Atem seiner Sprache auszuweichen, ist — wenngleich heute weithin üblich — ein unwürdiges Verfahren. Demgegenüber ist die Frage, welche Einsichten Hegels etwa einer Preisgabe seiner Intention, Religion und Philosophie zu 'versöhnen', *standhalten*, also die Frage nach dem *Ertrag* der philosophischen Arbeit Hegels für eine nicht prinzipiell christliche Philosophie, bisher in Deutschland nur von einem gestellt worden: von *Wilhelm Dilthey*.

Wenn Dilthey als der erste in Deutschland das Lebenswerk Hegels unbefangen würdigte und dabei so wichtige Stücke wie die Lehre vom 'objektiven Geist' in seine Lehre umgebildet aufnahm, so bewegte ihn dabei das Verlangen, einen 'festen Rückhalt' zu gewinnen 'für einen Zusammenhang der Sätze, der den Einzelwissenschaften (sc. vom Geiste) Verknüpfung und Gewißheit gibt'.[1]) 'Welcher ist der Zusammenhang von Sätzen' — so fragte Dilthey — 'der gleicherweise dem Urteil des Geschichtsschreibers, den Schlüssen des National-Ökonomen, den Begriffen des Juristen zugrunde liegt und deren Sicherheit zu bestimmen ermöglicht?'

Blickt man auf den heutigen Zustand der Einzelwissenschaften vom Geiste, so sieht es nicht eben so aus, als hätte die Lebensmühe Diltheyscher Arbeit ihre Erfüllung gefunden. Ja, es ist fern davon, daß die Wissenschaften vom Menschen und den Objektivationen seines Lebens in der 'geschichtlich-gesellschaftlichen Welt', also das, was Dilthey die Geisteswissenschaften nannte, von dem Bewußtsein, in dieser Einheit zu stehen, erfüllt wären.

Darum erscheint es uns angezeigt, die Besinnung auf die 'am meisten fundamentale Gruppe von Wissenschaften des Geistes' (von Dilthey die Psychologie und Anthropologie genannt) zurückzulenken und auf der Basis der Fragestellung Diltheys auf Hegel zurückzufragen; anders gesagt: die *Anthropologie* Hegels herauszuarbeiten, um die Frage nach der möglichen Einheit der Geisteswissenschaften erst wieder als Frage rein erklingen zu lassen.

Wenn wir dabei den Blick auf den *Bildungsbegriff* Hegels lenken, so nicht nur deshalb, weil solche Untersuchung dem Zweck dieser Blätter, die Selbstbesinnung in der Bildungsarbeit zu vermitteln, besonders angemessen ist, sondern auch weil die Frage nach dem Bildungsbegriff in den Kern der Hegelschen Auffassung vom Menschen hineinführt.[2])

---

1) Ges. Schr. I S. XVII.

2) Hegels 'Pädagogik' ist in keiner Lehrschrift niedergelegt; doch bieten die weit über fast alle Werke scheinbar sporadisch verstreuten Äußerungen einen geschlossenen Zusammenhang dar. Es darf darauf hingewiesen werden, daß Hegel nicht nur 'Pädagogiker', sondern auch Pädagoge war. Seine Reden als Rektor des Nürnberger Gymnasiums (WW. Bd. XVI) sind

Bereits eine vorläufige Überlegung läßt uns vermuten, daß das 'Bildungsideal' Hegels ein '*politisches*' gewesen ist; die allbekannten Grundzüge seiner Staatsauffassung lassen erwarten, daß er in der *Alternative* zwischen dem 'humanistischen' und dem 'politischen' Bildungsideal[1]) das letztere gewählt hat.[2])

Daß hier eine Alternative vorliegt, scheint nicht bezweifelt werden zu können. Schon Rousseau hat die Antinomie der Erziehung so gesehen: 'Genötigt, die Natur oder gesellschaftliche Einrichtungen zu bestreiten, muß man dazwischen wählen, ob man einen Menschen oder einen Bürger bilden will; denn beides zugleich läßt sich nicht erreichen'[3]), und in *Sprangers* Bildungslehre stellt sich die gleiche Überlegung als eine nicht vermittelbare Antithetik dar: 'Stellen wir diese beiden Lebensformen in ihrer entschiedensten Ausprägung nebeneinander: den Menschen der vollendeten Humanität und den politischen disziplinierten Menschen, so bilden sie einen schneidenden Gegensatz: hier ein organisches Wachstum von innen heraus, dort Einfügung und Unterordnung. Hier Individualität, dort Uniformität. Hier Allseitigkeit, dort Beschränkung. Man darf diesen Unterschied nicht vertuschen, es sind und bleiben verschiedene Menschen: der humanistische und der politische.'[4])

Wir müssen uns nun, wenn wir zu dem Bildungsgedanken Hegels vordringen wollen, von der Überzeugung freimachen, als ob diese Alternative unumgänglich, diese Antinomie eine schlechthin radikale sei. Denn Hegels Überzeugung war es, daß sich vor einem tief genug ansetzenden Denken solch Entweder-Oder als eine falsch gesehene Antithese entlarve. Eben dieser Überzeugung wegen wird aber das Eindringen in Hegels Bildungsgedanken zu einer dringlichen Aufgabe für jede Selbstbesinnung unserer heutigen Bildungsarbeit (jede 'theoretische Pädagogik'); denn wie sollte diese es verantworten, solche Überzeugung nicht einmal zu prüfen?

Wir beginnen die Prüfung, indem wir fragen, welche Bedeutung das *Wort* 'Bildung' bei Hegel hat.

---

die unmittelbarsten Zeugnisse seines Wirkens. — Rosenkranz hat den (auch heute noch lehrreichen) Versuch gemacht, die Bildungslehre Hegels systematisch auszuarbeiten (Die Pädagogik als System, Königsberg 1848). Die umfangreiche Anthologie von G. Thaulow (Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, 4 Teile, Kiel 1853ff.) ist noch jetzt als Materialzusammenstellung dankenswert und zudem ein rührendes Zeugnis für die Anhänglichkeit so mancher 'Stillen im Lande' an Hegel. — Im folgenden Text ist die 'Phänomenologie des Geistes' nach der Ausgabe von Lasson (Phil. Bibl.) zitiert, die 'Rechtsphilosophie' nach Paragraphen, die übrigen Schriften nach der Gesamtausgabe (I: frühe Schriften, VI und VII: Enzyklopädie, IX: Vorl. üb. Phil. der Gesch. X: Vorl. üb. Ästhetik, XVI und XVII: Vermischte Schriften, XVIII: Philosophische Propädeutik, vorgetragen auf dem Nürnberger Gymnasium).

1) Die Formulierung dieser Antithese übernehmen wir von Spranger, Das humanistische und das politische Bildungsideal im heutigen Deutschland, Berlin 1916.

2) Eine angemessene Darstellung der Hegelschen Staatslehre fehlt bis auf den heutigen Tag. Die zweibändige Schrift von Fr. Rosenzweig (Hegel und der Staat, München 1920) gibt subtile biographische Untersuchungen und manches reizvolle Stimmungsbild, sieht aber den Hegelschen Staatsbegriff ganz und gar von außen an. Die gröbsten Entstellungen Rosenzweigs sind jetzt zurechtgerückt bei Martin Busse, Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat (Berlin 1930). Die bis jetzt einzige kongeniale Interpretation der Hegelschen Staatstheorie ist die von Constantin Rößler in seinem 'System der Staatslehre' (1857).

3) Aus der Übersetzung des 'Émile', Braunschweig 1791, hier zitiert nach H. Weil, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1930. 4) aO. S. 19/20.

Die Geschichte der deutschen Bedeutung 'Bildung' ist nur erst unzulänglich aufgeklärt. In der neuesten Monographie über diese Geschichte[1]) werden als die Grundbedeutungen das 'Zum-Bilde-Machen' und die 'Ausformung vorgegebener Anlagen' angesprochen, sonach also eine ästhetische (von imago herzuleitende) und eine 'vegetabilistische'[2]) (von cultura stammende). Ohne zu diesen etymologischen Hypothesen Stellung zu nehmen, können wir sagen, daß sie für das Verständnis der Bedeutung 'Bildung' bei Hegel ohne jede Erheblichkeit sind. Wir müssen uns also dem Wortsinn von 'Bildung' bei Hegel durch eine Einzelanalyse darauf bezüglicher Stellen zu nähern versuchen. Indem wir das tun, bekommen wir — wenn anders unsere Untersuchung eine echt etymo-logische ist, nämlich die Ur-Bedeutung vor Augen stellt — den Grundgedanken Hegels selbst in den Griff.

Wir umzingeln nun das Thema, indem wir zunächst die allgemeinste Vorfrage stellen: was kann das *Ziel* der Bildung sein?

Suchen wir, welche Antwort die heutige Bildungslehre auf diese Frage gibt, so hören wir etwa von *Kerschensteiner*[3]), daß es im Bildungsverfahren darauf ankomme, den 'unbedingt geltenden Bildungswert: die sittliche Persönlichkeit' in 'möglichst vielen Menschen ... zu verwirklichen, ihn in einzelnen konkreten autonomen Persönlichkeiten zu gestalten.' Doch seien diese einzelnen 'endlich und darum immer unvollkommen', der Bildungswert also immer nur approximativ zu verwirklichen.

Entscheidend ist an dieser, für die heutige Bildungslehre paradigmatischen Auffassung, daß dem Bildungsverfahren die Aufgabe gestellt wird, sich auf die möglichst vollkommene Entfaltung der *je einzelnen* Persönlichkeit abzustellen. Es ist keine Frage, daß mit dieser, den Sinn unseres deutschen Bildungswesens zum Ausdruck bringenden Auffassung die Meinung der Männer getroffen werden soll, unter deren Auspizien sich die Gestaltung dieses Bildungswesens vollzog — besonders also *Humboldts*.

Hier aber schon divergiert Hegel.

Wohl lautet auch bei ihm die knappste 'Definition' des Bildungsverfahrens: 'Pädagogik ist die Kunst, den Menschen sittlich zu machen' (§ 151 Zusatz), doch zeigt schon eine frühe Schrift die grundlegende Wendung *gegen* den Bildungsgedanken Humboldts. Hier heißt es nämlich (I, 400); daß 'das *Bestreben um eine* (dem je einzelnen Individuum) *eigentümliche positive* (d. h. ihrem Gehalt nach angebbare) *Sittlichkeit* etwas Vergebliches und an sich selbst Unmögliches' sei.[4])

---

1) H. Weil aO. 2) So Weil S. 42. 3) Theorie der Bildung, 2. Aufl. 1928, S. 91 f.

4) Die Mißlichkeit der von uns eingeschobenen Bedeutungsumschreibungen muß in Kauf genommen werden, da einerseits Hegels Wortschatz kaum als geläufig vorausgesetzt werden darf, andererseits der Raum eine ausladendere Exegese nicht zuläßt. Auch den überall deutlichen Beziehungen auf Ethik und Politik des Aristoteles kann nicht im einzelnen nachgegangen werden. Die eingefügten griechischen Entsprechungen wollen nur Hinweise sein. Zum Ganzen sei bemerkt, daß insbesondere die Lehre von der 'zweiten Natur' allein im Hinblick auf Aristoteles verständlich wird. Die aristotelische Lehre von der 'Natur' des Menschen hat ihren Platz in der Auffassung des Kosmos als eines Zweckgefüges. Gegen die so ganz anders geartete Konzeption der 'natura semper eadem' (Spinoza), die seit Descartes waltet und in der Idee des Naturrechts im XVII. und XVIII. Jahrh. ihren Niederschlag findet,

Warum ist dies Bestreben vergeblich? Weil die Menschen 'endlich und unvollkommen' sind, das 'Bildungsideal' also *nur* Ideal bleibt?[1])

Im Gegenteil. Eine 'eigentümliche Sittlichkeit' ist deswegen 'an sich unmöglich', weil Sittlichkeit überhaupt nicht in einem einzelnen sozusagen zu Hause ist. Sittlich zu sein, ist dem Menschen *als Menschen* eigen; es kann also nicht einzelnen Personen als je ihr Eigen vorbehalten sein. Dies drückt Hegel so aus, daß er sagt, Sittlichkeit sei ein 'Allgemeines'. Das aber heißt nicht nur, daß *alle* einzelnen sittlich sind und nur, insofern sie sittlich sind, un-sittlich sein können[2]), sondern auch, daß diese 'allgemeine Sittlichkeit' (in ihrer einfachsten Form als *Sitte*)[3]) eine, ja *die* Macht über die Gemüter der einzelnen darstellt.

So kann Hegel sagen, daß in der Erziehung das Individuum 'an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränket' werde (I 399). Und entsprechend kann es heißen, daß die Person insofern 'selbständig' sei, als sie 'die vorhandene allgemeine Bildung aufgenommen hat' (VIIb 82).

Hier tritt uns zuerst der Titel 'Bildung' entgegen, und offenbar in einem von der heutigen Bedeutung recht abweichenden Sinne.

Vergegenwärtigen wir uns, was hier 'allgemeine Bildung' bedeutet. Der heute herkömmliche Sprachgebrauch kennt diesen Ausdruck, soweit er einen irgendwie gearteten Kanon von Wissen, ein 'System geistiger Ausrüstung'[4]) bezeichnet. Die Bildungstheorie versteht darunter 'die Idee des individuell erreichbaren höheren Seins und der höchsten individuell erreichbaren Leistungsfähigkeit im Dienste dieses Seins'.[4])

Mit beiden Bedeutungen hat der Titel bei Hegel offenbar nichts zu tun. Die 'allgemeine Bildung' ist 'vorhanden'. Sie ist nicht etwas, was ein Individuum erreichen oder besitzen kann, sondern sie ist etwas, das schon da ist und von dem Individuum je 'aufgenommen' wird. Bildung kann überhaupt nur stattfinden, weil und insofern 'allgemeine Bildung' schon da ist.

Sonach bezeichnen 'allgemeine Sittlichkeit' und 'allgemeine Bildung' denselben Tatbestand, und zwar so, daß 'allgemeine Bildung' ihn bezeichnet, insoweit er auf den Bildungsvorgang bezüglich angesehen wird.

Insofern also 'allgemeine Bildung' *schon da* ist, kann von einem 'Bildungsideal' keine Rede sein. Wir werden diese fundamentale Abkehr Hegels von der dem Humanitätsgedanken eigenen Lehre vom 'Ideal' noch weiterhin antreffen.

erhebt sich in den Kantischen Kritiken die Besinnung auf das Prinzip der Freiheit. Dieses wird von Fichte als das constituens überhaupt angesetzt. Auf Schellings Versuch, in einer umfassenderen Konzeption von Natur Spinoza und die Kritiken zusammenzufügen, antwortet der so viel gründlichere Geist Hegels mit dem Rückgang auf Aristoteles für die Philosophie des Geistes. So wenig in Hegels Lehre die antike Kosmologie restituiert ist, so energisch ist seine Psychologie und seine praktische Philosophie an der Auffassung orientiert, daß die 'menschliche Natur' ein Zweckgefüge ist.

1) Vgl. hierzu Kerschensteiner aO. S. 92: 'Nur in einem Ideal ist sie (sc. die vollkommene sittliche Persönlichkeit) verkörpert: in Gott.'

2) 'Nur der Mensch, und zwar insofern er auch böse sein kann, ist gut.' (§ 139, Zusatz.)

3) 'In Ansehung der Sittlichkeit ist das Wort der weisesten Männer des Altertums allein das Wahre: sittlich sei, den Sitten seines Landes gemäß zu leben.' (I 400.)

4) Kerscheinsteiner aO. S. 35.

Für jetzt sind wir darauf vorbereitet, daß uns Hegel *nicht sagen wird,* wie die vollkommene Persönlichkeit aussehe — sondern daß er die Suche nach einer Feststellung hierüber für ein 'vergebliches Bemühen' hält.

Sehen wir nun zu, wie Hegel den 'gebildeten Menschen' charakterisiert. Dabei gehen wir von dem Gegenbild des 'ungebildeten Menschen' aus.

'*Ungebildet* ist es, wenn der Mensch sich seinem Zorne überläßt' (XVIII 60), wenn er 'ein Interesse behauptet, das ihn nichts angeht' (also sich in Sachen mischt, die nicht seine Sachen sind), wenn er 'bei Begegnissen des Schicksals ungeduldig wird'; denn in solchen Fällen macht er 'sein besonderes Interesse zu einer höchst wichtigen Angelegenheit'.

Der Mangel der Unbildung liegt also im Vorwaltenlassen der Affekte — nicht aber in einer unzureichenden Ausstattung mit Schätzen des Wissens. Das wird noch deutlicher, wenn Hegel die Mängel *theoretischer* Unbildung benennt: 'Der ungebildete Mensch bleibt bei der unmittelbaren Anschauung stehen. Er hat kein offenes Auge und sieht nicht, was ihm vor den Füßen liegt. Er sieht nicht die *Sache.*' Darum 'weiß er nicht zu urteilen', oder, was das andere Extrem ist, er 'urteilt vorschnell über alles, ohne es zu verstehen'.

So gibt er nur je eine *Meinung* (*δόξα*) von sich. 'Es regnet allemal, wenn wir Jahrmarkt haben', sagt der Krämer. 'Und auch allemal, wenn ich Wäsche trockne', sagt die Hausfrau (Phän. S. 235). Da er die *Sache* nicht sieht (in diesem Beispiel also den von dem Bezug auf das Einzelschicksal freien Zusammenhang des Naturgeschehens), so 'kehrt er', wie Hegel sagt, 'seine eigene Partikularität heraus' (§ 187 Zusatz). Er 'benimmt sich' nicht 'nach der Natur der Sache'. Darum 'läßt er sich gehen' und kann andere leicht *kränken,* weil er 'keine Reflexionen für ihre Empfindungen hat'. 'Er will sie nicht verletzen; aber sein Betragen steht mit seinem Willen nicht im Einklang.'

Ungebildet ist also der, dem die Kraft mangelt, von sich abzusehen — eine Kraft, die ebensowohl 'praktische' wie 'theoretische' Voraussetzungen hat. Denn es fehlt ihm sowohl an *Selbstverleugnung* (*ἐγκράτεια*), der *ethischen,* wie an *Urteilskraft* (*φρόνησις*), der *dianoetischen* Grundtugend.

Damit ist sozusagen das Negativ gezeichnet, von dem sich das von uns gesuchte Positiv: der Begriff des 'gebildeten Menschen', abziehen läßt.

Dem 'gebildeten Menschen' ist es eigen, daß er 'in den Grenzen der Selbsterhaltung' 'Besonnenheit und Mäßigung' (*σωφροσύνη*) beweist (XVIII 63), daß er fähig ist der Aufopferung der Egoität ('die Befriedigung des Natürlichen ... höheren Pflichten aufzuopfern'). Dieser Zustand des Gebildetseins ist aber nicht erreichbar ohne 'theoretische Bildung', die also nicht Bildung *als solche* ist, sondern Gebildetsein allererst *möglich* macht.

Die Merkmale der 'theoretischen Bildung' nun sind: 'Mannigfaltigkeit der Kenntnisse' als *Bedingung* dafür, daß der Mensch 'über das, was er unmittelbar weiß und erfährt', '*hinausgehen*' und so 'sich von sich selbst *entfernen*' kann (XVIII 61); 'Wissen um die Grenze seiner Urteilsfähigkeit', also Besonnenheit des Urteilens. Dafür aber ist die Voraussetzung der 'Sinn für die Objekte' (d. h. für das je zu Be-urteilende) 'in ihrer freien Selbständigkeit' — also die Fähigkeit, die

ungeprüfte Meinung und den 'blinden Affekt' zurückzuhalten, frei zu sein von 'subjektivem Interesse', von Vor-Eingenommenheit im Urteilen.

Sonach kann von dem 'gebildeten' Menschen im allgemeinsten Sinne gesagt werden, daß bei ihm die 'Besonderheit geglättet ist (§ 187 Zusatz)'; er will nicht mehr 'sich selbst', sondern 'die Sache selbst'.

Ehe wir nun fragen, wie diese Kennzeichnungen des näheren aufzufassen sind, lenken wir das Augenmerk auf einen Umstand, der uns schon bei dieser vorläufigen Betrachtung hinlänglich klar geworden ist: Ganz offenbar hat 'Bildung' für Hegel nicht den gleichen Umfang wie 'Erziehung', sondern einen *weiteren*.

Dieser Umstand ist wichtig, weil er uns über den Bildungsgedanken Hegels tieferen Aufschluß gibt. Wir bezeichnen kurz die Abweichung.

Für die heutige theoretische Pädagogik ist Bildung der *Inhalt* der Erziehung; Bildung als Zustand soll das Ergebnis der Erziehung sein, Bildung als Vorgang ist das, was in der Erziehung geschehen soll. Für Hegel dagegen ist 'Bildung in ihrer absoluten Bestimmung', ist also der wesentliche Sinn des Titels Bildung: 'die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung', in der 'der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt' (§ 187 Zusatz) — also derjenige Vorgang, in dem der Mensch dazu gelangt, von seiner Egoität abzusehen und sich in der 'allgemeinen Sittlichkeit' zu bewegen.

'Bildung' ist also ein Vorgang, der *allgemeiner* ist als Erziehung. Erziehung ist danach eine besondere Art von Bildung. 'Bildung' als das Umfassendere ist nämlich derjenige Vorgang, in dem der Mensch, wie Hegel sagt, '*wiedergeboren*' wird, in dem seine 'erste Natur' (sein Dasein als Zoon, sein ζῆν), 'zu einer zweiten (zum εὖζῆν) 'umgewandelt wird' (§ 151 Zusatz). *Bildung als Vorgang* ist eine 'zweite *Geburt*' (VIIb 394).

Das ganze Gewicht des Gedankenganges liegt also, wie wir sehen, auf der Lehre von der 'zweiten Natur' des Menschen. Es ist jener Tatbestand, den Aristoteles meinte, als er sagte, daß der Mensch '*φύσει*' (seinem Zwecke nach) ein '*πολιτικὸν ζῷον*', ein dem sittlichen Verbande angehöriges Wesen sei (1253a 2), und wir verstehen nun, was gemeint ist, wenn es (Phän. 351) heißt, daß Bildung als die 'Entfremdung des natürlichen Seins', als die 'Umwandlung der ersten Natur in die zweite', der 'Zweck' (Telos) und das 'Dasein' (die Manifestation des Zweckes) des Individuums, seine 'wahre ursprüngliche Natur', sei. Es ist *φύσει πρότερον*, daß der Mensch ein sittliches Wesen ist, und sonach ist Bildung derjenige Prozeß, in dem sich diese 'ursprüngliche Natur' *erzeugt*.

Damit haben wir erkannt, was 'Bildung' für Hegel ist. *Bildung als Vorgang* (Sich-Bilden und Gebildetwerden) ist der Prozeß der *Einfügung* des Individuums in das Element seiner zweiten Natur, das 'Gemeinwesen' (*κοινωνία*) — ein Prozeß, der sich überall da, wo Menschen in ein Gemeinleben hineinwachsen, und sonach *auch* in der Erziehung vollzieht — nicht aber in dieser allein. *Bildung als Gesinnung* (*ἕξις*, habitus), Gebildet-Sein, ist *ἀρετὴ τελεία*, der Inbegriff der 'ethischen' und der 'dianoetischen' Tugenden.

Man kann also ebensogut sagen, daß das Individuum 'sich bildet' wie daß es 'gebildet wird'. Sa sagt Hegel von der 'sich bildenden Individualität', daß 'ihre

Bewegung' (also der Bildungsvorgang) 'das *Werden der wirklichen Welt*' sei (Phän. 352). In jeder Hinopferung der bloßen Egoität — der 'unmittelbaren Begierde', wie Hegel sagt — wird die sittliche Welt, die 'Substantialität der Sittlichkeit', *konstituiert.*

Und ebenso kann man sagen, daß das Individuum in diesem Vorgang gebildet *wird;* denn das Individuum wird in dem Anprall seiner Egoität an die Widerstände der Sitte und des geltenden Rechts eben diese Mächte gewahr und genötigt, sich ihnen zu beugen. Würde man sich einen Menschen denken, der, ohne je 'erzogen' zu sein, also gewissermaßen 'wild aufgewachsen', in eine unserer abendländischen Kulturgemeinschaften geriete, so würde auch an diesem der Prozeß der Bildung, der 'Entfremdung des natürlichen Seins' sich vollziehen.

So ist die Entfaltung der Individualität — immer noch abgesehen von der 'Erziehung' — je ein *Sich-Brechen* an den Mächten des 'Gemeinwesens', und umgekehrt sind diese nichts als der ständige Vollzug dieses Sich-Brechens. 'Die Entsagung des Fürsichseins' (hier: der Egoität) 'ist selbst die *Erzeugung der Wirklichkeit*' (Phän. 351).

Alles Verständnis des Hegelschen Gedankens hängt an der rechten Einsicht in diesen Zusammenhang. Darum verdeutlichen wir hier noch einmal eigens die prägnanten Titel.

Was Hegel als das 'Wirklich-Sein' oder auch die 'Wirklichkeit' anspricht, ist nicht eine beliebige Tatsächlichkeit (so wie wenn wir von dem 'wirklichen' Zustand des Patienten im Gegensatz zu dem vermeintlichen sprechen); es ist aber ebensowenig eine spekulativ gesetzte 'metaphysische Wesenheit' (im Sinne eines sogenannten 'Begriffsrealismus'); sondern es ist *ein einziger,* allerdings nur philosophisch zu fassender Tatbestand: die *Geltung der sittlichen Idee.* Doch muß man hier noch, der neueren Wandlung des Begriffes 'Geltung' wegen, eigens hinzufügen, daß Hegel unter Geltung nicht so etwas wie ein Gelten-Sollen, sondern ein aktuelles Gültig-Sein versteht. Der mit der Rede von 'Wirklichkeit' angesprochene Tatbestand ist also der, *daß die sittliche Idee in den Gemütern der Menschen gültig ist.* Die 'zweite Natur' des Menschen, 'sittliche Person' zu sein — das ist Hegels tiefste Überzeugung, ja die Voraussetzung seiner Lehre vom 'objektiven Geist' — ist nicht ein Traum, ein 'Ideal', ein 'Zukunftsgut' (Rickert) oder eine 'unendliche Aufgabe' (Fichte), sondern vielmehr der *schlichte Tatbestand,* von dem jede Betrachtung über den Menschen und die Formen des Gemeinwesens allererst *auszugehen* hat.

So kann Hegel sagen, daß das 'Selbstbewußtsein' (die Egoität), indem es 'sich entfremdet (zur sittlichen Person wird), 'sich als Allgemeines setzt' (d. h. das wird, was alle schon sind — nämlich sittliche Personen), und fortfahren: 'und diese Allgemeinheit ist sein *Gelten* und seine *Wirklichkeit*' (Phän. 351).

Eben *das* nun ist '*Bildung*': 'das, wodurch das Individuum Gelten und Wirklichkeit hat' (ib.). Will man also das Etymon des Titels Bildung bei Hegel angeben, so muß man sagen: Bildung als Habitus ist forma, *ἐνέϱγεια,* Bildung als Vorgang ist formatio, *ἐντελέχεια,* der sittlichen Person und insofern die stetige Restitution der Sittlichkeit selbst. 'Die Bildung des Individuums und seine eigene Wirklichkeit ist daher die *Verwirklichung der Substanz* selbst (Phän. 353)'.

So kann denn Hegel auch sagen, daß das *Kind* die 'Form der Möglichkeit (*δύναμις*) eines sittlichen Individuums' habe (I 399) und daß 'die nur erst als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft im Kinde durch die Erziehung verwirklicht' werde (VI 278).

Damit ist nun auch das Verhältnis von Erziehung und Bildung deutlich geworden. *Erziehung ist Bildung als Vorhaben.* In einfachen Verhältnissen — im Stamm der wilden Völker — wächst der einzelne in die Sitten des Stammes hinein; in der 'neueren Zeit', in den abendländischen Gemeinwesen, findet Erziehung statt. Erziehung ist sonach eine *Einrichtung*, um den Weg der Bildung in den schwer übersehbaren Gemeinwesen abzukürzen. Das aber heißt, daß das Geschäft der Erziehung unter dem Gesetz der *Bildung in die 'allgemeine Sittlichkeit'* steht.

Bildung bedarf also für Hegel keines Ideals im Herzen des Erziehers; sie ist — in unseren 'neueren Staaten' — immer schon da und verwirklicht. Erziehung hat keine andere Aufgabe, als diese Verwirklichung kunstvoll zu leiten, den Prozeß der Bildung mit Hilfe der Erfahrung derjenigen, die sich der *Bildung als Beruf* gewidmet haben, abzukürzen und vor Konflikten zu bewahren.

Der *Erzieher* ist also für den zu Erziehenden gewissermaßen die Manifestation der 'allgemeinen Sittlichkeit'. Danach ist nun zu bestimmen, was vom Erzieher verlangt wird. Gegenüber den mannigfaltig verworrenen Versuchen unserer Tage, den Begriff des wahren Erziehers (etwa gar 'typologisch') zu umschreiben, wirkt Hegels Auffassung einfach genug. Der Erzieher muß sich als den *wissen*, an dem das Kind wie an einem Paradeigma die Erfahrung des Gebildetwerdens zu machen hat. Steht er im Wissen um diese seine Aufgabe und hat die *Klugheit* in ihrer Durchführung, so ist er, wie er sein soll.

Das Kind nun macht jene Erfahrung erst allmählich. So lange es im Prozeß der Bildung befindlich ist, wird ihm das Allgemeine nicht als *Sache* gegenwärtig; es vermag das sittliche Tun noch nicht *als solches* zu bewähren. Der Erzieher als die Manifestation der sittlichen Idee ist dem Kinde daher 'das Höhere in Person'; eine andere Form kennt es noch nicht; nur diese ist ihm 'gegeben' (VII b 95). So steht zwischen dem Kind und dem Erzieher die Sphäre, in der das Kind emporwächst. Eben diesen Raum nun gilt es *freizulassen.* 'Dies Gefühl' — daß das dem Kind Gegebene ein 'Höheres' ist — 'ist bei der Erziehung sorgfältig festzuhalten'.

So verstehen wir den bei Hegel in einem sehr prägnanten Sinne gebrauchten Begriff der 'Auctorität'.

Diese 'Auctorität' hat der Erzieher eben deshalb festzuhalten, weil er stellvertretend ist für die sittliche Idee selbst, für den 'Ernst des öffentlichen Lebens' (XVI 175). Indem wir dieses letztere Wort Hegels aufnehmen, haben wir uns wiederum vor einem Mißverstehen zu hüten. Was Hegel mit dem Ausdruck 'Ernst des öffentlichen Lebens' bezeichnen will, ist nicht etwa das, was man jetzt herkömmlich unter dem 'Ernst des Lebens' als einer Art bellum omnium contra omnes (struggle for life) versteht, sondern vielmehr das Leben in der sittlichen Freiheit (das *εὖζῆν*) selbst. 'Was durch die Schule zustande kommt, die Bildung der einzelnen, ist die Fähigkeit derselben, dem öffentlichen Leben anzugehören' (XVI 175), sittliche Personen zu sein.

So ist die Schule eine 'stille, innere Vorbereitung und Vorübung zu dem höheren Interesse des öffentlichen Lebens' (ib.); wie hier der einzelne immer wieder seiner Egoität ent-bildet wird, so ist auch dort dieser Prozeß der 'Ausreutung des bloß Sinnlichen und Natürlichen' (§ 174 Zusatz) das waltende Gesetz. Darum heißt es in bündiger Kürze: 'Was der Knabe lernen soll, muß ihm mit und auf Auctorität hin gegeben werden' (VIIb 95), und: 'Der *Gehorsam* ist der Anfang aller Weisheit' (VIIb 96).

Hegel wird darum nicht müde, gegen die philanthropinische (die 'spielende') Pädagogik den *Ernst*, die *Zucht* und den *Gehorsam* als die Grundvoraussetzungen der Erziehungsarbeit zu betonen. 'Durch dies Gehorchen kommt das Negative zustande, daß er auf die sinnliche Begierde Verzicht tun lernt und *nur* durch diesen Gehorsam gelangt der Mensch zur Selbständigkeit' (ib.).

Dennoch ist die Auffassung Hegels alles andere als 'autoritär', wenn wir den Begriff als kontradiktorisch zu dem Eigenrecht der Kindespersönlichkeit nehmen. Vielmehr vollzieht Hegel die Auseinandersetzung mit der ihm wohlbekannten 'subjektiven Pädagogik' auf dem eigenen Boden dieser subjektiven Pädagogik selbst. Er spricht davon, daß die Kinder erzogen werden *wollen*. 'Die Notwendigkeit, erzogen zu werden, ist in den Kindern als das eigene Gefühl, in sich, wie sie sind, unbefriedigt zu sein, — als der Trieb, der Welt der Erwachsenen, die sie als ein Höheres ahnen, anzugehören, *der Wunsch, groß zu werden*' (§ 175). Somit gibt es ein *Recht* des Kindes auf Erziehung. 'Was der Mensch sein soll, hat er nicht aus Instinkt, sondern er hat es sich erst zu erwerben. Darauf begründet sich das Recht des Kindes, erzogen zu werden' (§ 174 Zusatz).

Da aber am Ende des Bildungs- und somit auch des Erziehungsvorganges die 'Selbständigkeit der Person' als die 'feste Einheit im Hintergrunde' steht, 'wohin gezogen und wozu erzogen werden soll, damit man dem Ziele adäquat werde' (IX 389), so hat der Erzieher zu dem Kinde in das Verhältnis als zu einem *selbständig werdenden*, 'sich bildenden' Menschen zu treten. Das heißt, daß dem Prinzip der 'Auctorität' das Prinzip der *Selbsttätigkeit* korrelativ sein muß. 'Es ist so wichtig, daß die Jugend vom bloßen Auffassen zur selbsttätigen Beschäftigung, zur eigenen Bemühung übergeleitet werde' (XVI 153).

Dem entspricht für die theoretische Bildung ein prägnanter, der flachen Antithetik von 'Lernschule' und 'Arbeitsschule' enthobener Begriff des *Lernens*, der nicht zufällig an die platonische Beschreibung der *μάθησις* im Menon anknüpft. 'Lernen ist diese Bewegung des Geistes, daß nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern daß nur sein eigenes Wesen für ihn wird, oder daß er zum Bewußtsein desselben kommt '(XIV 203). 'Schränkte aber das Lernen sich auf ein bloßes Empfangen ein, so wäre die Wirkung nicht viel besser, als wenn wir Sätze auf das Wasser schrieben' (XVI 153).

Daß nun Hegel sich in der Alternative zwischen 'experimentellem Lernen' und 'autoritativem Lernen' für das letztere entscheidet, hat seine Grundbewandtnis in seiner Auffassung vom Bildungsvorgange selbst. Er kannte die Praxis des 'experimentellen Lernens' (learn by doing) einmal aus der 'spielenden' Pädagogik der Philanthropine, zum anderen aus deren Tendenz, der Jugend die Richtung

auf 'eigenes Reflektieren und Räsonieren' zu geben (XVI 154). Demgegenüber wendet Hegel die Überlegung zurück auf die *einheitliche Wurzel* der theoretischen und der praktischen (sittlichen) Bildung: 'wie der Wille, so muß auch der Gedanke beim Gehorsam *anfangen*' (ib.).

So ist das wahre Lernen eine *μεσότης* zwischen den Extremen des 'Empfangens' als 'bloßen Auffassens und Gedächtnissache' und des 'eigenen Räsonierens', durch das 'nie Zucht und Ordnung in das Denken kommt'. Denn die Voraussetzungen der *φρόνησις* sind *Eigenwüchsigkeit* (Autarkie) und *Ordnung* des theoretischen Habitus.[1])

Hiernach ist schon zu erwarten, daß Hegel nicht eine schematische, 'uniformisierende' Auffassung vom Bildungsverfahren hat. Doch zwingt uns Hegels Abweisung des Gedankens vom 'Bildungsideal' und von der Um-Bildung des 'Besonderen' ins 'Allgemeine' hier zu einigem Verweilen. Denn es könnte scheinen, als wolle Hegel die 'Individualität' als je Einzige, Unvergleichliche zugunsten einer generalisierenden Auffassung vom Bildungsverfahren außer acht lassen.

Hier nun liegt in der Tat eine Schwierigkeit, auf die wir unser Augenmerk lenken müssen. Denn wir werden den Bildungsbegriff Hegels erst dann ganz erfaßt haben, wenn wir uns die gewisse feindselige Spannung, in der er zu der Bildungsidee Humboldts steht, vergegenwärtigt und sie auf ihren Grund verfolgt haben.

Schon Rosenkranz und Thaulow haben nachdrücklich darauf hingewiesen, daß Hegels 'Psychologie der Lebensalter' (VIIb 90—103) eine 'Pädagogik im Abriß' ist. Wir greifen nunmehr aus ihrem Zusammenhang einen Gedankengang heraus, der uns an den Knotenpunkt der Differenz zwischen Hegel und der 'individualistischen', der in jenen Jahren von Schleiermacher und Humboldt herausgearbeiteten Bildungsidee führt.

Der *Jüngling* (adolescens) ist nach Hegel dadurch charakterisiert, daß sich ihm das 'Ideal' nicht mehr, wie dem Knaben, 'in der Person eines Mannes' (des Pädagogen), sondern schon als ein 'Allgemeines' manifestiert — 'möge dasselbe als ein Ideal der Liebe und Freundschaft oder eines allgemeinen Weltzustandes in ihm leben'. In dieser *Setzung* des Ideals (analog dem 'sich regenden Leben der Gattung' in der *Pubertät*) erwacht im Jüngling 'das Gefühl der Tatkraft'. Daß aber 'das in seinem Ideal enthaltene substantielle Allgemeine, seinem Wesen nach, *in der Welt bereits zur Entwicklung und Verwirklichung gelangt ist,* wird vom schwärmenden Geiste des Jünglings nicht eingesehen'. Erst der *Mann* hat sich 'in die Vernunft der Wirklichkeit versenkt' und erweist sich als 'für die Welt tätig'.

Aber 'zu diesem Ziele kommt der Jüngling *notwendig*' (*φύσει*). 'Sein unmittelbarer Zweck ist der, sich zu bilden und sich zur Verwirklichung seiner Ideale zu befähigen. In dem Versuch dieser Verwirklichung *wird* er zum Manne.'

Es ist also der Zweckzusammenhang des öffentlichen Lebens (das *εὖζῆν*), der den Bildungsprozeß 'notwendig' vollendet. In dieser Vollendung *versinkt* nun

1) Rosenkranz aO. § 118: 'Aller Apparat ist tot, alle Ordnung leer, aller Unterricht fruchtlos, wenn der Zögling nicht durch seine freie Selbsttätigkeit das was man ihn lehrt in sein Inneres hineinwendet und so zu seinem Eigentum macht.'

gerade das 'Ideal' in wesenlosem Scheine. Dieses Versinken mag dem Jünglinge zunächst als ein 'schmerzhafter Übergang ins Philisterleben erscheinen', es kann ihm 'peinlich sein' und ihn 'hypochondrisch machen'.

Die *Überwindung dieser Hypochondrie* ist nun die eigentliche Leistung der je einzelnen Persönlichkeit selbst — eine Leistung, die ihr von keinem Pädagogen abgenommen werden kann. 'Die bloße Bildung macht ihn noch nicht zu einem vollkommenen. fertigen Menschen; dies wird er erst durch die verständige Sorge für seine zeitlichen Interessen.' Wird diese Leistung nicht vollzogen, vermag der Reifende den 'Widerwillen gegen die Wirklichkeit nicht zu überwinden', so bleibt er leicht das ganze Leben 'im Zustand relativer Unfähigkeit'.

Wie im Makrokosmos der Weltgeschichte, gibt es nun aber auch im Mikrokosmos des je einzelnen Individuums so etwas wie eine 'List der Vernunft'. Um die Tiefe von Hegels Bildungsgedanken zu ermessen, muß dieser Zusammenhang ganz präsent gemacht werden.

Es ereignet sich nämlich folgendes. Die Peripetie des Bildungsvorganges, die 'Annahme der von der Welt gestellten Bedingungen' durch das Individuum, die notwendige Vollendung der Bildung *scheint* dem Individuum ein bloßer Aktus der *Anpassung* an die Notdurft, ein Kompromiß (wie wir heute sagen würden), ein resignierendes Sich-Abfinden mit den Umständen zu sein. Eben dieser Aktus der '*Fügsamkeit*' ist nun aber das letzte Glied der Einfügung in die allgemeine Sittlichkeit. 'Das Vernünftige . . . hat sich von jeher vollbracht, und die *Welt* kann darum mit größerem Recht als das zum Manne werdende Individuum die Prätension machen, für fertig und selbständig zu gelten. Der *Mann* handelt darum ganz vernünftig, indem er den Plan einer gänzlichen Umgestaltung der Welt aufgibt und seine persönlichen Zwecke, Leidenschaften und Interessen nur in seiner *Anschließung* an die Welt zu verwirklichen strebt.'

So mag der *Mann* wohl noch 'über den Zustand der Welt verdrießlich und grämlich sein und die Hoffnung auf ein Besserwerden derselben verlieren' — darum '*haust* er sich' doch 'in die objektiven Verhältnisse ein'.

Wer daher in dem Zustand der Unzufriedenheit mit der Welt verharrt, ist kein *Mann* (*ἀνήρ = πολίτης*), sondern ein *ewiger adolescens*. Er 'hält', wie Hegel sagt, 'die Subjektivität fest'. In ihm hat sich 'das Subjekt die Hörner nicht abgelaufen' (X b 217).

Mit grimmigem Humor entwirft Hegel das Bild dieser ewigen Jünglinge, die es nicht ertragen können, daß sich 'statt ihrer der Weltlauf realisiert'. Denn diese 'Bildungslosigkeit' scheint ihm '*vornehmlich in deutschen Charakteren*' recht häufig anzutreffen zu sein. Gehören diese Jünglinge jeden Alters den 'höheren Schichten' an, so schließen sie sich zusammen, um 'ein Loch in diese Ordnung der Dinge hineinzustoßen, *die Welt zu verändern*, zu verbessern, oder ihr zum Trotz sich wenigstens einen Himmel auf Erden herauszuschneiden' (X b 216). Bei Menschen 'in niederen Ständen' erscheint diese 'verhärtete Subjektivität', diese 'bloß auf sich bezogene subjektive Persönlichkeit' (X b 367) als eine 'Eintönigkeit in sich wortlos zusammengefaßter Menschen, welche daher in ihrer Verschlossenheit leicht störrisch, widerborstig, knurrig, unzugänglich und in ihren Handlungen und Äußerungen vollkommen unsicher und widersprechend erscheinen' (X b 205).

So ist gerade der *Deutsche* von der Gefahr der unvollendeten Bildung bedroht. 'Der Deutsche, je knechtischer auf der einen Seite, desto zügelloser ist er auf der anderen; Beschränktheit und Maßlosigkeit, *Originalität,* ist der Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt' (XV 328).

Diese ewige Adoleszenz, der Mangel an Sophrosyne und Dikaiosyne, würde nun aber noch *gefördert* werden durch eine Erziehung, die darauf abzielte, die Persönlichkeit als 'Selbstwert' (wie man heute wohl sagt) zu bilden. So wenig wie in der Zielsetzung, so darf daher auch in der Auffassung vom Bildungsobjekt das principium individuationis zum *Richtpunkt* gemacht werden. 'Man darf die Eigentümlichkeit der Menschen nicht *zu hoch* anschlagen' (VIIb 82) — denn daß es immer nur je einzelne sind, die 'gebildet' werden, versteht sich von selbst. Eine *Pflege* der Eigentümlichkeit, eine 'Persönlichkeits'-Bildung würde aber dem Sinn des Bildungsvorganges zuwiderlaufen.

Der Individualismus des Humanitätsideals (Schleiermacher, Humboldt) *hypostasiert* also eine natürliche 'Bedingung' (nämlich daß die Menschen je Individuen sind) zu einer 'Idee', einem Telos: der Idee der Persönlichkeit.

Das heißt nun keineswegs, daß Hegel die Menschen als eine 'uniforme Masse' anspricht. Ganz im Gegenteil, wie wir noch sehen werden. Wohl aber weist er die Individuation mit aller Schärfe unter die 'natürlichen Bedingungen' im Sinne der *ersten Natur.* Die natürliche Mitgift des je einzelnen, seine Anlagen und Begabungen, sein So- und So-Sein, von Hegel das 'Naturell' und das 'Talent' genannt, das also, was er zur Bildung *mitbringt,* darf nicht mit dem verwechselt werden, *wozu* er gebildet werden soll. Denn das Telos der Bildung ist ja vielmehr das, was der Mensch seiner *zweiten Natur* nach ist — ein sich im objektiven Geiste erfüllendes *εὖζῆν.*

Auch hier zeigt sich, wie wir sehen, die fundamentale Bedeutung der Auffassung Hegels von der 'zweiten Natur' des Menschen. Den Kern der Problematik decken einige Sätze der 'Enzyklopädie' auf (VIIb 405): 'Was die Gleichheit betrifft, so enthält der geläufige Satz, daß alle Menschen von Natur gleich sind, den Mißverstand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muß gesagt werden, daß von Natur die Menschen vielmehr nur *ungleich* sind.' Hier ist deutlich von der 'ersten' Natur die Rede. Der Lebensgrund, der die Individuen aus sich entläßt, bringt sie in unendlicher Verschiedenheit hervor. Daß sie aber Persönlichkeiten sind, also an der zweiten Natur teilhaben — *darin sind alle Menschen* (dem Eidos nach) *gleich.* 'Daß aber diese Gleichheit vorhanden, daß es der *Mensch* ist, welcher als Person anerkannt ist . . ., das ist so wenig von Natur, daß es vielmehr nur Produkt und Resultat von dem Bewußtsein des tiefsten Prinzips des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseins ist' (VIIb 406).

So kann Hegel den für den heutigen Leser zunächst befremdlichen Satz schreiben, daß sich 'in der realen Welt keine Individualitäten und Charaktere finden' (Phän. 352). Wir können diesen Satz jetzt dahin verstehen: die 'Besonderheit' als die Mitgift der ersten Natur macht nicht das dem Menschen *als solchem* Eigentümliche aus. Diese natürliche Ungleichheit, die 'Besonderheit der Natur und des Charakters', mit der 'fälschlicherweise' die Individualität gleichgesetzt

wird, hat vielmehr 'in der Welt kein Bleiben'. In dieser hat nur 'das Sichselbstentäußernde Wirklichkeit' (ib.).

Dieser Gedanke Hegels kann nicht gewichtig genug genommen werden. Nach der Lehre Hegels hat der einzelne nicht von *sich* aus, sondern vom *Ganzen* aus 'Individualität'; das heißt, sein *Beitrag zum Ganzen* ist es, was gefordert wird und was allein 'in Betracht kommt' — wenn man will, seine 'Objektivation'; oder, um es mit Hegel prägnanter zu sagen: 'Das wahre Sein des Menschen ist seine *Tat*' (Phän. 236). Die Individualität stellt sich sonach 'nur in der Handlung dar', 'der individuelle Mensch ist, was die Tat ist'. Zwischen dem, was einer *ist* und dem, was einer *tut*, ist keinerlei Unterscheidung möglich — d. h. keinerlei *praktische* (auf den Begriff der Sittlichkeit bezügliche) Unterscheidung.

Erziehung nun ist eine in diesem Sinne *praktische* Aufgabe, und darum kommt es darauf an, in ihr dasjenige zum Prinzip zu machen, was sub specie der 'Praxis', der 'allgemeinen Sittlichkeit' (*εὐπραξία*), das Prinzip ist: die Bereitschaft (*ἕξις*) des sittlichen Tuns, den Willen zur Erfüllung des *εὐζῆν*.

Erziehung hat somit der Einsicht in die 'zweite Natur' des Menschen zufolge (d. h. *anthropologisch*) keinen anderen Inhalt als den, jeden Zögling zu dem Zustand zu leiten, wo er aus eigener Kraft *Mann* sein kann, d. h. *tätig* im Zuge der 'allgemeinen Bildung', mit seinem 'Wissen und Wollen' dem 'Allgemeinen' (dem 'objektiven Geiste') verbunden.

Alle Menschen nun, die, als *echte* Individualitäten (nicht als 'Originale') an diesem allgemeinen, an dem 'sittlichen Universum', das Hegel *den Staat nennt*, teilhaben, sind in der Tat *gleich*, d. h. keiner hat ein Verdienst *vor* dem anderen. Sie sind *von einer* Bildung, *unius formae* — eben darum aber nicht 'uniform'.

Nunmehr sind wir gerüstet, um gewissermaßen mit Hegels Augen auf die eingangs erwähnte Alternative zwischen 'humanistischem' und 'politischem' Bildungsideal zu sehen.

Wir haben gesehen, wie Hegel — um des Rousseau-Übersetzers Worte zu gebrauchen — in der 'Nötigung, entweder die Natur oder die gesellschaftlichen Einrichtungen zu bestreiten', den Begriff der 'Natur des Menschen unter Rückgriff auf Aristoteles so umbildet, daß er es als die Natur des Menschen', ansprechen kann, sich in die 'gesellschaftlichen Einrichtungen' '*einzuhausen*'. Die Wahl, 'entweder einen Menschen oder einen Bürger zu bilden', ist nun keine Wahl mehr. Denn Hegel hat gezeigt, '*ὅτι τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι καὶ πολίτου τῆς πόλεως τῆς ἀρίστης*' (Arist. Pol. III 18 [1288[a] 16]).

Dafür sieht Hegel eine *andere Alternative*. Wir können sie mit seinen Worten so bezeichnen: man muß wählen, ob man die Knaben zu *ewigen Jünglingen* oder zu *Männern* erziehen will. Am individualistischen Humanitätsideal Humboldts und Schleiermachers und einem daran orientierten Bildungswesen sah Hegel die Gefahr, daß der 'Satansengel' Originalität (für ihn das Symbol der Bildungs*losigkeit*) in Deutschland die Übermacht gewinnen könnte.

Ihm schien es, als ob eine in solcher Gesinnung geschehende Bildungsarbeit dazu führen müsse, daß ein 'das Rechte in die subjektive Überzeugung stellendes

Gewissen', ein 'sich das Belieben vorbehaltendes Gefühl' in Deutschland überhandnehme. Von einem solchen werde dann 'die *Form* des Rechten als eines *Gesetzes*' als ein 'toter, kalter Buchstabe' und als eine 'Fessel' empfunden und ebendamit zerstört werden. Denn das Gesetz, als die 'Vernunft der Sache', verstatte allerdings dem *Gefühle* nicht, 'sich an seiner eigenen Partikularität zu wärmen' (Rechtsphilosophie, Vorrede).

Wer die Entwicklung des deutschen Bildungswesens und der deutschen Bildung in der Zeit seit Hegels Tode überblickt, wird finden müssen, daß die 'Praxis' über Hegels Pädagogik, d. h. über seine Fundamentallehre von den Voraussetzungen der Erziehung, hinweggegangen ist — aber auch, daß die *Besorgnisse* Hegels in Erfüllung gegangen sind. Der Satansengel, zu dessen Fesselung Hegel aufrief, hat sich, unter den Auspizien der Bildungstheorie und der Organisation der Erziehung, seine Beute geholt.

Das Ungenügen angesichts dieser Situation beginnt allgemein zu werden — so allgemein, daß es sich erübrigt, mehr als *eine*, gewichtige Äußerung anzuführen. 'Unsere Bildungswege sind barock im schlechten Sinne' — mit diesem Warnruf trifft, so meinen wir, Spranger[1]) eben jenen Punkt, auf den sich Hegels Besorgnisse lenkten. In solcher Lage wird heute mehr und mehr die Forderung nach einer 'Erziehung zum Staat' laut. Von Neid nicht ganz freie Blicke richten sich auf *England*, wo die Gleichung von *ἀνήρ* und *πολίτης* seit je die *Grundlage* des Bildungswesens ist. Doch fehlt den Forderungen nach 'staatsbürgerlicher Erziehung' — die von manchen als ein *Zweig* der Erziehung angesehen wird — bislang jede Einigkeit darüber, was 'der Staat', *zu dem hin* erzogen werden soll, denn eigentlich sei. Es fehlt die Grundlage für eine staatsbürgerliche Bildungstheorie in einer *Staatslehre*, deren 'Belehrung' — um mit Hegel zu sprechen — 'nicht darauf gehen kann, *den Staat zu belehren, wie er sein soll*, sondern wie er, das sittliche Universum, *erkannt werden soll*' (Rechtsphil., Vorrede).

Angesichts der hier sich auftürmenden Schwierigkeiten kann die Rücklenkung des Blickes auf Hegel nicht die Bedeutung haben, eine Lösung der heutigen 'Bildungsprobleme' oder einen Weg aus der heutigen 'Bildungskrise' zu finden. Wohl aber schien es uns der Gelegenheit seines Gedenktages angemessen, die Gedanken auf jene *Wurzeln* hinabzuführen, aus denen her alle Bildungsarbeit wächst. Diese Wurzeln sind nicht anders zu erfassen als in einer Lehre vom Menschen; und eine Bildungstheorie, die ihren Namen verdient, wird sich hier über ihre eigenen Voraussetzungen klar werden müssen. Wie aber sollte sie das können, ohne Hegels *politische Anthropologie*, seine Lehre von der Bildung als der Formung zur Reife für die 'allgemeine Sittlichkeit', tiefer geprüft zu haben, als es bis heute geschehen ist?

---

1) Ed. Spranger, Das deutsche Bildungsideal in geschichtsphilosophischer Beleuchtung, Leipzig 1928.

DIE ETRUSKOLOGIE UND IHRE WICHTIGSTEN PROBLEME

Von Fritz Schachermeyr

Die vorliegende Abhandlung zerfällt in folgende Abschnitte: 1. Das Herkunftsproblem; 2. Die Weltstellung der etruskischen Kunst; 3. Die Etrusker und Rom.[1])

1. *Das Herkunftsproblem.* Die etruskologische Forschung hat sich als wissenschaftliche Disziplin schon im römischen Altertume einer gewissen Blüte erfreut. Die geachtete Stellung, welche die *etrusca disciplina* im Rahmen der römischen Staatsreligion einnahm, brachte es mit sich, daß die etruskische Religion schon früh das Interesse der antiquarischen Forschung der Römer auf sich zog. Das Bewußtsein, daß Rom in so vielen kulturellen wie zivilisatorischen Errungenschaften die Schülerin des Nachbarvolkes gewesen, veranlaßte die Römer, sich über das Studium der etruskischen Religionsvorstellungen hinaus auch mit dem Volkstume der Etrusker im allgemeinen zu beschäftigen. Infolge der durch den Rassenunterschied bedingten Verschiedenheit der Mentalität war es den Römern freilich unmöglich, die Wesensart der Etrusker ganz zu verstehen, und so blieb dieses Volk für sie von einem geheimnisvollen Schleier umgeben, was ihnen aber den Reiz der Forschung nur noch erhöhte.

Natürlich haben sich auch die Etrusker selbst, besonders in der Zeit, da sie noch eine nationale Literatur hervorbrachten, mit ihrer Vergangenheit literarisch beschäftigt. Leider ist uns von diesem Schrifttume nichts erhalten, und auch die Nachrichten der römischen Antiquare, welche daraus schöpften, sind uns fast ausnahmslos verloren gegangen.[2]) Immerhin können wir erkennen, daß bei den Etruskern das Moment der Abstammung und Herkunft ihres Volkes eine bedeutende Rolle gespielt hat. Viererlei wäre hier anzuführen: 1. Für die allein mit den Römern in näherer Beziehung stehenden Etrusker der südlichen Landeshälfte

1) Grundlegend ältere Werke O. Müller-Deecke, Die Etrusker, 2. Aufl., 1877; Dennis, Cities and Cemeteries of Etruria, 3. Aufl., 1883. — An neueren Arbeiten wären zu nennen: Auf dem Gebiete der alten Geschichte Fell, Etruria and Rome 1924; Lehmann-Haupt, Armenien einst und jetzt II/2 (in Ersch.); Pareti, Origini etrusche I 1926; Schachermeyr, Etruskische Frühgeschichte 1929; Schulten, Die Etrusker in Spanien (Klio XXIII 1930). — Auf dem Gebiete der Archäologie Ducati, Storia dell'arte etrusca 1927; v. Duhn, Eberts Reall d. Vorgeschichte s. 'Etrusker' und Italische Gräberkunde I 1924; Messerschmidt, Die Nekropole v. Vulci 1930; Randall Mac Iver, Villanoviens and Etruscans 1924; Weege, Etruskische Malerei 1921. — Sprachwissenschaft: Goldmann, Beitr. z. indog. Char. d. etrusk. Sprache 1929; G. Herbig, Eberts Reall. d. Vorgeschichte s. Etrusker; P. Kretschmer, Die Sprache (Gercke-Norden, Einleitung i. d. Altertumswissenschaft I, 6. 3. Aufl.); W. Schulze, Zur Gesch. d. lateinischen Eigennamen 1904; Trombetti, La lingua etrusca 1928. — Auf dem Gebiete der Religionsgeschichte Herbig, Religion u. Kultus d. Etrusker (Mitt. d. Schles. Ges. f. Volkskunst, Bd. 23, 1922). — Auf dem Gebiete der Rechtsgeschichte Leifer, Stud. z. antiken Ämterwesen I (Klio, 23. Beiheft). — Ausgrabungswerke: Falchi, Vetulonia 1891; Minto, Marsiliana d'Albegna 1921. Populonia 1922; Bianchi Bandinelli, Chiusi (Monumenti Antichi 30, 1925). Sovana 1929. — Beste Synthese Ducati, Etruria antica, 2. Aufl., 1927.

2) Vgl. aber einige verstreute Notizen, z. B. Serv. Aen. X 172 (darüber meine Etrusk. Frühgesch., S. 210) und vor allem die Angaben des kaiserlichen 'Etruskologen' Claudius CIL, XIII, 1668.

lag die Wiege der Nation und auch ihrer Religion nicht im Inneren, sondern in der *Hafenstadt*[1]) Tarquinii an der Küste (Etrusk. Frühgesch., S. 206ff.). — 2. Die Etrusker hatten eine *Säkularrechnung*, nach welcher das erste Säkulum in der ersten Hälfte des X. Jahrh. begann (Etrusk. Frühgesch., S. 192ff.). Die merkwürdigen Vorstellungen, welche sich mit dem Wesen des etruskischen Säkularbegriffes verbinden[2]), weisen darauf hin, daß der Beginn des ersten Säkulums mit dem ersten Auftreten der Etrusker identisch gewesen ist. Die Etrusker haben also ihre eigene Geschichte nach oben terminiert. — 3. Es scheint, daß die Etrusker ihren Ahnherrn Tyrsenos von dem mysischen Heros Telephos abstammen ließen; das würde dann soviel bedeuten, als daß sie glaubten, ihre Vorfahren seien aus *Mysien* eingewandert.[3]) — 4. Auch in der römischen Kaiserzeit halten die Etrusker an dem Glauben an ihre kleinasiatische Herkunft fest (Tacitus ann. IV 55), wenn sie auch in dem einen uns bekannten Falle allerdings die Version des Herodot (I 94) für sich rezipieren, welche *Lydien* als Herkunftsland angab. Bei der überragenden Autorität Herodots und bei der Geringfügigkeit der Korrektur (Lydien statt des benachbarten Mysien) kann ein Abgehen von der ursprünglichen Auffassung ja leicht erfolgt sein. — Daß die Etrusker an ihrer kleinasiatischen Heimat je gezweifelt haben, dafür fehlt uns jeder Beleg und soweit wir urteilen können, hat es für sie noch kein Herkunfts-*Problem* gegeben. Damit stimmt überein, was uns Dionysios von Halikarnass wider Willen verrät. Dieser Schriftsteller führt nämlich (I 30,2) als Bürgen für seine Autochthonentheorie nur *οἱ... ἀποφαίνοντες*, nicht aber die Etrusker selbst an. Nun saß aber Dionysios in Rom gleichsam an der Quelle und hatte sicher Gelegenheit, die Auffassung der etruskischen Kreise über diese Frage in Erfahrung zu bringen. Hätte sie seiner eigenen Meinung irgendwie entsprochen, so wäre er nicht genötigt gewesen, seine These erst mit einer umständlichen Beweisführung zu stützen und noch einige anonyme Meinungsgenossen[4]) anzuführen, sondern er hätte als gewichtigstes Zeugnis einfach beigebracht: 'die Etrusker selbst halten sich für Autochthonen'.

---

1) Jedem Besucher des modernen Tarquinia wird der Blick auf die weite Meeresfläche in eindrucksvoller Erinnerung bleiben. Man kann dieselbe von der Höhe des Stadthügels noch viel besser übersehen als unmittelbar vom Strande aus. Auch von dem weiter nordöstlich gelegenen Ruinenhügel ist das Meer noch gut sichtbar.

2) Nach etruskischer Anschauung dauert ein Säkulum so lange, bis der letzte am Ausgangspunkte desselben schon am Leben gewesene Etrusker gestorben war. Eine so beschaffene Generationszählung konnte sich nur einbürgern, wenn an dessen Ausgang ein besonders markantes Ereignis stand, von dem aus man die Dauer der Existenz des Etruskervolkes in Italien berechnete. Als solches kommt kaum etwas anderes als die Einwanderung in Frage. Das ungefähre Anfangsdatum der Säkularzählung stimmt übrigens mit dem auf archäologischem Wege erschließbaren Zeitpunkte der ersten Etruskereinwanderung trefflich überein (vgl. Etrusk. Frühgesch., S. 192f.).

3) Darüber habe ich Wiener Studien XLVII, 1929, S. 154ff. und Etrusk. Frühgesch., S. 205f. gehandelt.

4) Daß er mit diesen Leuten nicht Staat machen konnte, zeigt sich auch daran, daß Dionysios gerade in seinem I. Buche sonst überall die benutzten Autoren namentlich anführt, und das nicht nur, wenn er polemisiert, sondern auch, wenn er beistimmt.

Die Herkunft der Etrusker als *Problem* tritt uns also bei den Etruskern selbst nicht entgegen. Dieses *Problem* wurde vielmehr, soweit wir sehen, zuerst bei den *Lydern* aufgerollt. Hier gab es im V. Jahrh. zwei Versionen des Heraklidenstammbaumes. Die eine gibt Herodot (I 94) wieder, nach welcher die beiden Söhne des Atys die Namen Lydos und Tyrsenos geführt hätten. Die andere vertritt Xanthos (Dion. Hal. I 28,2=F. H. G. I, p. 36, Fr. 1), welcher die beiden Söhne Lydos und Torebos nennt. Im einen Falle wird also der Ahnherr der Etrusker von den Herakliden hergeleitet, im anderen nicht. Sehr auffallend ist, daß gerade bei den binnenländischen Lydern die Frage nach der Abstammung der Etrusker zur Diskussion kam. Wenn die von Xanthos vertretene Version ihre lydische Herkunft nicht anerkennt, so bedeutet das übrigens nicht unbedingt, daß Xanthos von einer kleinasiatischen Herkunft der Etrusker überhaupt nichts gewußt hat. Es handelte sich vielleicht nur darum, daß er es ablehnte, die Vorfahren der Etrusker im besonderen mit den *Lydern* in Verbindung zu setzen, deren Geschichte allein er schrieb. Wir können unter diesen Umständen also nicht mit Sicherheit behaupten, daß bei den Lydern das Herkunftsproblem in einer Weise aufgerollt worden sei, welche Zweifel an der kleinasiatischen Herkunft der Etrusker Raum gegeben hätte.[1])

Anders verhält es sich mit Dionysios von Halikarnass (I 27ff.). Er stellt die These der *Autochthonie* der Etrusker in *Italien* auf. Daß er sich dabei aber auf das Zeugnis der Etrusker selbst *nicht* berufen konnte, haben wir schon hervorgehoben. Wenn er auch in anderen, nicht näher bezeichneten Kreisen Meinungsgenossen gehabt hat (I 30,2), so möchte man doch fast annehmen, daß erst er selbst das Herkunftsproblem in seiner ganzen Tragweite aufgerollt und die These der Autochthonie als erster in breiter Öffentlichkeit vertreten hat. Er hat damit eine Frage aufgeworfen, welche bis auf den heutigen Tag zu den umstrittensten der Altertumswissenschaft gehört.

Im Altertume hat die These des Dionysios allerdings keinen rechten Widerhall gefunden. Es kam aber anders, als sich in der *Neuzeit*, im ausgehenden XVIII. und im XIX. Jahrh., die wissenschaftliche Forschung des Problemes bemächtigte. Die nun einsetzende *Kritik* an der pseudohistorischen Trugüberlieferung der Griechen und Römer räumte mit den uns überlieferten Wanderungssagen immer mehr auf. Man erkannte, daß im Altertume geradezu eine Manie geherrscht hatte, immer neue Wanderungen zu konstruieren, und so kamen auch die Historikerangaben über die Etruskerwanderung in Verdacht. Andererseits mußte man aber doch anerkennen, daß gerade diese Angaben einen immerhin seriöseren Eindruck machen als etwa die Fabeleien eines Hellanikos, und so stand man bald mitten in dem Hin und Wider zwischen der Auffassung des Herodot und der des Dionysios, wobei sich die Anhänger des letzteren wieder in zwei Lager spalteten, deren eines die vollkommene Autochthonie der Etrusker annahm, während das andere einer frühen Einwanderung aus dem Norden das Wort redete.

Auch gegenwärtig stehen sich noch zwei Ansichten gegenüber; der einen gelten die Etrusker als Autochthonen (wenn mitunter auch eine sehr frühe Einwanderung

1) Vgl. Etrusk. Frühgesch., S. 211; daselbst S. 262, Zl. 17 soll es statt 'S. 217f.' heißen: 'S. 211f'.

aus Norden zugestanden wird), die andere nimmt eine Einwanderung zur See aus Kleinasien an (wobei der Zeitpunkt dieser Einwanderung verschiedenartige Beurteilung findet). Die letztere, die Kleinasientheorie, kann gegenwärtig als die vorherrschende betrachtet werden. Vor allem ist bemerkenswert, daß in allen überhaupt in Frage kommenden Disziplinen die Mehrzahl der Forscher dieser Theorie zuneigt und das auch dort, wo die Vertreter der einzelnen Disziplinen ohne Rücksicht auf die Ergebnisse ihrer Nachbardisziplinen urteilen. Die Vertreter dieser Auffassung habe ich in meiner Etrusk. Frühgesch., S. 87 aufgezählt, wozu jetzt auch noch eine Reihe von weiteren (A. Schulten, Bosch Gimpera, F. Matz und Thiersch) kommt. Auch die Besprechungen meines Buches geben im wesentlichen eine Übereinstimmung in dieser Grundthese.[1])

Die Anhänger der Autochthonentheorie finden sich besonders in Italien noch häufiger, wo die Annahme einer möglichst starken autochthonen Komponente der gegenwärtigen patriotischen Einstellung entgegenkommt. Es wäre aber verfehlt, die wissenschaftlich ernst zu nehmenden Vertreter der Autochthonentheorie, wie etwa Forscher vom Range eines Pareti, der Unsachlichkeit zu verdächtigen. Gibt es doch zu denken, daß die Autochthonentheorie auch in anderen Ländern zwar wenige, aber dafür um so prominentere Vertreter hat, so den Prähistoriker *Schuchhardt* und den Althistoriker *U. Karstedt*, weiter den Ägyptologen *v. Bissing* [andere Anhänger der Autochthonentheorie aus Deutschland sind mir nicht bekannt] und in Finnland *J. Sundwall* (nicht nur Althistoriker, sondern zugleich durch erfolgreiche Arbeiten zwar nicht auf dem Gebiete der etruskischen, wohl aber der altitalischen Archäologie bekannt). Andererseits sind durchaus nicht alle Altertumsforscher Italiens auf die Autochthonentheorie eingeschworen, und zu deren Gegnern gehören führende Forscher wie Ducati und Patroni.

Ich halte die Vertretung der Autochthonentheorie für ein ziemlich aussichtsloses Bemühen, halte ihr Vorhandensein aber für sehr fruchtbringend. Zwingt sie doch die Vertreter der Kleinasientheorie durch ihren unentwegten Widerspruch, das Beweismaterial immer von neuem zu prüfen und die eigenen Thesen immer exakter zu feilen. Sie ist somit ein sehr nützlicher advocatus diaboli, dessen Aufgabe sich allerdings nur dann erfüllen kann, wenn der Kampf gegen die Kleinasientheorie nicht bloß durch *Ablehnung*, sondern durch *Widerlegung* unserer Argumentationen geführt wird. Dann wird die Auseinandersetzung mit der Autochthonentheorie gleichsam die hohe Schule für den Vertreter der Kleinasientheorie bleiben.

1) Natürlich bei verschiedenen Differenzen im einzelnen; vgl. V. Christian, Mitt. d. Anthrop. Ges., Wien 1930, S. 408f.; P. Ducati, Historia IV, S. 322ff.; H. Foppa, Wissenschaft und Schule 1930, S. 95f.; A. Götze, D. Litztg. 1930, Sp. 1332ff.; B. Hrozny, Archiv Orientalni II 1930, S. 173ff,; E. Kornemann, Vergangenheit und Gegenwart XX 1930, S. 500f.; G. Patroni, Athenaeum N. S. VIII 1930, S. 365ff.; Randall-Mac Iver, Antiquity 1930, S. 528. Die Autochthonentheorie vertritt gegenüber meinen Ausführungen die Besprechung von Kahrstedt im Göttinger Anzeiger 1930, S. 276ff. Zwei Mängel meines Buches sind die zu knappe Behandlung des Italikerproblemes und die unzureichende Heranziehung der italienischen Kleinliteratur; vgl. zu beiden schon Vorwort S. IX. Sehr dankenswerte Nachträge an italienischer Literatur (z. T. aber schon der nach Abfassung meines Buches erschienen) finden sich in den Besprechungen von Ducati und Patroni.

Die Hauptschwierigkeit in der Stellungnahme zur Herkunftsfrage besteht in der Vielfältigkeit des Materials, welche Synthesen sehr erschwert. Ein weiterer mißlicher Umstand liegt darin, daß das kleinasiatische Fundmaterial meist sehr schütter und außerdem nur wenig bearbeitet ist. So hat die Forschung, ganz gleich, welcher Stellungnahme zur Herkunftsfrage, dieser Halbinsel noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Nur die sprachliche Argumentation (seit *G. Herbig*) und von der archäologischen Beweisführung die G. Karos (Antike I, S. 213ff.) ist auf Kleinasien näher eingegangen. Es bahnt sich nun aber ein Wandel an. Von Lehmann-Haupt ist eine eingehende Vergleichung des chaldischen (d. i. vorarmenischen) Materiales mit dem etruskischen zu erwarten (Armenien einst und jetzt II 2), und ich habe mich bemüht, in den Athenischen Mitteilungen XVI 1916 (1929), S. 375 und Etrusk. Frühgesch., S. 89ff. die ersten Schritte zur Schaffung einer kleinasiatischen Gräberkunde zu unternehmen und die kleinasiatischen Grabformen und Riten in ihren Einzelheiten mit den etruskischen in Vergleich zu setzen. Vielleicht erfüllt sich die Hoffnung, daß dieses schwierige Kapitel nun auch von maßgebender archäologischer Seite in Angriff genommen wird und daß durch erneute Ausgrabungen die so wünschenswerte Vermehrung des Fundmateriales erfolge. Wichtige Funde wären in Westkleinasien ja überall leicht und ohne große Kosten zu erzielen, sobald man sich nicht auf die im Alluvialland gelegenen griechischen Kolonien beschränkt. Für diese ist ja verschiedentlich schon alles geschehen, was nur möglich war, so besonders in Milet durch die deutschen Ausgräber, welche, wie ich nun weiß[1]), nichts unversucht gelassen haben, um u. a. die archaische Nekropole der Stadt zu finden. Hier, im unmittelbaren Küstengebiet scheint durch die ungeheure Anhäufung der Flußalluvionen und wohl auch durch das damit verbundene Steigen des Grundwasserspiegels vieles auch der aufopferndsten Forschung entzogen zu sein. Wo aber das Gebirgsland beginnt (so in Karien schon unmittelbar an der Küste auf der Budrumhalbinsel), gäbe es allenthalben reiche Ausbeute. Verlockend wären weiter auch die Städte des karischen Hinterlandes, wo man u. a. auf karische Inschriften rechnen könnte, dann vor allem Lykien, ein Land, das in früharchäologischer Hinsicht ein völliges Vakuum ist und wo nach Mitteilung *A. Kalinkas*, eines der besten Kenner des lykischen Altertums, an geeigneten Stellen schon bei geringer Grabungstätigkeit neue Inschriftenfunde in größter Zahl zu machen wären; dann Lydien, wo ich den Bereich um das so außerordentlich interessante Grab von Belevi (dazu Etrusk. Frühgesch., S. 104f.) und die Fundstätte des sog. 'Altsmyrna' empfehlen möchte.

Auf die verschiedenen Wege, welche die Beweisführung in der Herkunftsfrage einschlägt, kann ich hier aus Raummangel nicht eingehen. Doch möchte ich in aller Kürze meine Stellungnahme wenigstens andeuten. Ich glaube, daß schon das historische, philologische und kulturhistorische Material die Einwanderung aus Kleinasien mit hoher Wahrscheinlichkeit nahelegt. Unwiderlegliche, exakte Beweise scheint mir dann aber das archäologische Material, besonders die Vergleichung der Grabformen bzw. Riten und ihrer Entwicklung an die Hand zu geben.

1) Dank einer Mitteilung v. Gerkans.

Wie erwähnt, ist das westkleinasiatische Gräbermaterial noch lückenhaft; es genügt aber doch schon, wenn man alle Hilfsmittel wie die Angaben der homerischen Epik und die pontischen Gräbertypen der von Milet aus gegründeten Kolonien heranzieht, um wenigstens in großen Zügen ein Bild der Entwicklung zu gewinnen. Der Abriß der kleinasiatischen Gräberkunde, den ich Etrusk. Frühgesch., S. 89ff. gegeben, stammt in allem Wesentlichen aus einer Zeit, wo ich von dem Gräbermaterial Etruriens noch keine Kenntnis hatte. Um so größer war mein Erstaunen, als ich hier für die Zeit zwischen 1000 und 650 eine durchaus analoge Entwicklung feststellen konnte, welche ich nicht anders als durch eine mehrmalige Einwanderung etruskischer Elemente aus Kleinasien zu erklären vermag. Diese Analogien durch *Handelsverkehr* zu erklären, geht nicht an, denn Kleinasien hatte doch mit anderen *näher* gelegenen Gebieten einen viel regeren Handelsverkehr, und hat diese doch nie in solcher Weise beeinflußt als gerade das so weit entfernte Etrurien. Auch an spontane Analogien zu denken, verbietet sich; einmal, weil die Parallelen zu häufig sind und ihre zeitliche Reihenfolge übereinstimmt; dann, weil in einzelnen Fällen etruskische Grabtypen in Italien ganz landfremder Art und ohne Vorstufen sind, weil sie hier in vollkommen ausgebildeter Form gleichsam hereinplatzen. Das gilt besonders von den *Kuppelgräbern* von *Populonia*. Vorher gab es in Populonia und auch sonst in Etrurien Brandbeisetzungen, Urnen in den Boden versenkt, *ohne* Grabhügel, *Einzelgräber*, für spätere Nachbeisetzungen ganz *unzugänglich*. Und da kommt auf einmal das Kuppelgrab mit seinem *Tumulus*, mit seiner in Italien bisher ganz unbekannten *Mauertechnik* (Vorkragung), mit seinem Dromos, der die *ständige Zugänglichkeit* für Nachbestattungen gestattete, mit seiner Grabkammer, welche von Anfang an für die Beisetzung von *mehreren* Toten eingerichtet ist. Vorstufen, d. h. Zwischenglieder zwischen den Urnengräbern und diesem neuen Typus fehlen, dagegen gibt es in Kleinasien zu genau der gleichen Zeit genau die gleichen Kuppelgräber, wie sie uns in Populonia entgegentreten. Zudem tritt in Populonia in diesen Kuppelgräbern ein *neuer Ritus*, die Beisetzung der gestreckten, unverbrannten Leichen auf, der in Etrurien bisher völlig unbekannt war (die Urzeit Etruriens hatte zwar auch unverbrannte Leichen, aber als liegende *Hocker* beigesetzt, dieser Ritus war jedoch nachher der Leichenverbrennung gewichen gewesen). All diese Neuerungen anders als durch Einwanderung zu erklären, erscheint mir unmöglich. Jedenfalls sollten aber diejenigen Forscher, welche diese Beweisführung ablehnen, sich verpflichtet fühlen, eine andere Erklärung zu versuchen. Dennoch ist ein derartiger Versuch bisher noch nicht gemacht worden. Das ein Beispiel für manche andere, die aufzuzählen, hier zu weit führen würde. Ich habe es etwas breiter ausgeführt, um dem Leser zu zeigen, welch wertvolles Material gerade die Gräberkunde für das Herkunftsproblem zu liefern imstande ist, und schließe mit diesem Hinweis meine notwendigerweise nur allzu kurz gehaltenen Ausführungen über dieses schwierige Problem.

2. *Die Weltstellung der etruskischen Kunst.* Die Sprache der Etrusker ist ihren wesentlichen Zügen nach kein indogermanisches Idiom. Die höchst eigenartige Welt der etruskischen Grammatik findet ihre Analogien im Osten, so z. B. im

Mitannischen Vorderasiens. Man vergleiche, was Rosenberg Glotta II 1913, S. 51 ff. über das Etruskische und was Gustavs Reallex d. Vorgesch. s. v. Mitanni S. 220 ff. über das Mitannische geschrieben, wobei zu beachten ist, daß weder Rosenberg vom Mitannischen, noch Gustavs vom Etruskischen eingehendere Kenntnisse besitzen, beide Forscher also unvoreingenommen und frei von vorgefaßten Meinungen urteilen. Natürlich ist das Mitannische nicht der nächste Verwandte des Etruskischen. Das Verwandtschaftsmoment liegt hier in erster Linie im Sprachtypus. Viel enger ist die Verwandtschaft mit den vorindogermanischen Sprachen des ägäischen Bereiches, welche uns allerdings zumeist nur sehr fragmentarisch bekannt sind (hierüber eingehend Etrusk. Frühgesch., S. 244 ff.).

Nach Ausweis der Sprache gehörten die Etrusker zu einer großen *Mittelmeerrasse* (über diese Etrusk. Frühgesch., S. 66 f.). Das einstige Vorhandensein einer solchen ergibt sich vor allem aus dem Ortsnamenschatze einiger Mittelmeerländer, welcher viel vorindogermanisches und zugleich homogenes Sprachgut enthält.[1]) Mit dieser Mittelmeerrasse steht dann in engem Zusammenhange die kaukasische Völkergruppe, welcher das oben erwähnte Mitannische angehört.

Im Volkstume der späteren Etrusker gab es zwei Hauptkomponenten, die kleinasiatisch-vorindogermanische der Einwanderer und die im wesentlichen italisch-indogermanische der vorausgegangenen Bevölkerungsschichtung.[2]) Die Italiker wurden im engeren Herrschaftsbereich der Etrusker sprachlich etruskisiert. Umgekehrt nahmen dort, wo die Herrenschicht der Etrusker erst sekundär und zahlenmäßig in zu geringem Maße auftrat, mitunter (so in Latium) die Etrusker schließlich die Sprache der einheimischen Bevölkerung an.

Für die etruskische Kunst hat als Hauptfrage zu gelten, was davon eigentlich etruskisch-kleinasiatisch und was italisch bzw. griechisch und phönikisch ist. Am leichtesten läßt sich die griechische und die phönikische Komponente aussondern. Auf die Frage nach der Verteilung der etruskischen und der italischen Komponente möchte ich folgende Antwort geben:

Der älteste Etruskerzustrom (X. Jahrh.) kam kunstgewerblich ganz unter italischen Einfluß (über die Ursachen dieser Erscheinung Etrusk. Frühgesch., S. 126); die jüngere etruskische Einwanderung (um 800) brachte schon viel mehr etruskisches Gut mit, doch blieb die italische Komponente noch immer beachtenswert; starke kleinasiatisch-etruskische Einflüsse machen sich dann auch um 700 geltend. Die italische Komponente wird davon aber keineswegs erdrückt.[3]) Seit 700 wird übrigens auch der griechische Einfluß immer mächtiger. Seit etwa 650 gibt es keine weitere

1) Ich glaube daher auch nicht, daß sich Namengleichungen im Mittelmeerbereiche ohne weiteres zur Feststellung von Wanderungen verwenden lassen, soferne nicht auch noch andere Argumente für die Annahme von solchen sprechen.

2) Und zwar handelte es sich m. E. um Umbrer; vgl. Etrusk. Frühgesch., S. 80, 211, 308 ff. Die Urbevölkerung war in Etrurien nach dem untrüglichen Befunde der Ausgrabungen nur ganz spärlich vorhanden und ist bei Auftreten der Italiker alsbald als selbständige ethnische Komponente verschwunden.

3) Das betont vor allem Matz, Gnomon 1930, S. 643. Es wäre sehr zu begrüßen, wenn dieser Forscher die etruskische Kunst in ähnlicher Weise behandeln wollte, wie er es in seinem Buche über die kretischen Siegel mit der frühkretischen getan.

kleinasiatische Beeinflussung mehr; der Entstehungsprozeß der nationalen etruskischen Kunst ist dadurch zu einem gewissen Abschluß gekommen.

Diese etruskische Kunst ist in der letzten Zeit gleichsam modern geworden, besonders in Italien. Hier glaubt man in den Etruskern das entscheidende Ferment für alle weitere italienische Kunstentwicklung erblicken zu können, was m. E. aber weit über das Ziel hinausschießt. Die Etrusker waren zweifellos tüchtige Handwerker und auf dem Gebiete der visuellen Künste nicht unbegabt. Ersteres zeigt sich besonders auf dem Gebiete der Goldschmiedekunst, letzteres lehren uns u. a. die Wandgemälde mit ihrer eindrucksvollen koloristischen Wirkung. Dagegen sind sie arm an eigenen künstlerischen Ideen, sie sind nicht imstande, etwas so richtig aus Eigenem zu schaffen. Auf allen Gebieten, wo die Etrusker künstlerisch tätig sind, finden wir fremde Vorbilder, welche zudem meist besser sind als das, was die Etrusker im Anschluß daran gemacht. (Der wundervolle Apollon von Veji ist, wenn er wirklich von Etruskerhänden stammen sollte, im Typus durchaus griechisch empfunden.)[1] Überhaupt ist es den Etruskern gelungen, das übernommene Gut harmonisch in ihr *eigenes* Kunstwollen einzugliedern, und sie waren natürlich auch nicht imstande, dieses Gut etwa in ähnlicher Weise zu sublimieren, wie dies den Deutschen mit der Gotik und z. T. auch mit dem Barock gelungen. Wo immer sich in technischen Details oder im Vortragsgestus spezifisch etruskische Art zeigt, klafft der Gegensatz gegenüber der ursprünglich anders gearteten Wesensart der Vorbilder. Daß das auch anders hätte sein können, zeigt uns die persische Kunst. Auch hier sind die künstlerischen Ideen aus aller Herren Länder zusammengeholt, und doch paßt alles wie aus einem Guß, eine wunderbare, monumentale Synthese (vgl. dazu meine Ausführungen Reallex d. Vorgesch. s. v. Perser).

Wir wollen das so tüchtige Volk der Etrusker nicht unterschätzen, es war das einzige Volk der mediterranen Rasse, das sich allen Völkerstürmen zum Trotz tapfer bis in verhältnismäßig späte Zeit behauptet hat; es ist das einzige Volk, das als Zeuge einer vergangenen vorindogermanischen Kulturperiode noch in vollkommener Lebensfrische vor uns steht. Dennoch brauchen wir die Bedeutung seines Kunstschaffens nicht zu überschätzen. Wenn dies heute aber geschieht, so liegt die Ursache in erster Linie darin, daß man es vermeidet, die Leistungen der Etrusker an denen anderer Völker zu messen. Da sehen wir, daß schon bei semitischen Völkern mitunter eine gesteigertere und auch selbständigere Art der Produktivität festgestellt werden kann, man denke nur an die bisher nicht übertroffene assyrische Tierplastik, an die früharabische Poesie und an die im semitischen Kreise wurzelnden Religionsstiftungen. In noch stärkerem Grade finden wir dann bei einer großen Zahl von indogermanischen Völkern eine schöpferische Produktivität, über deren Ursache ich Klio XXV, 1931, einiges andeuten werde. Man denke nur an die Hethiter als die ersten Vertreter der politischen Loyalitätsidee (Etrusk. Frühgesch., S. 8f.), an die Perser als Schöpfer der ersten auf ethischer Grundlage

1) Selbst das Erbgut, welches die Etrusker aus Kleinasien mitgebracht hatten, haben sie hier aus Nachbarbereichen, teils von den Griechen, teils aus dem östlicheren Kleinasien entlehnt.

basierenden Religion, einer monumentalen Kunstsynthese und an ihre vornehme Auffassung des Herrscherberufes, an die Griechen als Erfinder der Schönheit, der künstlerischen und wissenschaftlichen Individualität, als Begründer so vieler neuer Kunstzweige, der Wissenschaft und der Philosophie, an die Römer mit ihrem heroischen Verzicht auf individuelle Einstellung zugunsten des Staatsgedankens, an die Italiener mit ihrer Renaissancekultur und an die Germanen, mit ihrer Musik, die ebenbürtigen Geistesverwandten der Griechen in Philosophie, Wissenschaften und Dichtung. Wenn wir mit all diesen Völkern, deren Zahl sich noch vermehren ließe, die Etrusker vergleichen, fällt der Vergleich doch allzusehr zu deren Ungunsten aus.

Es bleibt uns jetzt nur noch die Frage übrig, ob sich das Etruskertum nicht wenigstens indirekt in einer produktiveren Weise ausgewirkt habe. Was *Rom* den Etruskern verdankt, werden wir im folgenden Kapitel besprechen. Hier nur zur *Renaissance*. Die etruskische Bevölkerung sprach zu Anfang des Mittelalters ausnahmslos lateinisch. Sie war dem Blute nach bereits eine Mischung zwischen Etruskern und Italikern. Außerdem war das etruskische Siedlungsgebiet zur Zeit der Römerherrschaft durch römische und latinische Kolonien neuerdings mit italischem Blute durchsetzt worden. Wichtig ist, daß der nördlichste Teil Etruriens aber überhaupt nie zu dem engeren Siedlungsbereiche der alten Etrusker gehört hat. Keine der großen Etruskerstädte war hier gelegen. Natürlich haben sie verschiedene Stützpunkte in diesem Landstriche gehabt, aber von einer Etruskisierung kann man hier viel weniger wie in allen anderen Teilen Etruriens sprechen. Nun erblüht die Kunst der frühen Renaissance zwar allenthalben in Toscana. Aber die Höchstleistungen, insbesondere die der Hochrenaissance, sind Florentiner Meistern zu danken, deren Herkunft somit gerade in dem den Etruskern fremdesten Landesteile liegt. Da ist es dann vielleicht auch kein bloßer Zufall, daß gerade Florenz dem germanischen Norden am nächsten steht und daß dieses die Stadt der mit deutschem Ausdrucke so benannten Gundfaloniere war. Zudem ist bei mehreren Meistern, vor allem bei Michelangelo, eine gewisse Geistesverwandtschaft mit deutschem Wesen unleugbar.

Ich komme daher zu dem Resultat: Die Kunst der Renaissance ist nicht auf etruskischer sondern auf *gemeinitalienischer* Grundlage erwachsen; erwachsen auf dem Volkstume der Italiker, der Etrusker und der Germanen. Daß die Etrusker hiervon der spirituell entscheidende Teil gewesen wären, erscheint mir nach dem oben über ihre Kunst Gesagten ganz unwahrscheinlich. Das spezifisch Etruskische muß eher für die technische-handwerkliche Begabung eine Rolle spielen und dann noch bei der auf das Koloristische hinzielenden Eigenart mancher Meister. Unter diesen Umständen scheint sich mir die etruskische Eigenart am stärksten in *Perugino* widerzuspiegeln.

3. *Die Etrusker in Rom.*[1]) Die Besiedlung des stadtrömischen Bodens erfolgte nicht durch die Urbevölkerung (Beisetzungsritus: Bestattung unverbrannter Leichname als liegende Hocker), sondern erst durch die Nachkommen der ursprünglich in Oberitalien ansässigen *Terramarebevölkerung* (Siedlungstypus: befestigte Pfahl-

1) Eingehend werde ich hierüber in P.-W. Realencycl. s. v. Tarquinius handeln.

baudörfer; Beisetzungsritus: Leichenverbrennung, Urnengräber), welche sich nachher in Umbrien festgesetzt hatten und von dort nach Etrurien und Latium (zuerst Albanerberge, dann Rom) ausbreiteten. Es handelt sich dabei um die Vorfahren der späteren *Latiner.*[1])

Auf stadtrömischem Boden wurde zuerst der *Palatin* besiedelt (Urnengräber nördlich davon in der Forumniederung, nahebei das Volcanal und der Vestatempel mit dem ewigen Feuer, was annehmen läßt, daß auch die Stätte der Leichenverbrennung in diesem Bereiche lag); dann, vom Palatin aus bevölkert, der *Esquilin* (*Esquiliae;* Gräber am Ende des Tales zwischen Oppius und Cispius). Die Häuser befanden sich ausschließlich auf den Höhen der Hügel, nie in der Niederung. Gleiches können wir allenthalben im alten Italien (und z. T. auch noch jetzt) feststellen. Die Niederungen waren vielfach versumpft, so auch der Forumbereich, und wurden in den trockeneren Teilen als Begräbnisplätze verwendet. — Schließlich entstand noch eine dritte Italikersiedlung auf dem *Collis Quirinalis.* Sie war vom Palatin sicher politisch unabhängig, da sie nicht nur ein eigenes Lupercalienfest hatte, sondern der Name ihrer Bewohner, *Quirites,* nachher neben dem des *populus Romanus* stand (in späterer Zeit formelhaft erstarrt). Zum Teil schon auf dem Palatin und Esquilin, dann auch auf dem Quirinal haben wir mit *sabinischer,* also sabellischer Zuwanderung zu rechnen, welche den Latinern auch einen neuen Beisetzungsritus, die Bestattung unverbrannter, ausgestreckter Leichname (v. Duhn, Ital. Gräberkunde, S. 458ff.), brachte. Doch darf diese Bevölkerungskomponente nicht überschätzt werden, da im späteren Lateinischen sabellisches Sprachgut nur eine verhältnismäßig geringe Rolle spielt.

Wir haben somit auf einer Reihe von Hügeln des stadtrömischen Gebietes Besiedlung festgestellt. Dennoch kann man nicht behaupten, daß damit die Entstehung der '*Stadt*' Rom schon vollzogen gewesen wäre. Die Stadtgründung war vielmehr erst ein Werk der *Etrusker,* welche nunmehr eine neue Phase der römischen Siedlungsgeschichte eröffnen.

Daß Rom *zeitweise* im Bereiche der etruskischen Machtsphäre gelegen ist, ergibt sich schon aus Erwägungen allgemeiner Natur. So findet sich in Latium eine Reihe von Ortsnamen, welche mit Hilfe des Etruskernamens gebildet sind; ich nenne hier nur das bekannte *Tusculum.* Dann ist die durch die Überlieferung verbürgte Machtstellung der Etrusker in *Kampanien* am besten denkbar, wenn die Etrusker auch in *Latium* die Herren der Situation waren. Das muß sich auch gegenüber Rom ausgewirkt haben, denn *Rom beherrscht den Tiberübergang* und ist für die Etrusker der *Schlüssel zu Latium* gewesen. Wir müßten daher annehmen, daß Rom zeitweise im etruskischen Machtbereiche gelegen habe, auch wenn die Nachrichten über die Etrusker in Rom spärlicher wären, als dies tatsächlich der Fall.

Für Rom haben wir nun aber eine Fülle von Erinnerungen an seine Etruskerzeit. Beginnen wir mit der Namengebung. *Roma* ist ein etruskischer Name, nichts anderes als das etr. Gentilicium *ruma.*[2]) Wir haben hier also den auch sonst des

1) Vgl. v. Duhn, Italische Gräberkunde, S. 413ff. und Etrusk. Frühgesch., S. 78ff.

2) Grundlegend W. Schulze, Zur Gesch. d. lat. Eigennamen, S. 579ff.

öfteren belegbaren Fall, daß ein etruskischer Familienname als Ortsname verwendet wird. Die Familie der *Ruma* oder wie sie mit Suffixerweiterung auch genannt werden konnte, der *rumlna*, hat sich latinisiert als patrizisches Geschlecht der *Romilier* bis in die historische Zeit erhalten. Das Geschlecht muß als eines der ersten etruskischen nach Rom gekommen sein und hier eine bedeutende Rolle gespielt haben, denn nach *ihm* wurde nun der Siedlungsbereich des Palatin und Esquilin benannt. Dagegen hat die *Quirinalsiedlung* damals noch *abseits* gestanden. Das ergibt sich aus folgendem: Der neue Ortsname wurde, wie ja natürlich, auf die *Bevölkerung* übertragen — allerdings und wieder echt etruskisch, mit Hilfe des für solche Zwecke mit Vorliebe verwendeten n-Suffixes, latinisiert *Romani.* Als somit ein *populus Romanus* bereits bestand, waren die *Quiriten,* die Bevölkerung des Quirinals, noch nicht mit eingeschlossen, und diese Scheidung hat sich, wenn auch schließlich nur mehr als erstarrte Formel noch weit über den Zeitpunkt der schließlichen Vereinigung des ursprünglichen Rom mit der Quirinalsiedlung erhalten.

Durch die Vereinigung von Esquilin und Palatinsiedlung unter dem gemeinsamen Namen Roma wurde die Stadtgründung aber nur *vorbereitet.* Die entscheidende Tat erfolgte erst im *weiteren* Verlaufe der etruskischen Zeit, anscheinend unter jenen Herrschern, welche dem Geschlechte der Tarquinier angehörten. Dieses Geschlecht wird uns ja auch durch sein Familiengrab in Caere und das Francoisgrab zu Vulci als historisch erwiesen. In der *Überlieferung* sind die Erinnerungen an die Tarquinier auf dem Wege eines allerdings jüngeren Kristallisationsprozesses zu den beiden Gestalten des Tarquinius Priscus und Tarquinius Superbus verdichtet worden.

Wir haben schon hervorgehoben, daß die Niederung des *Forumbereiches* anfangs unbesiedelt war. Das gilt etwa bis 600 v. Chr., aus welcher Zeit die jüngsten der hier gefundenen Gräber stammen. An die Besiedlung des Gebietes war auch darum nicht zu denken, weil es zum großen Teile versumpft war. Hier greift nun die etruskische Initiative entscheidend ein durch die Anlage der *Cloaca maxima,* welche die *Entsumpfung des Forumgebietes* zur ersten Aufgabe hatte. Daß es sich hier um eine *etruskische* Schöpfung handelt, besagt die Überlieferung, welche sie den Tarquiniern zuschreibt und ergibt sich weiter aus der Überlegung, daß die Etrusker auch in Etrurien selbst in Be- und Entwässerungsanlagen zu ihrer Zeit für ganz Italien Beispielloses geleistet haben. Das wurde z. B. durch die deutschen Forschungen zu Bieda besonders deutlich (Röm. Mitt. 1915, S. 174 f., 185 ff.).

Die Entsumpfung des Forums hat natürlich einem bestimmten Zwecke gedient. Diesen Zweck können wir aber nur darin erkennen, daß es jetzt darauf ankam, das bisherige Roma, also die Palatin-Esquilinsiedlung, mit der bisher abseits stehenden Quirinalsiedlung zu einem gemeinsamen Stadtgebiete zu vereinen. Das natürliche Zentrum dieses neuen Stadtgebietes war dann ja der *Forumbereich;* hier konnte man nun weder Friedhöfe noch sumpfige Ufer gebrauchen. Daher also die Entsumpfung und gleichzeitig die Verlegung der Begräbnisplätze an die *Peripherie.*

Das ist also die eigentliche Gründung der Stadt Rom. Die Stadt breitet sich nun naturgemäß zuerst zentripetal gegen das *Innere* zu aus, die Siedlungen wachsen

zusammen und treffen sich im Forumbereiche. Auch der Kapitolinische Hügel kann erst jetzt in seiner einen Kuppe die Bedeutung als arx gewonnen haben. Auf dem Kapitol wurde auch der Tempel für die oberste Staatsgottheit erbaut, und es ist eine ansprechende Vermutung E. Meyers, daß auch die *Könige* hier ihren Sitz hatten.

Da die Besiedlung der zentralen Niederungen also in etruskischer Zeit begann, ist es verständlich, wenn man gerade hier auch in historischer Zeit noch den *vicus Tuscus* ansetzte. Für den etruskischen Königssitz auf dem Kapitol spricht etwa noch, daß sich am Fuße desselben ein etruskischer Kuppelbau befunden hat, dessen verstümmelte Reste sich im *Tullianum* erhalten haben. Der Gedanke, daß es sich dabei um ein Königsgrab gehandelt hat, liegt nahe, und wir erinnern uns gerne an die mykenische Sitte, die Königsgräber in nächster Nähe der Herrenburg anzulegen.[1]) Derartiges konnte ja auch noch geschehen, nachdem für die Masse des Volkes die Friedhöfe nach außen verlegt worden waren.

Wir haben gesehen, daß die etruskische Herrschaft für die Entstehung Roms von entscheidender Bedeutung war. Wir müssen aber noch die Frage beantworten, warum denn Rom dann nicht überhaupt der Etruskisierung verfallen und etruskisch geblieben ist. Demgegenüber ist zu bedenken, daß in Rom offenbar auch zur etruskischen Zeit das *latinische* Element zahlenmäßig *bei weitem überwogen* hat. Damit stimmt überein, daß auch im altrömischen Adel neben den ihrem Namen nach etruskischen Gentes zahlreiche mit lateinischem Namen stehen. Auch das Lateinische selbst zeigt in Grammatik wie im Wortschatze nur wenig Etruskisches (z. B. die zeitweise herrschende Anfangsbetonung). Ich fasse daher die etruskische Periode der römischen Stadtgeschichte so auf, daß damals etruskische Patrizier wie Könige ihre Rolle spielten und in kultureller wie zivilisatorischer Hinsicht die etruskische Initiative von Bedeutung war, daß aber das etruskische Element einer unaufhaltsamen Assimilierung an das latinische Volkstum unterlag.

Daß sich das latinische Element gegenüber dem etruskischen mit so großer Zähigkeit erhalten hat, ist m. E. auf die den Vorfahren der Römer zur Terramarezeit zu eigen gewordene Mentalität zurückzuführen. Die Terramare waren *Festungen*, in denen die absolute Gleichheit der Lebensbedingungen jede *Separationsbestrebung* des *Einzelnen* ausschloß. Selbst im *Tode* waren noch alle durch die einheitliche Art der Beisetzung der allein herrschenden Gemeinschaftsidee unterstellt. Diese Idee des *zähen Festhaltens an dem Gemeinschaftsgedanken* mag den latinischen Römern die Kraft gegeben haben, nicht der Assimilierung durch das Etruskertum zu verfallen, sondern dieses *ihrerseits* zu assimilieren. Was also in späteren Zeiten die Stärke Roms ausmachte, es allen Stürmen trotzen ließ und schließlich zur Weltherrschaft führte, mag auch schon in dieser frühen Zeit das Entscheidende gewesen sein. Den politischen Ausdruck der Gemeinschaftsidee mögen wie in späterer Zeit so vielleicht schon in der etruskischen Periode eine ältere Form der Centuriatscomitien und die Curiatscomitien geboten haben, welche beide das ganze Volk erfaßten und dem geistigen Gehalte nach wohl

1) Die andere Möglichkeit wäre, daß es sich wie zu Tusculum um ein Quellhaus handelt. Eine eingehende Untersuchung des Tullianums schien mir beide Möglichkeiten offen zu lassen.

schon ein Erbstück aus der Terramarezeit selbst sind, in der es noch keinen Adel gab.

Hier ist es am Platze, auf einen tiefgreifenden Widerspruch hinzuweisen, der zwischen zwei Fundamentteilen des römischen Wesens ursprünglich klaffte, auf den Gegensatz zwischen der soeben besprochenen *Gemeinschaftsidee* und der Idee der römischen *Gens*, zwei ursprünglich heterogene Elemente stehen einander gegenüber. Handelt es sich bei der Gens doch nicht um die *engere* Familie, die im Rahmen der Terramarekultur ebenso gut wie in dem der Gemeinschaftsidee denkbar ist, sondern um den *weiteren Familienverband*, zu dem auch noch das Clientelwesen trat. Die Entstehung der Gentilverbände ist im Rahmen der Terramare unmöglich.[1]) Andererseits können die Gesamtcomitien und kann überhaupt die Gemeinschaftsidee nicht erst in einer Zeit entstanden sein, wo der Gentilgedanke in seiner extremen Form[2]) bereits Kraft hatte. Die Gemeinschaftsidee ist also älter als der Gentilgedanke, stammt wohl aus der Terramarezeit und ist italisch. Die Gens dagegen scheint etruskisches Erbe zu sein, denn gerade bei den Etruskern blühten nach Ausweis der etruskischen Inschriften die Verbände der Großfamilien wie kaum jemals bei einem anderen Volke. In Rom entstanden unter etruskischem Einflusse und nach etruskischem Vorbilde die latinisch-römischen Gentes, welche hier neben die etruskischen traten. Das größte Werk italisch-römischer Nationalkraft ist die Überwindung der im Etruskertume waltenden schrankenlosen Gentilidee und ihre Eingliederung in das Gemeinschaftsprinzip. Der wichtigste Faktor bei der Vermählung zweier ursprünglich so heterogener Elemente und bei Auswertung des Gentilgedankens in italisch-römischem Sinne ist der *Senat*.

So war es also in erster Linie doch das italisch-latinische Element, das Rom groß gemacht hat. Wohl verdankt Rom den Etruskern viel, verdankt es ihnen vor allem doch die Gründung der Stadt. Was aber aus dieser Stadt geworden, was diese Stadt geleistet hat, war im wesentlichen das Werk der Italiker.

---

1) Hierin hat Patroni, Athenaeum N. S. VIII, 1930, S. 448 vollkommen recht. Im übrigen stimme ich seiner das. S. 425ff. vertretenen Auffassung von den Terramaren nicht bei. An dem Festungscharakter der letzteren braucht man deshalb nicht zu zweifeln, weil die Befestigungsmittel primitive waren. Auch hat sich der Typus der Terramarefestung erst in der Poebene herausgebildet, wo die aus der Fremde kommenden Einwanderer dieser schützenden Siedlungsform gegenüber der älteren Bevölkerung bedurften. Den Vergleich zwischen Terramare und römischem Lager möchte ich im umgekehrten Sinne führen als Patroni. Man hat zu fragen, welche Elemente der Terramare finden sich im Lager wieder. Dreht man die Frage um, so ergeben sich für die negierende Kritik natürlich Diskrepanzen, man wird dann aber dem Entwicklungsgedanken ebensowenig gerecht, wie wenn man die einzelnen Bestandteile eines modernen Schiffes an dem ausgehöhlten Baumstamme der Primitiven urgieren wollte.

2) Familienverbände spielen bei allen Völkern eine gewisse Rolle, doch wird durch sie nirgends das Staatsleben in solchem Maße durchsetzt wie im alten Rom, wo zudem die Einrichtung der Klientel den Gentilgedanken noch unterstreicht.

ZUR KRISIS DER LITERATURWISSENSCHAFT

Von Martin Havenstein

Haben wir ein Recht, von einer Krisis der Literaturwissenschaft zu reden? Erlebt denn nicht gerade die Literaturwissenschaft heute einen Frühling, wie er ihr noch niemals, selbst in den Tagen der Romantik nicht, beschieden war? Ist nicht in diesem Zweige der Geisteswissenschaft mehr als in jedem anderen ein Drängen und Treiben, ein Schwellen, Wachsen und Blühen zu spüren, das frohe Hoffnungen, nicht Bedenken weckt?

Sicherlich, die Literaturwissenschaft steht heute in Frucht und Blüte, wir leugnen es nicht; Werke wie Gundolfs Goethe und Bertrams Nietzsche wachsen nicht an einem absterbenden Baum. Und doch glauben wir, daß auch die heutige, üppig wuchernde und blühende Literaturwissenschaft teil hat an dem krisenhaften, fragwürdigen Charakter unseres gesamten gegenwärtigen Kulturlebens, und wollen versuchen, dies auf den folgenden Blättern nachzuweisen.

Das sicherste und erschreckendste Anzeichen der Krise, die die abendländische Kultur heute erschüttert, ist nach dem Urteil aller, die diese Krise überhaupt bemerken, der Mangel jener Einheitlichkeit, die wir an früheren Kulturen wahrnehmen, lieben und preisen. Unser geistiges Sein und Wollen weist eine Zersplitterung auf, wie sie wahrscheinlich innerhalb eines Kulturkreises noch nie und nirgends auf Erden vorhanden gewesen ist. An dieser Zersplitterung aber hat die Literaturwissenschaft ihren vollen Anteil. Um dessen inne zu werden, braucht man nur einmal, von einem kundigen Führer geleitet, seinen Blick über das gesamte Mühen und Schaffen unserer heutigen Literaturwissenschaft hingleiten zu lassen. Mir liegt ein Büchlein von *Oskar Benda* vor, '*Der gegenwärtige Stand der deutschen Literaturwissenschaft*' (Wien-Leipzig 1928, Hölderlin-Pichler-Tempsky), das vorzüglich geeignet ist, dem Leser einen Überblick über die gesamte literaturwissenschaftliche Produktion unserer Zeit zu verschaffen. Die kleine, gehalt- und charaktervolle, fesselnd geschriebene Schrift ist zwar schon drei Jahre alt, aber trotz des rasenden Tempos, in dem heute alles, auch die Wissenschaft, dahineilt, nicht veraltet: wenn Benda das Generationsproblem heute auch sicherlich eingehender behandeln würde, als er es damals getan hat, so fehlt es doch in seiner Übersicht nicht, und — die Hauptsache in unserem Zusammenhange — daß inzwischon etwas geschehen wäre, was das von Benda entworfene Bild geschlossener und harmonischer erscheinen lassen könnte, davon kann keine Rede sein.

Dies Bild aber ist erschreckend wirr und chaotisch. Welch ein Durcheinander und Gegeneinander von Richtungen und Schulen! Es ist beinahe, als ob in ungesunder Neuerungs- oder Originalitätssucht alle nur darauf bedacht wären, sich voneinander zu unterscheiden, und darum jeder ein anderes, noch so einseitiges Prinzip erwählt und für das einzig richtige und entscheidende erklärt hätte. Der eine sagt: das Blut, die Rasse macht's, alles andere ist sekundär. Nein, sagt der andere, das Blut bedeutet nicht viel, Wirtschaft und Gesellschaft sind die ausschlaggebenden Mächte, sie formen den Menschen und also auch sein Denken und Dichten. Der dritte huldigt einem kalendarischen Aberglauben und behauptet, der Geburtstag oder vielmehr das Geburtsjahr entscheide über die geistige Richtung des Schaffenden. Für den vierten ist die Religion oder Konfession das zu tiefst Bestimmende, für den fünften die — meist fragwürdige — Vitalität des Schriftstellers. Doch wir werden von dem beängstigend verwirrenden Eindruck, den Bendas Überblick macht, dem Leser am ehesten einen Begriff geben, wenn wir einen Auszug aus dem Inhaltsverzeichnis des Büchleins hierhersetzen, dem wir zur leichteren Orientierung nur hier und da den Namen einer oder mehrerer Hauptvertreter der angegebenen

Richtungen hinzufügen. Benda unterscheidet: Nachzügler des Positivismus (Burdach) — Rassentheoretische Literaturgeschichte (Bartels) — Organologische Literaturgeschichte, und zwar romantische (Benz) und naturalistische (Richard Hamann) — Stammestheoretische Literaturwissenschaft (Nadler) — Die Altersgemeinschaft als Trägerin geschichtlicher Entwicklung (Pinder) — Konfessionelle Literaturgeschichte (Lux) — Marxistische Literaturforschung (Mehring) — Sozialpsychologische Richtungen im Anschluß an Lamprecht und Max Weber — Strukturpsychologische Literaturforschung (Dilthey) — Literaturpathologie, okkultistische und psycho-analytische Literaturforschung — Literaturgeschichte als Kulturkunde (Spengler) — Formalästhetische Literaturforschung (Strich, Walzel[1]), Voßler) — Idealistische Literaturwissenschaft, die je nach ihrer verschiedenen Betonung des objektiven oder subjektiven, des ideellen oder realen Faktors wieder vierfach eingeteilt und als objektive Problemgeschichte (R. Unger), als Ideenkonstruktion (Korff), als subjektive Ideengeschichte (Ermatinger), endlich als Mythos und Dichtung (Gundolf und Cysarz) charakterisiert wird. — Wenn man bedenkt, wie unkompliziert die Literaturwissenschaft noch vor wenigen Jahrzehnten, in der geschmähten Schererzeit, war, muß man da über den heutigen Wirrwarr der Auffassungen und Einstellungen nicht zum mindesten den Kopf schütteln?

Es läßt sich freilich mancherlei geltend machen, was geeignet ist, den Eindruck abzuschwächen, als handele es sich hier um eine Fortentwicklung, die Auflösung und Zerfall bedeutet. Dabei denke ich nicht an den Vorwurf des Veraltetseins, den jede neue Richtung jeder älteren zu machen pflegt und der, wenn er auch nur einigen der genannten Richtungen gegenüber berechtigt wäre, das Gesamtbild des wirklich Gegenwärtigen erheblich vereinfachen würde. Aber so gewiß es auch in der heutigen Literaturwissenschaft unzweifelhaft veraltete Anschauungen, Bewertungen und Methoden gibt[2]), so zweifelhaft muß dem um eine objektive Beurteilung Bemühten die Berechtigung erscheinen, irgendeine der von Benda namhaft gemachten, gegenwärtig miteinander ringenden Richtungen für gänzlich überlebt und abgetan zu erklären.

Indessen könnten sie einem über dem Streite der Meinungen stehenden Beurteiler insofern alle gleichberechtigt und notwendig erscheinen, als jede von ihnen das Ihre täte, um den ihnen allen gemeinsamen, höchst komplizierten Gegenstand, eben die Literatur, in seiner dem einzelnen Betrachter und Bearbeiter nicht erfaßlichen Ganzheit sichtbar zu machen. Diese Auffassung, die imstande wäre, die Streitenden zu versöhnen und dem Bilde ihres Streites den Sinn einer zwar komplizierten, aber organischen Zusammenarbeit zu geben, könnte man praktisch bestätigt finden in gewissen Sammelwerken, wie sie heute erscheinen, z. B. in dem '*Aufriß der deutschen Literaturgeschichte, nach neueren Gesichtspunkten*', wie ihn in Verbindung mit Ermatinger, P. Merker, G. Müller, H. Naumann, Fr. Neumann, H. Pongs, Fr. Strich und K. Vietor kürzlich *Korff* und *W. Linden* herausgegeben haben (Teubner 1930). Das Buch hat einen raschen Erfolg gehabt — es ist schon jetzt in zweiter Auflage erschienen — und das wird niemand wundernehmen, der die Leistungen oder auch nur der Ruf der Herausgeber und Mit-

---

1) Auf sein Schriftchen '*Vom Wesen der Dichtung*' (Deutschkundliche Bücherei von Quelle & Meyer, 1928), in dem er seine Anschauung von der notwendigen Wechselbeziehung der Kategorien Gehalt und Gestalt in gedrängter und doch klarer und konkreter Form darlegt, sei hier nebenbei verwiesen.

2) Gänzlich veraltet, wiewohl eben erst erschienen, ist z. B. das für Schulen bestimmte Buch '*Deutsche Dichter des XIX.* und *XX. Jahrh.*' von *A. Baldewein* (Velhagen & Klasing), in dessen Auswahl Kerner, Geibel, Scheffel, Fallersleben, Freiligrath und Wildenbruch vertreten sind, nicht aber Liliencron, Dehmel, George, Rilke, Hauptmann und Thomas Mann.

arbeiter kennt. Es sind Männer darunter, die verschiedenen der von Benda genannten Richtungen angehören und die auch wirklich einander bekämpft haben: hier sind sie friedlich vereinigt, und wiewohl jeder seine Eigenheiten hat und keiner es so macht wie der andere, so gewinnt man beim Lesen doch nicht den Eindruck, als wenn sie eigentlich gar nicht zusammengehörten und nur der Einband sie zusammenhielte. Das liegt freilich zum großen Teil daran, daß sie ja nicht denselben Gegenstand behandeln, sondern das Ganze der deutschen Literatur unter sich aufgeteilt haben: wenn sie alle dieselbe Epoche (etwa die Romantik oder die Gegenwart) dargestellt hätten, so wäre die Verschiedenheit oder Gegensätzlichkeit ihrer Meinungen und Methoden ohne Zweifel viel fühlbarer geworden, und es wäre vielleicht doch wieder der Eindruck entstanden, den Bendas Übersicht macht, als käme auch in unserer Literaturwissenschaft, und zwar selbst in den Arbeiten einander nahestehender Richtungen, die unselige Zerspaltenheit unseres Denkens zum Vorschein. Da indessen durch alle Epochen unseres Schrifttums unstreitig etwas Gemeinsames, sie zu einer lebendigen Einheit Verbindendes hindurchgeht, so schwer es zu definieren ist, so wäre auch eine solche Zusammenarbeit, wie sie diese neue Literaturgeschichte zeigt, nicht möglich, wenn nicht auch die Verfasser eine gewisse Gleichartigkeit des Denkens und Empfindens verbände, die durch die unleugbar vorhandenen Meinungsverschiedenheiten nicht aufgehoben wird.

Dazu kommt, daß die Gegensätze im großen und ganzen weit mehr die Theorie zerklüften als die Praxis. Wie überhaupt, so wird bei uns auch in der Literaturgeschichte viel, allzu viel theoretisiert. Die Kunstwissenschaft folgt darin der Kunst, die noch niemals in unserer Geschichte so mit Theorie belastet war wie heute. Wir haben heute eine Musik und eine Malerei, die beinahe aus der Theorie erwachsen sind, wenn dieser dem organischen Leben entnommene Ausdruck hier noch am Platze ist. Auch dichterische Richtungen sind erstanden, deren größte Leistungen vielleicht die Programme sind, die sie entworfen und verkündigt und nach denen sie ihre Werke geschaffen oder — vielleicht richtiger — hergestellt haben. Daß dieses Übermaß theoretisierender Reflexion in der Dichtung selbst ein Zeichen von Kraft und Gesundheit sei, wird niemand behaupten wollen. Dann wird aber der Schluß zu ziehen sein, daß auch die in der Literaturgeschichte wie in der Geistesgeschichte überhaupt heute bemerkbare übermäßige Neigung zum Theoretisieren ein bedenklich stimmendes Symptom sei, zumal da vor allem in diesen zahllosen Theorien vom 'Verstehen' und Nachgestalten oder 'Deuten' des gelebten Lebens sich die Zersplitterung unseres Geistes kundgibt. Die Praxis bleibt, wie gesagt, hinter diesen kühn ins Gedankenland hinstürmenden Theorien gewöhnlich weit zurück. Sie entspricht der Theorie, der sie zu folgen meint, oft so wenig, daß man bei der Lektüre eines literaturgeschichtlichen Werkes manchmal Mühe hat zu erkennen, welcher Richtung der Verfasser angehört. Benda bemerkt S. 40 mit Recht: 'In der Praxis wird man schwerlich einen Unterschied zwischen der psychologischen Art, in der etwa Lamprecht Stilphänomene «erklärt», und dem «deutenden» Verfahren Hamanns und selbst Strichs ausfindig machen.' Und dabei handelt es sich hier um einen Gegensatz der Auffassungen und Methoden, wie er nach der Ansicht der heute tonangebenden Geisteswissenschaftler größer und grundsätzlicher kaum gedacht werden kann.

Daß damit nicht die Theorie überhaupt verworfen und für ein Verfallssymptom erklärt werden soll, versteht sich wohl eigentlich von selbst, sei aber doch zur Vermeidung von Mißverständnissen eigens bemerkt. Der deutsche Dichter und Künstler ist nun einmal zum Theoretisieren mehr als andere geneigt, und daß sein Nachdenken über die Grundlagen und Grundsätze seiner Kunst seinem Schaffen höchst förderlich sein kann, beweisen viele berühmte Beispiele, von denen nur zwei genannt seien: Dürer und Lessing. Auch

heute ist die Theorie manchmal nur ein Weg zur Praxis und also fruchtbar. Das gilt für die Literaturgeschichte wie für die Dichtung selbst. Als Beispiel für diese sei Thomas Mann genannt, dessen leidenschaftliches Nachdenken über sein Metier seinem Schaffen selbst offenbar nicht schadet; hat doch seine schönste Novelle, 'Tonio Kröger', zum Kernstück eine in Gespräch gekleidete Abhandlung über die Problematik des Künstlertums.

Als Beispiel für die Fruchtbarkeit heutigen literaturwissenschaftlichen Theoretisierens diene das Nachdenken über das sogenannte Generationsproblem. So gewiß *Wilhelm Pinders*[1]) von uns schon gestreifte Auffassung, nach der es für die Richtung eines schöpferischen Geistes wesentlich auf sein Geburtsjahr ankommt, eine seltsame, wahn- und abergläubische Einseitigkeit darstellt, die der Korrektur durch die kluge, vorbildlich besonnene, das Problem in seiner ganzen Kompliziertheit erfassende und darstellende Schrift von *Julius Petersen*, '*Die literarischen Generationen*' (Berlin 1930, Junker & Dünnhaupt) dringend bedurfte, so ist doch nicht zu leugnen, daß der Hinweis auf die Bedeutung der Generation für das geistige Leben, den Pinder und seine Vorgänger gegeben haben, für die Erfassung und Nachzeichnung eben dieses Lebens nicht ohne Belang sein wird. Jeder, der Pinders Buch und J. Petersens Schriftchen gelesen hat, wird fortan die Entwicklung des literarischen Lebens ein wenig anders sehen und, wenn er Literarhistoriker ist, ein wenig anders darstellen.

Daß aber, wie wir sagten, die Praxis der Literaturwissenschaft, d. h. die Literaturgeschichtsschreibung, hinter der Theorie meist weit zurückbleibt, das beruht hauptsächlich darauf, daß diese Theorien und Programme zum Teil gar nicht zu realisieren sind. Hören wir nur einmal, was einer der kühnsten und begabtesten Literaturwissenschaftler der Gegenwart, *Herbert Cysarz*, in der geistreichen, vielfach geistreichelnden Studie: '*Über Unsterblichkeit*' (verlegt bei Johannes Stauda, Kassel-Wilhelmshöhe 1930) seiner Wissenschaft zutraut und auferlegt. 'Die Unsterblichkeits-Optik der Literaturwissenschaft ist bestellt und imstand, eine Spannung von allerbreitester Jahrhundert-Geltung zu meistern: Den aristokratischen Individualismus in ungekannte Gesamtheit zu führen, das Kostbarste ästhetischer Humanität hinüberzuretten in immer zwingender industrialisierten Werkeltag, nicht Schönheit statt Arbeit zu suchen, nicht Mythos statt Technik, nicht Natur statt Psychologie, sondern im Zeitlichen das Dauerndste, im chaotischen Strom des Werdens das kosmische Bild des Wesens, in der Geschichte der Dichter und Gedichte das unsterbliche Leben der Dichtung.' Diese Sätze greifen zwar sicherlich besonders hoch, sind aber in der Hauptsache doch bezeichnend für das, was die Literaturwissenschaft unserer Tage von sich erwartet und fordert. Kein Zweifel, sie steckt sich heute das Ziel höher, als sie es sich jemals bisher gesteckt hat. Sie will nicht mehr 'bloß zu Reproduktion und Interpretation, d. h. zur Vermittlung zwischen Poesie und Publikum' (Cysarz) berufen sein, sie sieht mit Geringschätzung auf die herab, die sich — wie z. B. Paul Wiegler — noch heute diese bescheidene Aufgabe stellen und sich damit den schöpferischen Geistern, den Dichtern und Denkern, dienend unterordnen, deren Persönlichkeit und Werk sie am Leben erhalten oder wieder lebendig machen wollen: sie stellt sich vielmehr kühnlich an die Seite dieser hohen Geister und erhebt den Anspruch, einen Eigenwert zu haben und schöpferisch zu sein wie sie, Literaturgeschichte nicht bloß zu schreiben, sondern auch zu machen. Sie *muß*, so meint Cysarz, diesen Anspruch erheben und erfüllen. Denn 'Erhaltung schöpferischen Seins ist nur möglich durch *Mehrung* schöpferischen Seins' (S. 22). Diese Mehrung aber kennzeichnet Cysarz in folgenden Worten: 'Wir sind berufen, jene Überlieferung zu schaffen, jenen Zusammenhang historischen Bewußtseins, jenes

1) *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas.* 2. Auflage, Berlin, Frankfurter Verlags-Anstalt.

von Mensch zu Mensch Übergreifende, jenes Geschichte bildende Fluidum, das die bloße Gesamtheit der Dichter und Dichtungen nimmer erzeugt. Die unmittelbaren Schauer der Größe, die Gegenwart alles Unsterblichen vernimmt schon die hero worship. Was wir bringen, ist eine neue Innigkeit dauernden Mit- und Ineinanderseins, ein neues System der Fernwirkungen und -strahlungen, eine neue Organisation des Geisterreichs.' 'Die Literaturhistorie', so heißt es an einer anderen Stelle, 'dient nicht dem Einzelgebild als Gebild, sondern in jedem einzelnen Gebild dem dauernd gegenwärtigen Gesamtstrom schöpferischen Seins. So wie die Soziologie die Gesellschaft nicht als Summe von einzelnen, sondern als Verwachsung von Gliedern versteht, so lehrt die Geisteswissenschaft auch die Geschichte nicht als Summe von Lebenden und Erlebnissen, sondern als Einheit des Lebens sehen.'

Wenn man an derartigen programmatischen Sätzen die Wirklichkeit der heutigen Literaturgeschichtsschreibung mißt, so erkennt man ihre ganze Verstiegenheit. Wo ist denn ein Werk, das auch nur annähernd das leistete, was Cysarz seiner Wissenschaft zur Aufgabe macht! Er hat soeben selbst eine Arbeit herausgegeben — '*Zur Geistesgeschichte des Weltkrieges*' (Niemeyer, Halle 1931) — von der wir um so eher erwarten dürfen, daß sie die Theorie ihres Verfassers einigermaßen realisiert und also einen hohen Lebenswert besitzt, als sie ein eben erst durchlebtes Stück Leben von ungeheurer Intensität zum Hintergrunde hat. Macht uns nun das Buch die 'Einheit' des Geisteslebens fühlbar, in dem jenes furchtbare reale Erleben zum Ausdruck kommt? Das Buch ist ohne Zweifel insofern vortrefflich, als es den Leser aufs beste über die Kriegsliteratur unterrichtet. Der Verfasser zeigt eine staunenswerte Belesenheit, die ihm doch — was ich am meisten bewundere — das Unterscheidungs- und Urteilsvermögen in keiner Weise getrübt zu haben scheint: ich gestehe, daß ein Drittel der Literatur, die er bewältigt hat, genügt hätte, um mich in jenen Zustand gänzlicher Urteilslosigkeit zu versetzen, in dem ich mich befinde, wenn ich zwanzig Primaneraufsätze hintereinander korrigiert habe. Cysarz dagegen weiß die Unsummen von Kriegsbüchern, die er gelesen hat, wohl zu unterscheiden und noch dem unbeträchtlichsten, farblosesten unter ihnen ein (soweit ich es beurteilen kann) treffendes Etikett zu geben. Seinen Versuch aber, die 'dichterischen Wandlungen des deutschen Kriegsbildes' und des sich darin offenbarenden 'Geistes' aufzuzeigen und nacherlebbar zu machen, kann ich schon deshalb nicht gelungen finden, weil er dabei in dem nach meiner Ansicht höchst fragwürdigen Begriffnetz hängen bleibt, das man der lebendigen Wirklichkeit der jüngsten Geistesgeschichte überzuwerfen sich nun einmal gewöhnt hat; wir reden gleich davon. Daher vermag ich auch 'jenes Geschichte bildende Fluidum', jenen 'dauernd gegenwärtigen Gesamtstrom schöpferischen Seins', den wir nach Cysarz in dem Werke des echten Geisteshistorikers rauschen hören, in seinem eigenen Werke nicht zu spüren.

Noch weniger gelingt mir das bei einem anderen, in seiner Art ebenfalls vortrefflichen literargeschichtlichen Werke, das gleichfalls die Gegenwart, wenn auch in weiterem Umfange, behandelt, ich meine '*Die deutsche Dichtung der Gegenwart*, vom Naturalismus bis zum Expressionismus' von *Hans Naumann* (4., um ein Kapitel 'Versuch über die neue Sachlichkeit' erweiterte Auflage, Stuttgart 1930, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung). Schon der Name des Verfassers verbürgt die Gediegenheit der Leistung, die das Publikum durch seine Teilnahme anerkennt. Auch ich finde diese gehaltvolle, feinsinnige und angenehm zu lesende Arbeit sehr schätzenswert. Nur freilich, daß sie mir als eine Verwirklichung jener literarhistorischen Theorien und Programme erschiene, wie wir sie aus Cysarz' Munde vernommen haben, kann ich durchaus nicht sagen. Naumann teilt seinen Stoff nach den dichterischen Gattungen: Schauspiel, Roman, Lyrik. Dagegen

habe ich persönlich nicht das mindeste einzuwenden, weil ich in einer Literaturgeschichte gar nicht das suche, was man heute mit ihr zu geben verspricht. Wer aber dies geben und also die 'Einheit des Lebens' sichtbar machen will, der muß doch wohl anders gliedern als Naumann. Und jenes 'Geschichte bildende Fluidum', wird es durch die Hinweise auf Abhängigkeiten und Nachbildungen fühlbar, die Naumann, nicht viel anders als die verschrienen Positivisten, so häufig gibt? Oder genügt dazu die Aneinanderheftung der Dichter mittels der dünnen Gedankenfäden, die die genugsam bekannten schlagwortartigen Etikettierungen der jüngsten sogenannten Kulturepochen darstellen? Diese Zuordnungen werden natürlich unter Beweis gestellt. Aber welche Kennzeichnung eines entwicklungsfähigen vielseitigen, formenreichen Dichters läßt sich nicht an einzelnen, geschickt ausgewählten Proben seines Schaffens rechtfertigen, wenn man von der Richtigkeit der Kennzeichnung vor der Untersuchung überzeugt ist! Auf *die* Art, wie Naumann Liliencrons Naturalisten- und Impressionistentum beweist, könnte man auch Goethe zum Naturalisten und Impressionisten, freilich ebenso gut auch zum Expressionisten, Symbolisten und wozu sonst noch stempeln. Gewiß, die überlieferten Schlagworte sind nicht rein aus der Luft gegriffen, es ist etwas Richtiges daran, aber um den Gehalt oder das Wesen einer bedeutenden dichterischen Persönlichkeit wie Liliencron faßbar zu machen, sind sie gänzlich ungeeignet. Wenn der Literarhistoriker sie nicht mit der Geringschätzung behandelt, die sie verdienen, so werden sie ihm gefährlich: sie verführen ihn dazu, den Dichter in ein Schema zu pressen, dem er gar nicht entspricht. Dieser Gefahr ist m. E. auch Naumann reichlich erlegen. Zum Beispiel eben bei seiner Kennzeichnung Liliencrons. So treffend er den Dichter an verschiedenen Stellen (z. B. S. 262 u. 267f.) aus seinem persönlichen Nacherleben heraus porträtiert, so anfechtbar ist sein Versuch, ihn an Hand einiger Gedichte zum Impressionisten zu stempeln. Um diese Absicht auszuführen, übertreibt er so, daß er sowohl den Gedichten, die er analysiert, als auch der Logik Gewalt antut. Man lese die drei entzückenden, höchst stimmungserfüllten Gedichte nach, die er zu seinem Nachweis mißbraucht — es sind 'Die Musik kommt', 'Viererzug' und das zweite 'Heidebild' — und wundere sich mit mir über die Sätze, mit denen sie Naumann treffend zu kennzeichnen meint: 'Um Erlebnisse der Netzhaut und des Trommelfells handelt es sich dabei, keineswegs um Erlebnisse der Seele . . . nur Gehörs- und Gesichtsimpressionen sind hier summiert . . . Es sind Beobachtungen, die eines Naturforschers nicht unwürdig sind, die, aneinandergereiht, jetzt Naturlyrik ergeben.' In Wahrheit stellen diese Gedichte, die man freilich nacherleben muß, so gewiß echte 'Erlebnisse der Seele' dar, wie es 'Erlebnisse der Netzhaut und des Trommelfells' überhaupt nicht gibt.

Ich begreife die Kritiklosigkeit nicht, die man heute fast allgemein gegenüber den neuesten Stilbezeichnungen an den Tag zu legen pflegt. Alle Welt nimmt diese Namen — Naturalismus, Impressionismus, Symbolismus, Expressionismus und neue Sachlichkeit — völlig ernst, während man m. E. gut täte, in ihnen nicht viel mehr als Spitznamen zu sehen. Es gibt kulturkundliche Bücher, deren ganze Darstellung des jüngsten Geisteslebens auf der Voraussetzung beruht, daß das *Wesen* oder der *Geist* der verschiedenen Epochen in diesen Namen treffend und vollständig zum Ausdruck komme, so daß sie nichts weiter zu tun brauchten, als diese Stilnamen an Hand der Dichtungen und der übrigen Kulturschöpfungen zu explizieren. So verfährt z. B. *Heinz Kindermann* in dem Büchlein '*Das literarische Antlitz der Gegenwart*' (Halle 1930, M. Niemeyer): Er sucht nachzuweisen, daß die Programme des Impressionismus, des Expressionismus und der neuen Sachlichkeit in den literarischen Erzeugnissen der drei damit bezeichneten Epochen ihre Verwirklichung finden, daß diese Erzeugnisse also durchaus impressionistisch, expressionistisch oder neusachlich sind. Er macht dies so geschickt, daß seine Darstellung

dem unkritischen Leser vermutlich völlig einleuchten und als Beweis eines tiefen und feinen Verständnisses für das geistige Leben der Gegenwart erscheinen wird. Uns beweist sie nur aufs neue, wie fragwürdig unsere ganze gerühmte Kulturgeschichtschreibung ist. Denn es ist ja unwahrscheinlich bis zur Undenkbarkeit, daß ein Wort wie Impressionismus, das zur Bezeichnung gewisser Tendenzen *einer* bildenden Kunst, der Malerei, aufgebracht wurde und in Mode kam, imstande wäre, den Geist eines ganzen Zeitalters treffend und erschöpfend zu kennzeichnen: nicht einmal auf die ganze Malerei des Zeitalters paßt dieser Name. Aber da er sich nun einmal eingebürgert hat, sitzt er in den Köpfen fest wie ein Axiom und bestimmt das Geschichtsbild der Namengläubigen wie eine gefärbte Brille, die ihnen alles in demselben, falschen Lichte zeigt. Wie lächerlich einseitig und oberflächlich erscheinen alle durch diese Brille gesehenen Zeitgeschichten dem, der sich vom Banne dieser Modewörter befreit hat! Was wird denn beispielsweise vom Geiste Nietzsches sichtbar, wenn man ihn als Expressionisten oder Impressionisten — beides ist möglich — beschreibt? Wohin gehört Spengler, der doch durch sein berühmtes Werk eine ungeheure Wirkung ausgeübt hat, die beweist, aus welchen Tiefen heraus seine starke Stimme ertönt? Wahrhaftig, wer das 'Gesicht' der Gegenwart zu zeichnen versucht und des Verfallsproblems gar nicht oder kaum gedenkt, der ist nicht eben tief eingedrungen in das 'Wesen' der Zeit. Dies Problem ist weit zentraler und wesentlicher als alles das, was die Wörter Impressionismus usw. selbst bei geschicktester Interpretation besagen können. Aber im Banne des Aberglaubens an diese Wörter bemerkt man es entweder überhaupt nicht, oder man schiebt es an die Peripherie und deutet es als eine Erscheinung des impressionistischen oder expressionistischen Zeitgeistes. Das ist ungefähr so, als wollte man im Charakter eines Menschen eine Manifestation seiner Handschrift oder seiner Sprechweise sehen statt umgekehrt.

Es fehlt mir an Raum, dies weiter auszuführen und im einzelnen zu zeigen, wie oberflächlich und unzureichend eine Literaturgeschichte der Gegenwart ist und sein muß, deren Optik hauptsächlich durch jene Stilnamen bestimmt ist.[1]) Ich kann und will hier nur einen Anstoß zur Revision des heute üblichen, auf Wortaberglauben beruhenden Verfahrens geben. Mir scheint, es ist an der Zeit, daß wir uns klar machen, wie wenig diese billige, allzu billige Zurechtlegung der Gegebenheiten den hohen Verpflichtungen entspricht, die uns die heutige, wesentlich von Nietzsche und Dilthey begründete geisteswissenschaftliche Psychologie auferlegt.

Der gerügte Mangel hängt mit jenem fast allgemeinen Wahnglauben zusammen, dem *Broder Christiansen* in der interessanten Schrift '*Das Gesicht unserer Zeit*' (Buchenbach in Baden 1929, Felsen-Verlag) Ausdruck gibt, wenn er (S. 111) erklärt, daß man vielleicht einmal lernen werde, 'aus den Formen und Farben eines Frauenkleides . . . die Philosophie der Zeit in ihren Grundzügen . . . abzulesen', denn dies sei 'an sich nicht erstaunlicher, als daß man aus einem spektralanalytischen Farbenband abliest die Beschaffenheit einer Sonne'. Wie völlig ist in diesem Satze die Einsicht in die Wesensverschiedenheit natur- und geisteswissenschaftlichen Erkennens verleugnet, auf die sich die heutige Geisteswissenschaft sonst so viel zugute tut! In Wahrheit ist die Einheit des 'Geistes', die ein solcher Wahnglaube voraussetzt, nicht einmal vorhanden, geschweige denn erkennbar. Das ergibt sich schon aus der von *Pinder* in dem bereits erwähnten Buche

1) Ich will nur noch bemerken, daß die Namen der älteren Stilperioden — Gotik, Barock u. a. — weit ungefährlicher und also glücklicher sind als die der neueren, weil sie viel unbestimmter und nichtssagender sind und daher dem Historiker, der die bunte Fülle der Erscheinungen zu deuten sucht, nicht gleich eine besondere Betrachtungsweise und Etikettierung aufdrängen.

festgestellten Tatsache, daß die verschiedenen Künste ein verschiedenes Lebensgesetz und Entwicklungstempo haben, so daß also die kalendarische Gleichzeitigkeit ihre innere Zusammengehörigkeit keineswegs verbürgt. Gilt dies aber sogar von den Künsten, die doch zu tiefst einer gemeinsamen Wurzel entsprießen, um wieviel mehr gilt es von solchen Gleichzeitigkeiten, die seelisch ganz verschiedenen Ursprungs sind! Natürlich ist ein sachkundiger, sprachgewandter Mann, der erfüllt ist vom Glauben an die erkennbare Einheit des Zeitgeistes, immer imstande, diese Einheit 'nachzuweisen'. Wo im Grunde beinahe nichts zu beweisen ist, da kann man naiven und empfänglichen Gemütern beinahe alles beweisen. Und wer ist heute für diese 'Beweise' einer sich auf Intuition berufenden historistischen Konstruktionslust nicht empfänglich? Immerhin werden heute Stimmen laut, z. B. in Bendas Büchlein, die die Gefahren einer halb berauschten, ihrer Schranken vergessenden Literatur- und Kulturwissenschaft erkennen und zur Besonnenheit und Bescheidenheit mahnen. Auf solche Stimmen, meine ich, sollten wir hören und nicht uns selbst und anderen eine Einsicht vortäuschen, die wir nicht besitzen und auch nicht besitzen können.

Gesetzt aber selbst den Fall, es wäre uns möglich, die Zufälligkeit, d. h. die Unkenntnis der sinn- oder kausalgesetzlichen Verknüpftheit der Dinge, aus der Welt der Literaturwissenschaft zu verbannen und die Fäden wirklich zu erfassen und ohne Willkür nachzuziehen, die diesen Zusammenhang bewirken, so hätte die Literaturwissenschaft selbst dann nicht die Bedeutung, die Cysarz ihr zuschreibt. Denn diese Fäden verlieren in der Literaturgeschichte unausbleiblich die Konkretheit, die sie ursprünglich besaßen. Die lebendigen Beziehungen werden in ihr zu abstrakten Sätzen, die das, was sie bezeichnen, nicht ersetzen können. Daran liegt es, daß literaturgeschichtliche Werke jenen Selbstwert, den ihnen Cysarz zuschreibt, in der Regel allenfalls für Leute haben, die selber literaturwissenschaftlich tätig und also fachmännisch dafür interessiert sind. Wer sonst Literaturgeschichten liest, der tut dies meines Wissens fast immer nur zum Zweck einer praktischen Orientierung und nicht um dessentwillen, was ein solches Werk nach Cysarz bieten kann und soll. Dies finden die meisten Leser darin weder da, wo sie Bescheid wissen, noch da, wo sie nicht Bescheid wissen. Wer das geistige Leben, das die Literaturgeschichte nachzuzeichnen und zu deuten sucht, nicht wenigstens zum Teil aus seinen konkreten Erscheinungen, also aus eigener Anschauung, kennt, dem bietet die abstrakte Nachgestaltung 'Begriffe ohne Anschauungen', die bekanntlich 'leer' sind. Fehlt ihm aber die Anschauung nicht, so wird ihn ihre Verbegrifflichung in der Regel um so weniger befriedigen, je intimer seine Kenntnisse sind. Denn dann empfindet er unausbleiblich, wieviel bei der Umformung ins Abstrakte von dem Ursprünglichen notwendigerweise verloren geht oder — noch schlimmer — verbogen und verfälscht wird. Es liegt auf der Hand, daß in dieser Hinsicht unter allen Arten literarhistorischer Arbeiten die Biographie bei weitem den Vorzug verdient. Alle umfassenderen literargeschichtlichen Arbeiten leiden unausbleiblich darunter, daß einesteils den Lesern, anderenteils dem Verfasser die erforderliche Anschauung mangelt. Das sind Binsenwahrheiten. Aber man muß sie heute aussprechen, um die ins Schwärmen geratene Literaturwissenschaft zu ernüchtern. Auch ein noch so hochstrebendes Wollen der Literaturwissenschaft wird daran nichts ändern, daß man durch ihre Hervorbringungen keineswegs nur immer belehrt, erhoben und erbaut, sondern vielfach (wo die Anschauung fehlt) gelangweilt oder (wo man gut Bescheid weiß) verstimmt und zum Widerspruch gereizt wird. Ich kann mir z. B. nicht denken, daß irgendjemand, der wie ich selber die von Naumann dargestellte Literaturperiode zu einem großen Teil aus eigener Anschauung und von Herzen kennt, sein Buch lesen kann, ohne ihm hundertmal zu widersprechen und sich über seine Darstellung zu ärgern.

Der fragwürdige Charakter unserer heutigen Literaturwissenschaft zeigt sich auch in der Art ihrer Stellungnahme zu den Gegenständen ihrer Arbeit. In dieser Hinsicht hatte die Literaturgeschichte wie übrigens jede Historie von jeher einen Widerstreit zu überwinden, der ihre Wissenschaftlichkeit objektiv in Frage stellte: das Dilemma zwischen farb- und charakterloser Objektivität und einer die Dinge vergewaltigenden, charaktervollen Subjektivität. In früheren Zeiten, die es leichter hatten als unsere hochkomplizierte, löste man die Schwierigkeit kraft der damals noch ungebrochenen Naivität: man nahm, wie z. B. Tacitus, sehr entschieden Stellung und glaubte, objektiv, sine ira et studio, zu schreiben. Heute ist uns die Unschuld dieses Selbstbetruges geraubt. Wir sind auch in dieser Hinsicht wissend geworden, und das macht uns befangen und erschwert uns die Lösung jenes ewigen Dilemmas ganz außerordentlich. Man erkennt die Wirkung dieser Befangenheit sehr deutlich an den bereits genannten Geschichten der neuesten Literatur (Naumann, Kindermann, H. Pongs): sie *wollen* objektiv sein, das merkt man deutlich, und darum enthalten sie sich des Urteils im großen und ganzen, drucken die hochtönenden Programme der Richtungen und ihrer Wortführer ab, charakterisieren, wie schon gesagt, die Literaturwerke selbst diesen Programmen gemäß und bemühen sich so über keine Richtung abzusprechen, sondern allen möglichst gerecht zu werden, wodurch dann freilich der falsche Schein entsteht, als sei es mit unserer Literatur von dem bösen 'Naturalismus' an (er allein wird überall getadelt, man ist ja doch jetzt so von Herzen idealistisch!) ständig bergauf gegangen und als stünde nun alles aufs beste. In dieser Beziehung ist das Buch von *Floeck*, '*Die deutsche Dichtung der Gegenwart*' (Karlsruhe und Leipzig 1926, bei Fr. Gutsch), das im übrigen ein erheblich niedrigeres Niveau hat, weit weniger lesbar und weit mehr Nachschlagewerk[1]) ist, den anderen Darstellungen überlegen: Floeck ist — mit Recht, wie ich finde — weit kritischer gegen die 'moderne' Literatur, vergreift sich freilich auch manchmal aufs gröblichste mit seinem Urteil, so z. B. wenn er es aus Thomas Manns 'undeutscher Einstellung' erklärt, 'daß der Dichter (in dem Roman «Königliche Hoheit») die Rettung des verarmten Landes, aber auch die des Fürsten von dessen Verbindung mit einer amerikanischen Milliardärstochter erhofft'. — In einem wirklich wohltuenden Gegensatz zu der heute so häufigen schwächlichen Objektivität steht die starke Subjektivität *Franz Mehrings*, die aus seinen von der Soziologischen Verlagsanstalt (Berlin W 50) in einem Bande vereinigten Aufsätzen '*Zur Literaturgeschichte, von Hebbel bis Gorki*' spricht. Man wird angenehm enttäuscht, wenn man diese Aufsätze liest: man ist auf Parteiborniertheiten gefaßt und findet eine kernige Persönlichkeit, die neben der Parteimeinung ihre eigene Meinung hat, und immer ihre Meinung auch *sagt*, und zwar mit so naiver Entschiedenheit und überdies so witzig und unterhaltsam, daß man ihre beschränkten, verständnislosen Urteile über manche bürgerliche Dichter lächelnd in Kauf nimmt und sich doppelt des Bekenntnisses zur Dichtung und Ästhetik unserer Klassiker freut.

Mit dem soeben skizzierten Dilemma, das nur der naiv gebliebene oder der ganz überlegene, auf höchstem Niveau stehende Geist (wie Gundolf) befriedigend zu lösen vermag, hängt ein anderes Dilemma aufs engste zusammen, das gleichfalls so alt ist wie die Historie überhaupt und das doch gleichfalls erst jetzt, in unserer überbewußten Zeit, einen kritischen Charakter bekommen hat: ich meine den Widerstreit zwischen der Geschichte als Wissenschaft und als Kunst, zwischen ihrer Aufgabe einer Rekonstruktion des Vergangenen und ihrer unausbleiblich damit verbundenen Darstellung eigenen

1) Als solches scheint es mir freilich, nach einigen Stichproben zu urteilen, ziemlich zuverlässig und brauchbar.

Denkens, Fühlens und Schauens. Auch dieser ewigeWiderstreit war bisher nur objektiv vorhanden und daher für die Historie selbst ohne Gefahr; noch Ranke und Treitschke wußten nicht, daß sie dichteten, wenn sie Geschichte schrieben. Heute aber wissen wir es, daß Klio auch im heutigen, engeren Sinne des Wortes eine *Muse* ist, daß man nicht Historiker sein *kann*, ohne ein wenig Dichter zu sein. Und *das* — nicht die Tatsache selbst, sondern das *Bewußt*werden der Tatsache — ist das Schlimme, die Wissenschaft Gefährdende, sie mit Auflösung und Verfall Bedrohende. Denn darüber kann doch kein Zweifel sein, daß die Geschichtswissenschaft aufhört, Wissenschaft zu sein, wenn ihr dichterischer Charakter dem Geschichtsschreiber selbst oder dem Leser ins Bewußtsein tritt. So wahr es sein mag, daß die Geschichtsschreibung 'Sinngebung' (Th. Lessing) ist, 'Deutung aus dem subjektiven Wertleben des schauenden und rekonstruierenden Ich des Forschers' (Benda), ebenso gewiß ist es, daß die Geschichte ihren Kredit nur der Überzeugung verdankt, daß sie die Vergangenheit rekonstruiere. Sie verliert ihren Kredit, sobald diese Überzeugung ins Wanken kommt. Prüfen wir diese Behauptung am Beispiel solcher Geschichtswerke, an denen ein dichterisches Schauen ohne Zweifel besonders stark mitgeschaffen hat: an Gundolfs 'Goethe' und Spenglers 'Untergang des Abendlandes'. Wozu sonst lesen wir Gundolfs geistvolles Goethebuch, als um *Goethe* besser, tiefer, gründlicher kennen und verstehen zu lernen? Und liest es jemand zu Ende oder zum zweiten Male, der sich in *dieser* Erwartung durch das Buch getäuscht sieht? Der es für geistreich, aber für *falsch*, für konstruiert hält? Und wer hätte an Spenglers gigantischem Werk Freude gehabt oder auch nur bei der Lektüre ausgeharrt, der nicht der Überzeugung wäre, daß hier die Wirklichkeit der abendländischen Kulturentwicklung im großen und ganzen *richtig* gedeutet, daß es also in der Hauptsache *nicht* Dichtung ist, was hier geboten wird? Wie aber reimt sich damit die von Spengler ausgegebene Devise: 'Natur soll man wissenschaftlich traktieren, über Geschichte *soll (!)* man *dichten*'? Benda hat vollkommen recht, wenn er die gegenwärtige Literaturwissenschaft aufs eindringlichste vor einer solchen Haltung warnt. Dringen diese Grundsätze durch, so bedeuten sie die Selbstzerstörung der Historie.

Zu einer solchen wird es auch wohl einmal kommen, und vielleicht ist es sogar zu wünschen, daß es dazu komme. Denn die gegenwärtige Blüte der Literaturwissenschaft ist wie die der gesamten Kulturhistorie zuletzt auch insofern eine sehr fragwürdige Erscheinung, als sie sicherlich keine Blüte der Kultur selbst anzeigt oder darstellt. Gerade die Geschichte lehrt uns, daß eine Blütezeit der Kultur selbst das 'schöpferische Sein' auf ganz andere Weise 'mehrt' als auf die von Cysarz empfohlene und gepriesene, die der Historie obliegt. Daß wir heute mit so leidenschaftlichem Eifer auf die *historische* 'Erhaltung' und 'Mehrung' alles 'schöpferischen Seins' bedacht sind, kündigt ein herbstliches Ermatten eben dieses schöpferischen Seins bei uns selbst an, ist also, aufs Ganze und Große gesehen, ein Verfallsymptom, dessen sich kein Verständiger freuen wird. Dieser heute sehr 'unzeitgemäßen' Auffassung habe ich schon mehrfach Ausdruck gegeben (z. B. in dem Aufsatz 'Zweierlei Historismus' in der Monatsschrift für höhere Schulen, 1930, Heft 5) und möchte mich hier nicht wiederholen. Ich will zum Schluß nur noch darauf hinweisen, daß die Kulturhistorie selbst, und zwar gerade in ihren tiefsten und genialsten Schöpfungen, diese meine pessimistische Auffassung der Kulturhistorie auf Schritt und Tritt bestätigt. An Spenglers Deutung der Gegenwart brauche ich nur zu erinnern. Aber auch aus vielen anderen kulturhistorischen Werken unserer Zeit spricht vernehmlich der tiefe Zweifel an den kulturschöpferischen Energien eben dieser Zeit, am deutlichsten vielleicht aus den letzten und schönsten Kapiteln des schon mehrfach erwähnten Buches von *W. Pinder* über '*Das Problem der Generation in der Kunst-*

geschichte Europas', in denen aus unleugbaren Tiefen der Betrachtung heraus der Nachweis unternommen wird, daß die abendländische Architektur als Ausdruck echten Seelenlebens, also als Kunst, schon lange tot sei. Ob diese Anschauung wahr ist oder nicht, bleibe dahingestellt: daß sie nicht aus lebendiger Anteilnahme am Schaffen der Gegenwart, ihrer Architektur nämlich, herausgeboren ist und daß sie diesem Schaffen nicht förderlich sein kann, das ist gewiß.

DIE STAATENBILDUNGEN IN DEN ARABISCHEN TEILEN DER TÜRKEI SEIT DEM WELTKRIEGE

Von Henning Kaufmann

Die Gegenwartsgeschichte der arabischen Gebiete Vorderasiens, für die es bisher noch an einer zusammenfassenden Bearbeitung aus deutscher Feder fehlte, hat jetzt in dem preisgekrönten Werke von *E. Topf*[1]) eine ausgezeichnete Darstellung gefunden. Neben dem in Büchern niedergelegten Material benutzte Topf in großem Umfange auch Tageszeitungen und Zeitschriften, sowohl orientalische als auch europäische. In einem Anhange werden die wichtigsten völkerrechtlichen Verträge, die Mandatsverträge und die Staatsverfassungen wiedergegeben, wodurch das Buch zugleich einen bedeutenden dokumentarischen Wert erhält. Als zeitlich letzter, der 'Freundschaftsvertrag zwischen dem Deutschen Reich und dem Königreich des Hedschas, Nedschd und der zugehörigen Gebiete' vom 26. April 1929. Was aber an dem Werke am meisten erfreut, das ist das sichere und reife Urteil, der meisterhafte, stets fesselnde Stil, der die Durcharbeitung des Werkes auch für den Nichtfachmann zu einem hohen geistigen Genuß werden läßt. Der relativ niedrige Preis ermöglicht nicht nur der Lehrerbücherei sondern auch dem einzelnen die Anschaffung. — Es sei nun im folgenden versucht, die im Texte oder in den Anmerkungen verstreuten verschiedenartigen Ansätze zu geopolitischen Erkenntnissen und Ausblicken allgemeinerer Natur zusammenzustellen und dadurch zugleich die Problematik, soweit möglich, noch schärfer herauszuarbeiten.

* * *

Seit dem Weltkriege sind die arabischen Gebiete Vorderasiens ein geopolitisches Kraftfeld ersten Ranges. Die dortigen Vorgänge sind nur zu verstehen, wenn wir an die Rolle denken, die dieser Erdraum heute spielt als lebenswichtiges *Glied des englischen Weltimperiums.*[2]) Mochte früher der Westeuropäer sich nicht sonderlich aufregen, wenn 'hinten weit in der Türkei die Völker aufeinanderschlagen', so ist heute die arabische Frage unlösbar verknüpft mit den allgemeinen Fragen der Weltpolitik. Sie verdient deshalb auch von uns Deutschen eine sorgfältigere Beachtung als bisher. Das strategische Interesse Englands an Arabien überwiegt das wirtschaftliche. Auf dem Wege der sog. '*Landverklammerung*' über die arabische Landbrücke vermag England seinen afrikanischen und indo-asiatischen Besitz besser zu sichern, als es seine Flotte allein bisher vermocht hatte. Die zu schaffenden Staatsgebilde mußten deshalb dieser strategischen Rolle Rechnung tragen. Der arabische Nationalismus mußte mit dem englischen Im-

1) E. Topf, Die Staatenbildungen in den arabischen Teilen der Türkei seit dem Weltkriege nach Entstehung, Bedeutung und Lebensfähigkeit. Hamburgische Univ., Abhh. a. d. Gebiete d. Auslandskunde Bd. 31. Hamburg 1929, De Gruyter, Friederichsen, X, 260 S. RM 12,—.

2) Vgl. zum folgenden: E. Topf, S. 11, 24, 141, 139, 24, 61, 64, 141, 73, 86, 25, 24, 27, 58, 132, 136, 143f.

perialismus als der stärksten Macht einen Kompromiß schließen, mit ihm eine Synthese eingehen. Die Mandatsstaaten Irâk und Palästina-Transjordanien bedeuten für England die Erfüllung seiner Wünsche im nahen Osten. Sie sind zugleich eine *Sperrmauer* gegen die nach Süden vordringende bolschewistische Flut. Nur solange diese Sperrmauer standhält, kann England hoffen, die anti-imperialistischen Bestrebungen der Sowjetunion, die in Persien und Afghanistan antibritische Aufstände schürt und in Indien offen auf den Sturz der englischen Herrschaft hinarbeitet, abzuwehren. Neuerdings scheint Sowjetrußland auch aus dem selbständigen Staat Jemen an der Südküste Arabiens, mit dem es November 1928 einen Freundschaftsvertrag abschloß, eine Zentrale für seine Propaganda in Indien machen zu wollen. — Die Sinaihalbinsel und Palästina dienen insbesondere der *Sicherung des Suezkanals* und damit des englischen Welthandels. Die deutsch-türkischen Vorstöße im Jahre 1915 und 1916 sind noch unvergessen. Die Wichtigkeit eines starken Bollwerkes auf der arabischen Seite ist noch gewachsen, seit von Ägypten immer dringender die Forderung des Abzuges der Engländer erhoben wird. Mit der Förderung der Zionistenbewegung in Palästina hat England zugleich ein wirksames Mittel, um das Ostjudentum und weiter auch die *jüdische Internationale* in seinem Sinne zu beeinflussen. Infolge der umfangreichen Investierungen beim Wiederaufbau Palästinas hat das jüdische Kapital ein lebhaftes Interesse an der Stärkung der englischen Mandatsherrschaft. Welche weltpolitischen Perspektiven sich hieraus ergeben, kann man ermessen, wenn man bedenkt, daß das Judentum der Vereinigten Staaten eine wirtschaftlich und politisch führende Macht ist. Einen ähnlichen Nebenzweck verfolgt der Freundschaftsvertrag mit dem Königreiche Hedschas (Hidjâs) und Nedschd (Nadjd). Mit ihm sichert sich England einen maßgebenden Einfluß auf Mekka, die alte *Zentralstelle des Islâms,* an deren religiöser Politik es als die größte muhammedanische Macht lebhaft interessiert ist.

Der Mandatsstaat Transjordanien schlägt die *Verbindungsbrücke* zu Irâk-Indien, zugleich als natürlicher Pufferstaat zwischen dem kultivierten Palästina und dem von kriegslustigen Nomaden bewohnten Zentralarabien. Das entscheidende Mittelstück der Landbrücke ist Mesopotamien (Irâk), von dem aus sich auch die benachbarten Beduinenstämme und die sich zum schiitischen Ritus bekennenden *Perser* wirksam beeinflussen lassen. In aller Gedächtnis sind noch die Hindernisse, die England dem Bau der Bagdadbahn in den Weg legte, die ihm als eine Bedrohung seiner Herrschaft im Persischen Golf erschien. Eines seiner Hauptziele im Weltkriege war deshalb die Gewinnung dieser Gebiete und die Verdrängung des *deutschen* Einflusses. *Wirtschaftliche Erwägungen* traten hinzu: Das Zweistromland ist einer der bedeutendsten Handelswege von Kleinasien nach Indien und von den Küsten des Mittelmeeres nach den Staaten des mittelasiatischen Hochplateaus; es ist reich an Petroleumquellen und bietet eine gute Anbaufläche für Baumwolle.

Früher noch als auf den politischen Ausbau der afrikanisch-asiatischen Landbrücke war England auf die *Sicherung seiner Seeverbindungen nach Ostindien und Ostasien* bedacht gewesen. Es unterstellte die ganzen anliegenden Küstengebiete seiner 'Schutzherrschaft' und gab so dem Roten Meere und dem Indischen Ozeane den Charakter von 'englischen Meeren'. Die Hafen- und Handelsstadt Aden wurde so zu einem stark befestigten Waffenplatz und Flottenstützpunkt ausgebaut. Die ganze Südküste der arabischen Halbinsel mit dem südöstlichen Wüstengebiete als Hinterland untersteht heute, wie E. Topf (S. 131, Anm. 5) ausdrücklich hervorhebt, nicht dem Wahhabitenreich, sondern dem *Protektorat Aden.* Die zahlreichen kleinen Stammesherrschaften der Küstenlandschaft *Hadramaut* stehen alle in einem 'Schutzverhältnis' zu England. Was die östlichen Küstengebiete anbetrifft, so haben sich die Wahhabiten in dem Freundschaftsvertrage mit

England vom Mai 1927 verpflichten müssen, *die Bahrain-Inseln, al-Kuweit (El-Kuweit), al-Katar und Omân* nicht anzugreifen.

Der Ausbau der arabischen Gebiete Vorderasiens zu einer Verbindungsbrücke des englischen Imperiums findet seine Grenze an den imperialistischen Zielen *Frankreichs*. Wie einst seinen Kolonialerwerb in Nordafrika, so betrachtete es auch den Erwerb Syriens als etwas, das es seinem Prestige im Orient schuldig sei. Nach dem Kriege rangen beide Länder um eine Verbesserung und Ausdehnung der im Sykes-Picot-Abkommen vom Mai 1916 vereinbarten Einflußgebiete. Es war, unter größeren Gesichtspunkten, ein erbitterter *Kampf um die Vorherrschaft im Orient*, geführt mit allen diplomatischen und wirtschaftlichen Mitteln. Im Jahre 1919 nahm Frankreich neben Syrien auch Palästina in Anspruch unter Berufung auf wirtschaftliche und geschichtliche Verhältnisse. Erst die Drohung Englands, die französischen Forderungen bezüglich Deutschlands nicht zu unterstützen, bestimmte Frankreich, seinen Anspruch auf Palästina fallen zu lassen!

Viel harmloser ist die Rolle, die der dritten der beteiligten Kolonialmächte, *Italien*, zufällt. Zwar schloß Italien 1926 mit dem Imâm Jahja von Jemen einen Freundschaftsvertrag, zwar lieferte es diesem sogar bei dessen kriegerischer Auseinandersetzung mit England bereitwilligst Gewehre, Geschütze, Munition und Flugzeuge, richtete dem Imâm Radiostationen ein und stellte ihm Heeresinstruktoren zur Verfügung. Doch über das so geschaffene Protektoratsverhältnis hinauszugehen, lag und liegt nicht in seinen Plänen. Dafür ist die italienisch-englische Zusammenarbeit auf dem Gebiete der Politik zu eng. Es liegt sogar die Vermutung nahe, daß England das Bündnisverhältnis Italiens zu Jemen trotz allem nicht ungern sieht, da hierdurch der Imâm Jahja, als der bedeutende Gegenspieler Ibn Ssaûds, in die Lage versetzt wird, der überragenden Machtstellung und den Expansionsgelüsten der Wahhabiten einen wirksamen Gegendruck entgegenzusetzen. England hat als Wirtschaftsmacht das größte Interesse an der natürlichen Konsolidierung und Stabilisierung der bestehenden politischen Verhältnisse Arabiens, und es fühlt sich sicher genug, um für dieses hohe Ziel ein gelegentliches kriegerisches Geplänkel mit Jemen selbst als das geringere Übel in Kauf zu nehmen.

Diesen imperialistischen Zielen: der Aufteilung Arabiens unter die interessierten Fremdmächte, bzw. der restlosen Eingliederung in das englische Weltimperium, steht nun schroff gegenüber das Ziel der arabischen Nationalisten: die Aufrichtung eines unabhängigen arabischen Staatenbundes '*Großarabien*'. Zur Entwicklung einer geschlossenen arabischen Nation fehlten jedoch von jeher die natürlichen Voraussetzungen. Das arabische Tafelland ist nicht einheitlich, sondern zerfällt in zahlreiche Sonderlandschaften. Wie konnte es trotzdem zu einem spontanen Erwachen und mächtigen *Erstarken des arabischen Nationalgefühls* kommen?[1]) Eine gewisse Einheitlichkeit zeigt sich in Arabien zunächst nur auf dem Gebiete der Sprache, der Religion, überhaupt der Kultur. Schon zur Zeit des Auftretens des Propheten Muhammed zerfiel Arabien in *zahllose Stämme* nomadisierender Beduinen. Wohl fühlten sich die Träger des Islâms als Araber; aber sie fühlten sich noch mehr als Angehörige dieses oder jenes Stammes. Da im Vergleich zu der Größe der eroberten Länder die Zahl der Araber nur gering war, konnte zudem eine völlige Arabisierung der unterworfenen Völker nicht erfolgen. Diesen ungünstigen geographischen Bedingungen zum Trotz fand ein sich bildender arabischer Nationalismus einen machtvollen Träger in den *Wahhabiten*. Die von ihnen ausgehende Bewegung war nach Muhammed die erste, die darauf abzielte, die arabischen Stämme Vorderasiens unter einem arabischen Führer zu einem einheitlichen staatlichen Verband zusammen-

1) Vgl. zum folgenden: E. Topf, S. 4—9, 12, 29, 15ff., 29, 89, 41, 26f., 33, 38, 47ff., 53f., 40, 47ff., 69f., 52, 140.

zuschließen. Doch leider waren die Wahhabiten mehr Krieger als zähe Kolonisatoren und Organisatoren. So kam es nur zur Begründung einer wahhabitischen Stammesdiktatur über schwächere arabische Stämme. — Der eigentliche Ausgangspunkt der arabischen Nationalbewegung ist *Ägypten*. Es wurde zum Mittler jener modernen europäischen Staatsideen, die das Recht und die Pflicht jeder Nation zu ungehinderter Entwicklung in kultureller und vor allem staatlicher Beziehung betonten. Diese neuen Gedanken fanden in erster Linie Aufnahme bei den Gebildeten der auf hoher Kulturstufe stehenden *Randlandschaften*. Die rege Presse- und Vereinstätigkeit der von dem nationalarabischen Gedanken erfaßten Kreise *Syriens* und *Mesopotamiens* trug diese Idee dann allmählich auch in die kulturell rückständigeren Gebiete Arabiens. Die nationalen Forderungen fanden schon vor Ausbruch des Weltkrieges in zahlreichen programmatischen Erklärungen ihren Ausdruck. Von der Forderung weitgehender Dezentralisation und Selbstverwaltung im Rahmen des Türkischen Reiches bis zur *Forderung voller staatlicher Selbständigkeit* war nur ein Schritt. Der Weltkrieg schuf also hier nichts grundsätzlich Neues, er beschleunigte nur den Ablauf dieser geschichtlichen Entwicklung, indem er die schon vorhandenen Ansätze steigerte und verallgemeinerte.

Die *Nachkriegszeit* brachte ein weiteres Erstarken des Nationalgefühls. Es war die Reaktion auf das vertragswidrige Verhalten Englands, das den Arabern das lockende Bild staatlicher Unabhängigkeit und Selbständigkeit vorgespiegelt hatte. Wie E. Topf (S. 15ff.) an Hand eines von ihm erstmalig zusammengestellten Materials überzeugend nachweist, war es in den Jahren 1915/16 tatsächlich zu einer festen Vereinbarung zwischen König Hussain und den Engländern gekommen. Als Gegenleistung für seinen offenen Abfall von der Türkei verpflichtete sich England, seine Herrschaftspläne zu unterstützen und unabhängige arabische Regierungen nicht nur auf der arabischen Halbinsel, sondern auch in Syrien, Palästina und Mesopotamien anzuerkennen! Doch schnell setzte sich bei den Arabern die Erkenntnis durch, daß man den 'Verrat am Islâm', die Sabotage des 'Heiligen Krieges' und die großen Opfer an Gut und Blut umsonst gebracht hatte, daß man lediglich statt des türkischen nunmehr einen englischen oder französischen Oberherrn hatte. Diese Erkenntnis erfüllte alle Kreise der Bevölkerung — Christen und Muhammedaner — mit tiefer *Erbitterung gegen die Fremdmächte*. Man begann einzusehen, daß das ersehnte Ziel, ein freies Arabien, nur gegen den Willen der Fremdmächte und mit Gewalt zu erreichen sei. 'Complete independence is never given; it is always taken', bemerkte einmal treffend der irâkische Ministerpräsident Djaafar Pascha.

Und doch dauerte es lange, bis sich so etwas wie eine *geschlossene Einheitsfront des nationalen Widerstandes* herausbildete. Noch waren die schroffen und uralten *Gegensätze* zwischen den einzelnen Landschaften und Stämmen, zwischen Christen und Muhammedanern, zwischen Stadt und Land nicht genügend überbrückt. Die partikularistischen Wünsche wurden mit demselben Eifer vor das Forum der Öffentlichkeit getragen wie die nationalen Forderungen. Die angeborene Streit- und Parteibildungssucht der Araber hinderte ein gegenseitiges Verstehen. Und die Fremdmächte taten alles, um die Sonderbestrebungen gegeneinander auszuspielen. Es gibt aber auch kaum ein Gebiet in Vorderasien, das so viele heterogene Elemente in sich vereinigt und in dem die Staatenbildung sosehr erschwert ist wie *in Syrien und Palästina*. Bekanntlich hat Syrien geographisch, ethnographisch und geschichtlich nie eine Einheit gebildet. Auch die heutige Grenzlinie zwischen den beiden Ländern ist notgedrungen künstlich und unbefriedigend. Aber gerade deshalb bedürfen diese Länder einer Politik, die zielbewußt auf einen *Ausgleich der bestehenden Gegensätze* hinarbeitet. Die Fremdmächte wollten das Böse und schafften das Gute: Die nationale Einheit der Syrer ist durch nichts mehr

gefördert worden als durch das schroffe und ungeschickte Vorgehen der Franzosen. Die radikalen Elemente gewannen nun die Oberhand; alle Gegensätze wurden zurückgestellt, um die Vorkämpfer der nationalen Freiheit zu unterstützen. Ein bitterer *Haß gegen Europa* stieg auf: 'Die einzigen Mandatare über Syrien sind die Syrer selbst!' 'Le mandat, c'est l'esclavage!' — Unterstützung fanden die Nationalisten an den im Ausland lebenden Volksgenossen, die, an europäischen Verhältnissen geschult, die wahren Absichten der französischen Auflockerungspolitik klar erkannten. Eine Mahnung und ein Vorbild fanden sie in dem siegreichen Kampfe der Türken gegen die Fremdherrschaft der Alliierten, ferner in den zähen Bemühungen der nationalen Ägypter, die sich 1922 schon ihre Unabhängigkeitserklärung ertrotzt hatten. Die Forderungen nach Einheit und Unabhängigkeit wurden nun auf den jährlich tagenden syrisch-palästinensischen *Kongressen* immer erneut vorgetragen und ebenso unablässig vor das Forum internationaler Kongresse und des Völkerbundes gebracht. Europareisen arabischer Nationalisten wurden geschickt inszeniert. 1928 gelang es schon, für eine Beteiligung an dem 7. arabischen Kongreß in Jerusalem alle national eingestellten Muhammedaner und Christen zu gewinnen. Nun erst fanden die Nationalisten den *Übergang von der negativen Politik des Boykotts und der 'Non-Cooperation' zur politischen Aktivität,* zur Aufstellung positiver Forderungen. So konnten erst Anfang 1928 die nationalen Kreise Palästinas für den Gedanken einer verantwortlichen Beteiligung an den Staatsgeschäften gewonnen werden. Im gleichen Jahre wurde auch in Syrien, mit dem Siege der extremen Nationalisten, der Freiheitskampf aus der militärischen und revolutionären in die parlamentarische Arena verlegt, wo er nun mit unverminderter Heftigkeit weitertobt. Immerhin ist die parteimäßige Organisation der Nationalisten noch zu lose und die ihnen zur Verfügung stehenden Geld- und Propagandamittel sind noch zu gering, als daß sie auch die große Zahl der schwankenden Elemente schon auf ihre Seite herüberziehen könnten.

Bis zur Verwirklichung des letzten Zieles der arabischen Nationalisten: eines unabhängigen Staatenbundes 'Großarabien' ist noch ein weiter Weg. Zwar hat auf der arabischen *Halbinsel* der Nationalismus bereits ein beachtliches Werk geschaffen: den machtvollen Wahhabitenstaat und das gut geleitete Staatswesen Jemen. Doch in den sog. '*Mandatsgebieten*' können sich die staatsaufbauenden nationalen Kräfte vorerst nur betätigen in der bescheidenen Form einer Kritik an der gegebenen Staatsform und durch Unterbreitung von Vorschlägen zu einer besseren staatlichen Gestaltung. Was versteht man unter einem 'Mandat'? Ein *Mandat ist eine Entwicklungsstufe zu staatlicher Selbständigkeit.* Die Untersuchung der Frage, welche Ideen und Kräfte zu dieser eigenartigen politischen Neuschöpfung geführt haben, ist von ganz besonderem Reiz.[1])

Nach dem Weltkriege suchte der siegreiche englisch-französische Imperialismus die arabischen Gebiete Vorderasiens in seinen Herrschaftsbereich einzuverleiben. Wilson konnte es auf der Pariser Friedenskonferenz nur unter Drohungen erreichen, daß die alliierten Hauptmächte von einer kaum verhüllten Annexion Abstand nahmen. Politische Klugheit legte den Gedanken nahe, den Zielen des arabischen Nationalismus wenigstens dem Scheine nach Rechnung zu tragen. Man beschloß so, den Landschaften Syrien, Palästina und Mesopotamien äußerlich die Form selbständiger Staaten zu geben, die tatsächliche Gewalt aber unter einer verhüllenden Bezeichnung der englischen bzw. französischen Regierung anzuvertrauen. Die Form, der man sich zu diesem Zwecke bediente, war das *Mandat.* Seine endgültige Formulierung fand der Mandatsbegriff in Artikel 22 der Völkerbundssatzung: 'Gewisse Gemeinwesen, die ehemals zum Tür-

1) Vgl. zum folgenden: E. Topf, S. 26f., 58f., 53, 37, 45ff., 59, 69, 65, 72f., 56, 74, 76, 78f., 83, 86, 89f., 99f., 105f., 55, 37, 65.

kischen Reich gehörten, haben einen solchen Grad der Entwicklung erreicht, daß ihr Dasein als unabhängige Nationen vorläufig anerkannt werden kann unter der Bedingung, daß Rat und Hilfe eines Mandatars ihre Verwaltung bis zu dem Augenblick leiten, in dem sie sich selbst leiten können. Die Wünsche dieser Gemeinwesen müssen bei der Wahl des Mandatars berücksichtigt werden.' Dem Wesen des Mandats als einer Verschleierung der Annexion entsprechend, wurde und wird noch eine flüssige, dehnbare Definition für die Rechtsstellung des Mandatars bevorzugt, und es werden nur dann scharf umrissene Bestimmungen gewählt, wenn es sich darum handelt, Pflichten des Mandatsgebietes zu begründen. 'We incline to think, the word «Mandate» is twentieth century camouflage for the old word «Protectorate»', bemerkt treffend eine englische Zeitschrift. Die auswärtige Vertretung des Mandatsstaates, alle militärischen Maßnahmen und zum entscheidenden Teil die Exekutivgewalt liegen in den Händen des Mandatars.

Mit der 'Selbständigkeit' der neu geschaffenen Staatsgebilde ist es deshalb nicht weit her. Wenn man in gewissen französischen Lehrbüchern *Syrien* als französische Kolonie (!) dargestellt findet, so entspricht dies nur zu gut den tatsächlichen Verhältnissen der Nachkriegszeit. Der große syrische Aufstand war ja nur ein Symptom der tiefen Erbitterung der syrischen Kreise über das französische Regime, das 'aus Syrien eine französische Kolonie machen wollte und die Bewohner wie afrikanische Eingeborene behandelte' (E. Jung, La révolte arabe, Paris 1925). Zu spät erkannte man, daß marokkanische oder ähnliche Verwaltungsmethoden dem hochkultivierten Syrien gegenüber unangebracht waren. Viele Mißgriffe der französischen Mandatsverwaltung gingen auch auf das Konto der Unkenntnis und der Unfähigkeit. Da die Beamten ständig wechselten, so bestand weder ein Ansporn noch auch die Möglichkeit, die syrischen Verhältnisse eingehend zu studieren und mit der Bevölkerung Fühlung zu nehmen. So stießen die Franzosen schließlich auf die einheitliche Abwehrfront der Syrer. Dem Auslande gegenüber wurden dann die syrischen Ereignisse als Taten verhetzter, unzivilisierter Nomadenstämme hingestellt!

Der Grad der Kontrolle und Autorität des Mandatarstaates ist in *Palästina* noch erheblich höher als in Syrien. Palästina wird zur Zeit nach den Grundsätzen der früheren Kronkolonien verwaltet. Es ist ihm jede Möglichkeit genommen, selbständige Außenpolitik zu treiben, es muß, wie ein 'Dominion', der Londoner Reichszentrale gehorchen. Die Befugnisse des Oberkommissars sind nahezu unumschränkt. Die gesamte Militärverwaltung, die höheren Stellen der Polizei- und Grenzschutzbehörden, überhaupt fast alle höheren Beamtenstellen sind mit Engländern besetzt. Allerdings hat das Mandatssystem gerade hier seine Berechtigung. Denn die Gegensätze zwischen den Ansprüchen der arabischen Nationalisten und der jüdischen Zionisten in Palästina sind unüberbrückbar. England fällt hier die schwere Aufgabe zu, einen Ausgleich zu schaffen. Ob es dieser Aufgabe wirklich gerecht wird oder ob es nach dem altbewährten Grundsatze des 'divide et impera!' die Befestigung seiner Herrschaft in einer Verschärfung dieser Gegensätze sucht, ist auch nach den Ereignissen von 1929 nur schwer zu entscheiden. Tatsache ist, daß die einzigen, die gegenwärtig den 'Staat' Palästina tragen, die Engländer sind. — In Anbetracht der schwierigen Verhältnisse hat man im Laufe der Geschichte schon des öfteren für die staatliche Organisation Palästinas besondere Formen vorgeschlagen, die alle auf eine Minderung der vollen staatlichen Souveränität abzielen. Ein alter Vorschlag geht dahin, es einer uninteressierten Persönlichkeit als selbständiges Fürstentum anzuvertrauen, Moltke schlug ein deutsches Fürstentum vor, und 1913 dachte man an eine Neutralisierung Palästinas. Im Weltkriege befürwortete England eine Internationalisierung, ließ sich dann aber aus den oben genannten strategischen Gründen im April 1920 (bestätigt Juli 1922) das 'Mandat' über das Land übertragen.

Teil des englischen Palästinamandats und doch 'selbständiges' Staatswesen ist *Transjordanien*. Hier liegt das tatsächliche 'Protektorat' noch unverhüllter zutage. Die Bevölkerung ist hier zahlenmäßig zu gering und kulturell zu rückständig, um aus sich allein heraus staatliche Einrichtungen zu schaffen. 'Es besteht keine öffentliche Meinung in Transjordanien, keine Kultur, keine «amour propre», kaum irgendwie politischer Ehrgeiz', schrieb 1928 eine englische Zeitschrift. Die nationale Opposition, die sich infolge des rigorosen Vorgehens der Engländer bildete, konnte noch keine Erfolge erzielen. Selbst nach der aufgezwungenen 'Verfassung' (1928) ist der wirkliche Herr des transjordanischen Staates nicht der Emîr oder das Volk, sondern der englische Resident.

Im *Irâk* dagegen hat die Vereinigung der arabisch-nationalen Bestrebungen mit den britisch-imperialistischen Interessen in der Aufrichtung eines *modernen Staatsgebildes* ihren Ausdruck gefunden. Die Erkenntnis der Gefährlichkeit der arabisch-nationalen Bewegung und die Furcht vor der so nahen bolschewistischen Propaganda veranlaßten England, hier die Grundlagen zu einem 'unabhängigen' arabischen Staate zu schaffen. Da die irâkischen Nationalisten dringend ein *unabhängiges Königreich* forderten, setzte es die Kandidatur Faissals durch, der bei den Arabern beliebt, zugleich aber ein erprobter Freund der Engländer und ein Feind Frankreichs war. Die tatsächliche Selbständigkeit des Kabinetts und der Verwaltung blieb jedoch auch jetzt noch sehr gering. Aufs neue erhoben die Nationalisten ihre Forderung nach 'völliger Unabhängigkeit des Irâk, lediglich gestützt auf ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Bündnis mit England'. Nach langen Verhandlungen schloß England und der Irâk im Dezember 1927 einen '*Bündnis- und Freundschaftsvertrag*', der die Beziehungen der beiden Staaten neu regelte. England erkannte den Irâk nochmals als souveränen, unabhängigen Staat an und verpflichtete sich, die Aufnahme des Irâk in den Völkerbund im Jahre 1932 zu befürworten, falls bis dahin der gegenwärtige Fortschritt im Irâk anhält. Doch hinter der verhüllenden und anpassungsfähigen Formel des Vertrages behauptete sich die englische Machtstellung. — Der jüngste Vertrag vom 30. Juni 1930 bedeutet einen weiteren Schritt auf dem Wege zur endgültigen Befreiung von der Mandatsherrschaft und zur Zulassung in Genf. Im Inneren ist der Irâk jetzt ganz selbständig. England hat sich aber den Land- und Luftweg nach Indien gesichert, erhält Flugplätze für einen Luftverkehr, zu dessen Mittelpunkt Baghdad immer mehr wird. Dem Irâk selbst soll die enge Verbindung mit England wirtschaftlich zugute kommen. Über Eisenbahnen, Häfen und vor allem über eine große Anleihe zur Linderung der bedrohlichen Agrarkrise (allgemeiner Sturz der Getreidepreise!) hat König Faissal im Juli 1930 selbst in London verhandelt. So wird auch dieses alte 'Märchenland des Orients' trotz seiner neu erkämpften Selbständigkeit doch immer mehr in den großen Zusammenhang der Welt hineingezogen.

In seiner halbsouveränen Stellung bildet der Irâk den Übergang zu *den nicht in die Mandatsform gekleideten Staatsgebilden der arabischen Halbinsel*. Bei ihnen tritt der europäische Einfluß gegenüber den *eigenen nationalen, staatenbildenden Kräften* zurück. Der Hauptgrund für diese Verschiedenheit ist in der Weiträumigkeit und Unwirtlichkeit dieser Gebiete zu suchen, die eine umfassende Bearbeitung und Besitzergreifung verhindern. Schon vor dem Weltkriege hatten sich hier gewisse relativ selbständige Herrschaftsbezirke gebildet, die dann nach der Loslösung von der Türkei infolge der Friedensverträge souveräne Staatsgebilde wurden. Weit weniger als die Mandatsstaaten von fremder Hilfe erhalten und gestützt, haben von ihnen nur die innerlich starken und von kraftvollen Persönlichkeiten geführten Staaten die politischen Erschütterungen der Kriegs- und Nachkriegszeit überstanden.

Wann wird der Zeitpunkt kommen, wo die Mandatsstaaten als 'reif' aus der Be-

treuung und Aufsicht der Mandatsmächte entlassen werden? E. Topf stellt hier folgende Prognose: Wie auch immer die Frage der Staatsform und der Verfassung in den arabischen Staaten Vorderasiens gelöst werden mag, Frankreich und England werden sich auf jeden Fall einen maßgebenden Einfluß zu sichern wissen. Zur politischen Debatte steht nicht, *ob* in nächster Zeit die Mandatsherrschaften aufrechterhalten werden, sondern *in welchem Umfang* und *in welcher äußeren Form*. Bezeichnend ist ein Ausspruch Churchills aus dem Jahre 1921. Er sieht für Palästina einen schrittweisen Ausbau seiner Selbstverwaltung vor, jedoch mit dem Zusatz: 'Aber unsere Enkel werden sterben, ehe das vollendet ist.' —

Die Ereignisse in Arabien sind symptomatisch und wegweisend für die Entwicklung in anderen Ländern der Erde. Die Gegenwartsgeschichte Arabiens zeigt uns das Musterbeispiel einer Auseinandersetzung zwischen den beiden weltpolitischen Gegenpolen: dem Imperialismus und dem Nationalismus. Da die Staatenbildungen in den arabischen Gebieten Vorderasiens eine Synthese dieser beiden staatenbildenden Kräfte darstellen, wird eine Beurteilung ihrer künftigen Entwicklung wesentlich von der Beantwortung der Frage abhängen: *Welches sind in der Weltgeschichte der Gegenwart überhaupt die ausschlaggebenden staatenbildenden Kräfte?* [1]) — Ist es die *Weltwirtschaft*, für die der Rahmen der einzel- und kleinstaatlichen Organisation zu eng geworden ist und die daher nach übernationalen Zusammenschlüssen (Britisches Imperium!) verlangt? Drängt die Weltwirtschaft nicht nach immer weiteren Angliederungen an schon vorhandene mächtige Staatsgebilde? Sprengt sie nicht die gegebenen einzelstaatlichen Grenzen zugunsten natürlicher Wirtschaftseinheiten? Ist nicht also sie der eigentliche Förderer der modernen politischen Entwicklungen? Sind die elementaren Gefühle gemeinsamer *Rasse* und gemeinsamen *Volkstums* heute noch stark genug, um sich gegenüber den wahren Weltmächten Wirtschaft und Finanz zu behaupten? Und wenn sie noch stark genug sind, hat dann nicht wenigstens die *Religion* als wirkende Kraft der arabischen Geschichte ihre uralte Rolle ausgespielt? Und was die einzelne *Führerpersönlichkeit* anbetrifft, die früher dank ihrer Initiative ganze Staaten aus nichts heraus zu schaffen vermochte, muß sie nicht heute elend scheitern, wenn sie mehr sein will als ein Werkzeug jener unpersönlichen politischen Kräfte?

Zunächst zeigt das Arabien der Nachkriegszeit ein ähnliches Bild wie Mitteleuropa: Die *Wirtschaft* fordert gebieterisch ihr Recht, unter ihrem Drucke werden politische Fehler nachträglich korrigiert. Bei dem großen syrischen Aufstande 1925 zwangen wirtschaftspolitische Erwägungen die französische Regierung zum Einlenken. Denn unter der Herrschaft der Militärgouverneure war der Rückgang der wirtschaftlichen Kräfte des Landes so stark geworden, daß selbst die französischen Industrie- und Handelskreise es ablehnten, Kapital in syrischen Unternehmungen zu investieren. Namentlich die Beschießung der Stadt Damaskus hatte verheerende wirtschaftliche Auswirkungen gehabt. Die unnatürliche Aufteilung Syriens in mehrere autonome Gebilde wirkte in gleichem Sinne. Auch die Lostrennung des Libanongebietes, das starke wirtschaftliche Fäden mit dem übrigen Syrien verbinden, das den 'Schlüssel Syriens', Beirut, in Händen hat, mußte nachträglich gemildert werden. Der enge geographisch-wirtschaftliche Zusammenhang zwischen Syrien und Palästina mußte in 'Sonderbestimmungen' seinen Ausdruck finden. England hat z. B. das Recht, gewisse auf französischem Gebiete liegende Wasserkräfte zu benutzen und Mossul-Petroleum in Röhren über französisches Mandatsgebiet zu führen. Auch die nur von dem religiösen Idealismus ihrer Anhänger getragene und von der englischen Interessenpolitik künstlich großgezogene Bewegung

---

1) Vgl. zum folgenden: E. Topf, S. 49, 33f., 38, 66, 73, 99, 127f., 86, 109f., 4ff., 10, 106f., 142, 73f., 116f., 139ff., 114, 123, 125, 114f., 126, 143, 113.

des Zionismus in Palästina zeigt, daß auf die Dauer eine Nichtbeachtung der natürlichen wirtschaftlichen Entwicklungsmöglichkeiten eines Landes bei noch so starker 'Nachhilfe' nicht möglich ist. Seit 1926 ist keine Erhöhung der Zahl der jüdischen Bevölkerung Palästinas festzustellen. Ein großer Teil der Zionisten, der nur nach Palästina gekommen war, um aus dem Aufbau der 'Nationalen Heimstätte' ein Geschäft zu machen, wanderte infolge der anhaltenden Wirtschaftskrise meist nach kurzem Aufenthalte wieder aus. — Mit *wirtschaftlichen* Erwägungen sucht England seine Mandatsherrschaft in Vorderasien zu begründen. Mit einer Zurückziehung der britischen Truppen glaubt es wichtige wirtschaftliche Interessen zu gefährden. Der Irâk ist nach seiner Auffassung noch nicht imstande, die fremden und eigenen Güter ausreichend zu sichern. Der militärische Grenzschutz im Irâk gilt insbesondere der begonnenen Rohrleitung für Petroleum von Mossul nach Haifa und der künftigen Eisenbahnlinie von Akaba nach Basra. Schon zu Beginn des Weltkrieges waren anglo-indische Truppen am Persischen Golf gelandet, eigens zu dem Zwecke, die wertvollen Anlagen der Anglo-Persian Oil Company in Abbadân für England zu sichern. — Gegenseitige wirtschaftliche Abhängigkeit ist ein starkes Bindemittel für die einzelnen Glieder des britischen Imperiums und seiner Einflußgebiete. Eine der Hauptursachen, weshalb die nationalarabische Bewegung, unter König Hussain, zur Aufrichtung eines selbständigen arabischen Staates, so rasch zusammenbrach, war die starke wirtschaftliche und finanzielle Abhängigkeit des Hedschas von England. Die wirtschaftliche Armut des Landes macht große Einfuhren aus Ägypten notwendig. — Es wäre eine dankbare Aufgabe für einen von der Geographie herkommenden Wirtschaftspolitiker, diese von dem juristisch vorgebildeten Staatswissenschaftler E. Topf nur in vereinzelten Ansätzen behandelten Probleme planmäßiger und umfassender darzustellen. Man vermißt bei Topf zusammenhängende Ausführungen über die Art des Zusammenwirkens der verschiedenen landschaftlichen Faktoren, eine Charakterisierung der einzelnen arabischen Landschaftstypen, um die auch von ihm behauptete 'Raumgebundenheit' der politischen Kräfte darzutun, eine Einordnung der wirtschaftlichen Einzeltatsachen in größere weltwirtschaftliche oder allgemeine Kulturzusammenhänge. Die mannigfachen Beziehungen zu den umliegenden Nachbarländern sind kaum gestreift. Im Literaturverzeichnis ist die spezifisch geographische Fachliteratur auffallend spärlich vertreten. Die nachstehend angeführte treffende Schilderung des Gegensatzes der zentralen und peripherischen Gebiete läßt jedoch vermuten, daß der Grund für die Zurückhaltung Topfs mehr in einer gewollten Beschränkung des Themas als in einer unzureichenden Blickweite zu suchen ist.

Wieweit sind auch heute noch *die natürlichen geographischen Faktoren* richtunggebend für die politische Entwicklung eines Erdraumes? Der englisch-französische Imperialismus wie auch der arabische Nationalismus sind geopolitische Kräfte, die ihrer Natur nach auf den *Zusammenschluß* der arabischen Gebiete Vorderasiens, auf eine Vereinheitlichung hindrängen. Die theoretische Entwicklungslinie führt bei beiden hin zu einem 'Großarabien', sei es als abhängiges 'Mandat' oder Protektorat oder sei es als selbständiges Staatswesen. Die Tendenz zum Zusammenschluß wird jedoch durchkreuzt von einer entgegengesetzten, zentrifugalen Tendenz, die in der *Absonderung* zahlreicher Einzelstaaten schon ihren sichtbaren Ausdruck gefunden hat. Es sind die natürlichen geographischen Faktoren, die sich hier Geltung verschaffen. Gerade die arabischen Staatenbildungen sind ein Musterbeispiel dafür, in wie engem, unmittelbarem Zusammenhang Geographie und Staatenbildung stehen, in wie starkem Maße alle staatsbildenden Kräfte raumgebunden sind. Hier umschließen wertvolle *Randländer* einen gewaltigen kultur- und verkehrsfeindlichen *inneren Kern*, den Wüsten und Steppen

bilden. Syrien und Mesopotamien werden mehr getrennt als verbunden durch das unendliche innerarabische Steppenland. 'Wohl schließen sich die Randländer durch ein unmerkliches Übergehen in einen inneren Kern äußerlich zu einem großen Ganzen zusammen. Aber nicht nach ihrem räumlichen Zentrum, das ja mitten in die Steppe fällt, gravitieren sie, sondern nach außen. Großarabien ist ein Gebilde, das kein Zentrum hat, ein Körper, dessen Glieder nicht zusammen-, sondern auseinanderstreben' (R. Hartmann). Schon die Türken mußten sich mit dieser Tatsache abfinden. Ihren Zentralisierungsbestrebungen vor dem Kriege, die u. a. zu dem Bau der Hedschas- und Bagdadbahn führten, blieb der Erfolg versagt. Der Weltkrieg zeigte, wie lose und schwach das türkische Band war, das die einzelnen arabischen Länder zusammenhalten sollte. Schon vor dem Weltkriege hatten sich auf der arabischen Halbinsel gewisse relativ selbständige Herrschaftsbezirke gebildet. Die 'Zerstückelung' des arabischen Volkes ist deshalb durchaus nicht so widernatürlich, wie es zunächst wohl den Anschein hat. Die Lebensfähigkeit der neuen arabischen Staatenbildungen wird von den alliierten Mächten bejaht. England hat ein unverhohlenes Interesse an einer fortschreitenden Konsolidierung der neugeschaffenen Verhältnisse. Es verzichtet auf eine übermäßige Zentralisierung des ganzen Gebietes und sucht seine Maßnahmen in den einzelnen Teilen nach Möglichkeit der jeweiligen Landesnatur anzupassen. Sein erfolgreiches Bestreben geht dahin, von den bereits stabilisierten Randgebieten aus in schrittweisem Vordringen immer weitere Streifen der Kernzone zu stabilisieren und so den zentralen Unruheherd immer wirksamer einzuschnüren. So entstehen *als Übergangsglieder* und Vorposten des englischen Einflusses *Halbkulturstaaten*. Ein solcher ist der Staat Transjordanien. Der bekannte Geopolitiker Haushofer nennt Transjordanien eine 'geradezu abenteuerliche Staatsbildung, ein reines Kunstprodukt', und Topf schließt sich dieser Auffassung an. Mit Recht bemerkt hierzu Jos. Schacht (Besprechung i. Dt. Lit.-Ztg. 1930 vom 8. Febr.): 'Ein Blick auf die alte arabische Geschichte hätte gezeigt, daß Pufferstaaten zwischen den Nomaden Zentralarabiens und den Kulturgebieten im Irâk und in Syrien im weitesten Sinne schon längst bestanden haben und haben bestehen müssen und deshalb in ihrer Abgrenzung rein künstlich, aber doch als Ausdruck der einmal vorhandenen kulturellen Verhältnisse nicht widernatürlich waren.' — *Die Konsolidierung des inneren Kerngebietes selbst* überläßt England dem 'verbündeten' und 'souveränen' Staatswesen der Wahhabiten. England ist sich der Grenzen seiner Kraft zu gut bewußt, um sich in das Abenteuer eines Kampfes mit den fanatischen Wüstenarabern einzulassen. Wohl aber hat es als Mandatsherr des angrenzenden Palästina und Irâk ein großes Interesse an dem Bestehen einer gesicherten Staatsmacht in Zentralarabien, die die wilden Wüstenstämme vor Einfällen in die angrenzenden Mandatsgebiete zurückhält. Es liegt deshalb kein Grund vor, an der Ehrlichkeit des 'Friedens- und Freundschaftsvertrages' Englands vom Mai 1927 mit dem Wahhabitenherrscher zu zweifeln. Vorbildlich und von weltgeschichtlicher Tragweite ist der neue Weg, welchen König Ibn Ssaûd (Abd al-Asîs ibn Ssaûd) zur Konsolidierung der innerpolitischen Verhältnisse seines Reiches beschritt: Er suchte die beduinischen Elemente seines Riesenreiches mit dem Boden zu verwurzeln. Einer zum großen Teil seßhaften Bevölkerung mußte an einer ruhigen und dauerhaften staatlichen Entwicklung weit mehr gelegen sein als den unsteten, heimatlosen Beduinen. Philby (Das geheimnisvolle Arabien, Bd. 1, Lpz. 1925) schreibt hierzu: Ibn Ssaûd 'fand die Badawîn heimatlos, arm, ohne Religion und mit einer Stammesorganisation gestraft, die ein geeintes Vorgehen unmöglich und den Zwist unvermeidlich machte — in den neuen Kolonien hat er sie auf dem Lande angesiedelt, im Herzen die Furcht Gottes und die Hoffnung auf das Paradies'.

Indem der Wahhabitenherrscher die zahlreichen Stammesgegensätze innerhalb seines Riesenreiches zu überbrücken suchte durch *das Verbrüdernde eines gemeinsamen Glaubens,* so wies er damit den Weg, auf dem das von den arabischen Nationalisten erstrebte Ziel eines staatlichen Zusammenschlusses aller Araber allein erreicht werden kann. Erst die *Religion* verleiht dem arabischen Nationalismus Ausdauer und Stoßkraft. Das Bewußtsein gemeinsamer Rasse und Sprache genügt nicht, um die mannigfach verschiedenen Bevölkerungselemente zu gemeinsamem Handeln hinzureißen. E. Topf sieht in der islâmischen Religion geradezu den Mutterboden der neuen Entwicklung. Die Behauptung, daß die Religion als geschichtlich wirkende Kraft heute durch den von Europa überkommenen Nationalismus verdrängt worden sei, bezeichnet er als irrig. 'Sind nicht alle Bewegungen der Wahhabiten im Grunde ein Kampf um die Rückführung der Nichtstrenggläubigen zu der reinen Lehre Muhammeds, wie sie die Wahhabiten auffassen?'

Auch heute noch ist neben der Religion *die starke Führerpersönlichkeit* eine staatsaufbauende Kraft, die in erstaunlich kurzer Zeit aus kleinen, unbedeutenden Anfängen heraus Riesenreiche zu schaffen vermag. Unter der türkischen Herrschaft standen im Mittelpunkte der arabischen Freiheitskämpfe stets einzelne kraftvolle Persönlichkeiten mächtiger Familien. Und heute zeigt *Ibn Ssaûd,* der Neubegründer des aus den verschiedenartigsten Bevölkerungselementen fest zusammengeschweißten Wahhabitenstaates, dem erstaunten Europa aufs neue, welche staatsmännischen und militärischen Talente auf der arabischen Halbinsel schlummern und nur auf Gelegenheit warten, um sich kundzutun. Immerhin liegt in dieser Abhängigkeit von der Initiative einer einzelnen Führerpersönlichkeit zugleich eine gewisse Gefahr für den Fortbestand des Wahhabitenreiches. Wird Ibn Ssaûd ebenbürtige Nachfolger finden? — Wie bei dem Ausbau seiner äußeren Machtstellung (Unterwerfung der Schammar, Einverleibung von Hedschas und Assîr), so hat Ibn Ssaûd auch bei der inneren Organisation seines Riesenreiches eine vorsichtige und kluge Politik getrieben. Die bewährten heimischen Einrichtungen wurden den Forderungen einer modernen Verwaltung angepaßt. Im Hinblick auf die höhere Entwicklungsstufe des Hedschas erfuhren seine Verwaltungseinrichtungen eine weitergehende Modernisierung als die des kulturarmen Nedschd. Neben der Zentralverwaltung wurde eine wohlabgestufte Selbstverwaltung eingerichtet, namentlich für Mekka, Medina und Dschidda. Bei dem inneren Ausbau seines Reiches verzichtete Ibn Ssaûd auf fremde Hilfe. Vielmehr verstand er es, die englischen Interessen seinen eigenen Plänen dienstbar zu machen. Man hat nicht zu Unrecht Ibn Ssaûd mit Kemal Pascha, Lenin und Mussolini auf eine Stufe gestellt. — Sein bedeutender Gegenspieler auf der arabischen Halbinsel ist der Imâm *Jahja* von Jemen. Auch er hat während des Krieges ein kleines, aber gut geleitetes modernes Staatswesen geschaffen und trotz aller Schwierigkeiten der Nachkriegszeit erhalten und weiter ausgebaut. — Andererseits wurde Hedschas, der erste völkerrechtlich anerkannte arabische Staat, zugleich der alte kulturelle Mittelpunkt Arabiens und der Ausgangspunkt einer verheißungsvollen nationalen Bewegung, durch die eitle, aber unfähige und kraftlose Persönlichkeit *König Hussains* einem raschen Untergange entgegengetrieben. 1924 zogen die wahhabitischen Truppen in Mekka ein. Hussain lebt seitdem in der Verbannung.

Der Überblick zeigt, wie fremde und volkstümliche Kräfte miteinander ringen um den Gedanken eines einheitlichen Arabiens. Welche unter den geopolitischen Kräften sich für die Zukunft als die stärkste erweisen wird, ist nur schwer zu entscheiden. Für Europa stehen die materiellen Mächte, für den Nationalismus die geistigen. Es ist dasselbe Bild, das die heutige Türkei, China, Vorderindien im Kampfe mit dem Imperialismus der Fremdmächte zeigen.

GEDANKEN ZUM RANGSTREIT DER NEUEREN FREMDSPRACHEN

I.

DER RANGSTREIT DER MODERNEN FREMDSPRACHEN, EIN KAMPF UM PÄDAGOGISCHE GRUNDSÄTZE

Von Eduard Schön

Wer die etwa zwei Dutzend Meinungsäußerungen, welche die Frage: Französisch oder Englisch als erste Fremdsprache in den führenden Fachzeitschriften hervorgelockt hat, überblickt, wird feststellen, daß im großen ganzen die preußische Lösung der Frage als annehmbare Grundlage einer neuen Ordnung angesehen wird. Nicht zufällig taucht in manchen Äußerungen das Wort vom Ei des Kolumbus auf: die Unterscheidung zwischen Anfangsfremdsprache und Hauptfremdsprache stellt eine Brücke her, welche die beiden Gruppen der Streitenden verbinden kann.

Neben der Grundfrage nach dem Beginn und nach dem Gewicht des französischen und des englischen Unterrichts hat die Debatte eine Reihe Nebenfragen angepackt, technischer, methodischer, organisatorischer Art. Immer wieder kehrt dabei die Frage nach der am Gymnasium zu lehrenden ersten neueren Fremdsprache, immer wieder die Kritik an den zwei Wochenstunden Französisch auf der Oberstufe der Oberrealschule.

Über derlei zu verhandeln, wird Sache der Fachzeitschriften sein, *dieser* Zeitschrift kann es nur darum zu tun sein, *das Grundsätzliche* herauszustellen, um das es in diesem Streit um die Vereinheitlichung des modernen fremdsprachlichen Unterrichts geht. Der Kampf um die Vereinheitlichung ist zugleich ein Kampf um Recht und Anspruch verschiedener *Bildungsprinzipien*, und so betrachtet, durchaus geeignet, die Bildungssituation von heute von einem wichtigen Punkt aus zu beleuchten.

Dasjenige Bildungsprinzip, ohne das die Erörterung der Neuphilologen gar nicht denkbar ist, liegt in dem Satz beschlossen: Das Studium einer Fremdsprache ist ein *geistiges Zuchtmittel*. Jedes Sprach- und Kulturstudium ist ein Studium des Geistes und wirkt als solches allgemeinbildend, ganz einerlei, welcher Sprache und welcher Kultur man sich zuwendet. Daneben aber ist Sprache und Kultur Verwirklichung einer besonderen Geistesart, der Durchgang durch sie ist darum auch mit einem besonderen Bildungsertrage verknüpft. Welches ist das Besondere der französischen Sprache, das erzieherische Kraft ausübt? Grob und kurz gesagt: Klarheit und Ordnung. Die französische Sprache ist das geworden, wozu die Franzosen sie in jahrhundertelangem Mühen gemacht haben: ein Mittel des Ausdrucks, in dem eine durchdachte Norm und ein verpflichtendes Gesetz alle Sprachwillkür des einzelnen einschränken. Anders das Englische. Eine so geregelte, gestraffte, überwachte und die Freiheit des einzelnen einengende Norm haben die Engländer aus ihrem Englisch nicht machen *wollen*. Darum: wer durch ein Sprachstudium geistig straffe Schulung geben will, braucht die normierte und gesetzlich geregelte Sprache; in ihr findet er eine von der unerbittlich strengen Sache selbst und nicht von den Geboten des Lehrers ausgehende, nie sich lockernde Nötigung, streng gegen sich selbst zu sein, Gesetze zu erkennen und zu befolgen, der letzten Klarheit nicht auszuweichen; er braucht Latein, er braucht Französisch. Französische Sprache ist ja nicht nur Zugang zur Welt des französischen Geistes, sondern *ist* die Welt dieses Geistes. Wer sich studierend in sie hineinfindet, wird von diesem Geist in heilsame Zucht genommen und in seinem Sprachbewußtsein geklärt.

Neben dieses Bildungsprinzip tritt konkurrierend der Gedanke der *jugendgemäßen Arbeitsweise.* Jugendgemäß erscheint ein Lehrverfahren, das die Kräfte der Jugendlichen entfesselt, sie schnell zu eigenem Schaffen befähigt und Freude am eigenen Wachsen und betätigter Kraft verleiht. Der englische Unterricht erscheint als das gepriesene Feld für *dieses* Lehrverfahren. Die englische Sprache ist verhältnismäßig leicht, dem eigenen Sprachempfinden nicht fern, mit wenig Regeln rasch zu handhaben. Durch den Schüler selbst gewählte Sprachbetätigung, durch ihn selbst bestimmte Arbeitswege, dazu eine große Mannigfaltigkeit der didaktischen Formen bewirken einen flotten, mitreißenden Betrieb, der sich aus sich selbst heraus weiterentwickelt und sich mehr und mehr zu einem eigenen, ganz aus jugendlichen Kräften unterhaltenen erzieherischen Unternehmen auswächst. Man schätzt den englischen Unterricht, weil er den Schüler weitgehend *aktiviert.*

Geistige Zucht also und spontane Kraftentfaltung werden als erzieherische Werte des Sprachunterrichts hingestellt. Beide haben ihre werbende Kraft erwiesen. Kann man das eine gegen das andere ausspielen, wie es geschehen ist? Ich meine: nein. Denn man kann nicht vergleichen, was logisch auf verschiedenen Ebenen liegt. Eine Arbeits*methode,* die sich als jugendgemäß ausgibt, kann mit allen möglichen anderen Arbeitsmethoden verglichen werden, aber nicht mit einem Arbeits*gewinn:* geistige Zucht. Wenn wirklich auf der einen Seite geistige Zucht nachgewiesen werden kann, so ist jugendliche Selbstbetätigung demgegenüber solange noch nicht als ein Äquivalent zu buchen, als mit ihr zugleich nicht ein bestimmter Arbeits*erfolg* aufgezeigt wird. Aktivieren der Jugend! Sehr schön. Aber entscheidend ist, was die jugendliche activitas an *sachlichem* Gewinn heimträgt. Denn zu *sachlichen Gütern* muß der Begriff der Selbsttätigkeit immer in Beziehung gedacht werden. Wer, wie mehrere Neuphilologen im Fremdsprachenstreit, sich nur auf das learning by doing beruft, hat nur die eine Seite der Bildungsarbeit im Auge: die Eigenbewegung des sich bildenden Subjekts. Erst die Abschätzung der Bildung vom Objekt aus, erst die Feststellung dessen, was von dem im Objekt verdichteten Geist im Subjekt neu belebt und wieder wirkend wird, kann ergeben, wieweit von Bildung als materiellem Gehalt und geschulter Kraft die Rede ist. Heute ist es sehr fraglich geworden, ob 'selbsttätig' und 'jugendgemäß' einfach gleichzusetzen seien. Wer nämlich glaubt, daß Jugend sich nur dadurch entwickelt, daß sie ein schon vom Geist Geformtes, wie etwa eine fremde Sprache, im Sichunterwerfen unter ihre Gesetzlichkeit sich zu eigen macht und wesentlich vom Objekt her geistige Schulung empfängt, also eher gebildet *wird* als *sich* bildet, der wird nicht meinen, daß Erziehung um so mehr jugendgemäß sei, als sie im Selbsttun der Jugendlichen sich vollziehe. Er wird vielmehr der Ansicht sein, es sei auch der Jugend gemäß, erzogen *werden* zu *wollen.* Von einem höheren Standpunkt aus als dem, den die Jugendpsychologie selbst einnimmt, kann man sogar sagen: die Jugend hat *Anspruch* darauf, vom geistigen Gebilde aus ihre größte geistige Zucht zu empfangen und höher zu steigen, als sie spontan vermag.

Im Reiche des Geistes gibt es Höhenunterschiede, Rang- und Wertstufen. Das Bemühen, den Weg des Geistes nachzugehen, führt die verschiedenen ganz verschieden weit. Gerade das Studium der fremden Sprachen hat von jeher als ein Weg des Geistes gegolten, und gerade in ihm ist es möglich gewesen, die bewiesene geistige Kraft an der zurückgelegten Strecke zu messen. M. a. W., das Sprachstudium hat sich als *Mittel zur Auslese* geistiger Fähigkeiten erwiesen. Auch unter diesem Gesichtspunkt hat die Debatte der Neuphilologen den französischen und den englischen Sprachunterricht gewertet. Wenn dabei dem französischen Unterricht allgemein wohl die größere Kraft zugebilligt wurde, die jugendlichen Geister zu scheiden, so ist auch heute wieder das seit den Tagen

der Reform beliebte Argument gegen das Französische (wie auch gegen das Lateinische) hervorgeholt worden, es handle sich beim Erlernen des Französischen um formalistischen grammatischen Betrieb, um geistige Regelpaukerei: Man solle doch froh sein, daß man im Englischen eine Sprache lehren könne, in der der Philologismus die Jugendlichen nicht so sehr quälen und plagen könne. Wiederum wird hier ein Rückgehen auf das Grundsätzliche nottun. Eine Sprache studieren, heißt nicht, viele Regeln und viele Ausnahmen richtig anwenden lernen. Sondern: den Weg des Geistes in Wort und Satz und Rede nachgehen. Der Weg der Jugend über eine fremde Sprache und eine fremde Kultur ist nicht ein Umweg, sondern der ertragreichste, bildungsmächtigste Weg zu Sprache und Kultur überhaupt, ist der eine Hauptweg zum Geiste. Dabei ist der Weg über das fremdere und straffere Französisch ein Zwangsmittel geistiger Klärung und *eben darum* ein Mittel zu geistiger Auslese. Wer Französisch lernt, kann sich nicht dem Zwang entziehen, Ordnung im eigenen geistigen Haushalt zu stiften. Das ist denn freilich etwas ganz anderes, als den verzwickten Mechanismus eines grammatischen Regelwerks beherrschen.

Sprache ist Bezirk der Kultur, ist ferner *Weg zur Kultur;* Französisch ist Weg zur französischen Kulturwelt, Englisch ist der Weg zur angelsächsischen Kulturwelt. Daß wir hier 'französisch' nicht mit 'englisch', sondern mit 'angelsächsisch' kontrastieren müssen, deutet darauf hin, daß die beiden Kulturwelten, zu denen die beiden Sprachen den Zugang bilden, sehr ungleiche *extensive* Größen sind. Und hierauf stützt sich bei einigen Neuphilologen ein Anspruch, das Englische zur ersten Fremdsprache zu erheben: man kommt mit Englisch weiter *in der Welt.* Wenn man darunter das praktische Sichzurechtfinden in weiten Teilen der Welt versteht, so ist der Satz nicht zu erschüttern. Aber man geht hier weiter und meint, der englische Kulturkreis sei nicht nur aus Gründen praktischer Nutzbarkeit, sondern auch um seines inneren Kulturgehalts willen, als geistige Macht, vorzuziehen. Und hier versteigt man sich entweder in summarisches Werten, bzw. Abwerten einer Gesamtkultur, die insgesamt 'ein größerer Bildungsfaktor' sei oder die insgesamt 'uns mehr bedeute', oder man verstrickt sich bei einem einzelnen Abwägen des Plus oder Minus an Kulturbedeutung zu einer so seltsamen Behauptung wie der, 'daß Montesquieu, daß Voltaire und Rousseau nur verbreitet hätten, was die englische Philosophie geschaffen hat', oder man spielt ein bißchen Prophet oder Schicksal und weiß, was morgen sein wird, wenn es nicht heute schon ganz so weit sei: die unbezweifelte Entscheidung Deutschlands für die angelsächsische Kultur. Im Zusammenhang dieser Betrachtungen pflegt dann auch der Satz nicht zu fehlen: non scholae, sed vitae, und es wird als selbstverständlich angesehen, daß derjenige dem Leben am besten dient, der zum Daseinskampf am besten rüstet. 'Lebenswichtig' und 'lebensnah' werden fast biologisch verstanden, auf das Aktuelle und Praktische eingeengt, auf Orientierung in der Welt, und nicht auf Stärkung im Geiste bezogen. Demgegenüber sind die Fragen berechtigt, ob nicht die stärkste geistige Bildung letzten Endes auch die praktischste sei, und ob in dem ewigen Kampf zwischen Geist und Leben Philologen nicht der Sache des Geistes zu dienen hätten. Es ist ja gar nicht so, daß der Kampf Französisch-Englisch auf die Bildungsgegensätze: Geistesbildung — Weltorientierung zurückzuführen sei; es sollten sich darum Neuphilologen hüten, hier eine solche falsche Antithese aufkommen zu lassen.

Bewegten sich alle bisherigen Erörterungen innerhalb des Faches Englisch oder des Faches Französisch, so sind aus der Debatte noch Betrachtungen hinzuzuziehen, die das Fach nach seinen *Beziehungen zu anderen Fächern* prüfen oder die Bildungsidee des Faches in bezug zur leitenden Idee einer Schulgattung ins Auge fassen: man wägt die Möglichkeit der

Konzentration ab. Auch im Rangstreit der Sprachen spielt dieser oft mißbrauchte Begriff seine Rolle. Es ist aber nicht einzusehen, daß auf Grund des Konzentrationsgedankens eine Entscheidung zugunsten der einen oder der anderen Seite getroffen werden kann, es sei denn, daß man unterstellt, Konzentration der unterrichtlichen Behandlung sei am besten möglich bei verwandten oder naheliegenden Stoffen und Aufgaben. Niemand kann bestreiten, daß gerade bei wesensverschiedenen Sprachen und Kulturen ein Zusammenrücken der Gegenstände in *ein* Blickfeld sachlich aufschlußreich und bildend wirkkräftig ist. Außerdem aber zeigen manche Erfahrungen der letzten Zeit, daß Konzentration überhaupt nicht ohne weiteres ein Segen ist. Man hat es öfter erlebt, daß zweierlei unter das gleiche Joch gezwungen worden ist, was nicht zusammengehen sollte. Oft ist richtig sehen geradezu gleichbedeutend mit: das einzelne an seinem Ort, in seiner Zeit, in seiner Sphäre, in seinen Zusammenhängen sehen. Und Zusammensehen kann sehr wohl das Mittel sein, gerade das Eigentümliche einer Erscheinung zu verkennen. Konzentration ist inzwischen zu einem Schlagwort geworden, das leicht dazu verführen kann, statt den immanenten Werten des Faches nachzugehen, sie in lauter Relationen zu verflüchtigen und zu verzerren. Also: wer sich auf Konzentrationsmöglichkeiten beruft, beruft sich damit noch nicht auf unbestrittene pädagogische Werte.

Ein letzter Schritt führt uns noch weiter von den strengen Sachfragen, den Fragen nach den immanenten Bildungswerten des Sprach- und Kulturstudiums, fort. Der Fremdsprachenstreit läßt sich aus letzter Ferne noch einmal ins Auge fassen: als Teilaufgabe der *Gesamtaufgabe: deutsche Bildung*. Und dann müsse, meint man, die Lösung lauten: Englisch die Anfangssprache. Denn so fordere es das Bildungsbedürfnis — der Volksschule und der Mittelschule. Diese könnten keinesfalls statt Englisch Französisch zur Hauptfremdsprache machen. Damit aber zwischen ihnen und der höheren Schule Übergänge nach der Quarta möglich würden, müsse die höhere Schule, welche mit einer modernen Fremdsprache beginne, allgemein mit dem englischen Unterricht und nicht mit dem französischen anfangen. Darauf ist zu sagen: Die höheren Schulen würden damit tatsächlich von nicht mehr pädagogischen Erwägungen im Aufbau des fremdsprachlichen Unterrichts bestimmt. Denn wenn zwei geistig ungleich Starke wie Volksschule und höhere Schule zusammengehen sollen, so gibt der Schwächere den Schritt an. Die Volksschule muß Englisch nehmen, weil es leicht ist. Und die höhere Schule muß dann auch Englisch nehmen, weil sie in ihren unteren Klassen auch leicht sein muß. Das ist dann weder Pädagogik gemäß dem Bildungsgut, noch gemäß dem Kinde, sondern nur gemäß demjenigen Kinde, dem man eine starke geistige Anspannung auf die Dauer nicht zumuten darf. Es ist aber eine höhere Schule nicht denkbar ohne zweierlei: ein Bildungsgut von stärkster geistschulender Kraft und bildungsfähige Schüler, deren Verstand und deren Energie den aus der Sache entspringenden geistigen Forderungen gewachsen sind. Das rein organisatorische Denken ist seiner Natur nach schematisierend, nivellierend; für das an dem Bildungsgut orientierte pädagogische Denken ist kennzeichnend die Einsicht, daß das Streben nach guter Bildung und das Streben nach einheitlicher Bildung sich nicht glatt zur Deckung bringen lassen. Gewiß braucht ein großes Volk eine weitgehend einheitliche Bildung, es braucht aber ebensosehr für seine besten Köpfe eine sehr gute Bildung. Und die höheren Schulen sollten sein, was sie in ihrer besten Zeit waren: Bildungsstätten für die besten Köpfe des Volkes.

II.

DIE FREMDSPRACHENFRAGE AUS DEM GESICHTSKREIS INTERNATIONALER ERFAHRUNG

Von Gertrud Bäumer

In einer internationalen Kommission traf ich einen Vertreter der französischen Unterrichtsverwaltung. Wir wohnten im gleichen Hotel und haben uns eingehend über alle Fragen des deutschen und französischen Bildungswesens unterhalten. Er erzählte mir, daß er seinen eigenen Sohn — bei Wahlfreiheit zwischen den modernen Fremdsprachen in den Lycées — Deutsch lernen ließe, weil er der Meinung sei, daß dies für den Franzosen die Sprache sei, die ihm — als Ergänzung der eigenen — die beste formale Schulung geben könne. Die romanischen Sprachen — spanisch oder italienisch — stünden dem Französischen zu nahe, als daß sie für den Franzosen einen eigenen Schulungswert besäßen, das Englische böte an sich zu wenig Möglichkeiten formaler Schulung, jedenfalls viel geringere als das Deutsche — er sprach selbst sehr gut deutsch —, so sei Deutsch im Gebiet der modernen Fremdsprachen für den Franzosen die gegebene Ergänzung.

Mir legte diese Unterhaltung von neuem die Frage nahe, ob es nicht notwendig umgekehrt ebenso sei, und ich mußte sie *bejahen.*

Ich spreche zu dieser Frage nicht als Philologe, ich bin nicht Philologe und habe Sprachunterricht nur gegeben, ehe ich studierte, als sogenannte 'wissenschaftliche' Lehrerin. Ich spreche nur aus einem ziemlich großen Erfahrungskreise im internationalen Verkehr und aus einer damit zusammenhängenden — relativen — Beherrschung beider Sprachen.

Im Völkerbund sind bekanntlich Französisch und Englisch die beiden offiziellen Sprachen. Ich gehöre mehreren Kommissionen des Völkerbundes an und finde nichts — philologisch — so instruktiv wie dies Nebeneinander, instruktiv auch, indem man sich einmal selbst beobachtet, wann und in welchem Sinne einem der Gebrauch der einen oder anderen Sprache angemessener ist.

Was den Geltungsbereich der beiden Sprachen betrifft, so wird einem hier die Überlegenheit des *Französischen* klar. Ein wenig spielt natürlich seine Rolle als Diplomatensprache dabei mit und der Umstand, daß die Vereinigten Staaten im Völkerbund *nicht* vertreten sind. Immerhin aber gehören den Kommissionen, von denen ich spreche, Amerikaner als Vertreter internationaler Verbände an. Jedenfalls sprachen Französisch: die Italiener, Spanier, Polen, Rumänen — überhaupt der Balkan, die Mittel- und Südamerikaner, Nordafrika einschließlich Ägypten — in dem mir bekannten Fall auch die Japaner.

Was vielleicht noch charakteristischer ist: für die Bedürfnisse des internationalen Rechtsverkehrs besteht die Gewohnheit, daß Länder, deren Sprache nicht Weltsprache ist, ihre wesentlichen Gesetze auch in einer der Weltsprachen herausgeben. Nach einer Mitteilung des Völkerbundssekretariats ist die Reihenfolge der gewählten Sprachen nach der Häufigkeit: Französisch — Deutsch — Englisch.

Nun bedeutet die Geltung des Französischen in diesen Kreisen und zu diesen Zwecken noch nicht internationale Verbreitung schlechthin. Es kann trotzdem sein, daß als Gebrauchssprache im Handel und Verkehr Englisch stärker vertreten ist. Die Nordamerikaner versichern, daß Südamerika durch das Englische erobert werden würde, und das ist denkbar. Aber es bleibt dem Französischen eine gewisse Rolle als Weltsprache der 'Gebildeten'. Wir haben keinen besonderen Grund, uns darüber zu freuen und das

unsererseits zu unterstützen — gewiß nicht. Aber es hat keinen Sinn, sich die Tatsache zu verschleiern. Und es kommt etwas hinzu, was einem auf internationalen Schauplätzen besonders deutlich ist: daß sich die Sprache für diesen Gebrauch irgendwie geformt hat, daß sie dabei irgendwie 'mondaine' — das Wort ist höchst charakteristisch — geworden ist. Dies wäre sub specie aeterni gewiß kein Grund, sie zu lernen oder zu bevorzugen. Aber ihre Beherrschung ist ganz einfach eine *Macht.* Wie oft denkt man bei solchen Verhandlungen von dem deutschen Vertreter — auch von sich selbst —: 'Könnte er nur so ein richtiges elegantes Französisch!' Und was hier gilt, gilt auf sehr vielen anderen Schauplätzen.

Man sage nicht, daß von unseren Schulkindern ja nur ein kleiner Prozentsatz in die Lage kommt, auf solchen Schauplätzen die fremde Sprache zu benötigen. Sicher ist, daß sie heute schon sehr viel mehr Deutsche benötigen, als sie wirklich *können*, z. B. in der Beamtenschaft. Ich habe einen Ministerialrat erlebt (*nicht* aus dem Auswärtigen Amt natürlich), der einem Chauffeur in Genf sagen wollte, daß er zuerst ins Hotel Metropole fahren solle und der nach langem Herumdrucksen hervorbrachte: 'Pour la première fois Hôtel Métropole'.

Wir müßten überhaupt besser Sprachen beherrschen. Die Deutschen, die man heute im Ausland sieht, stammen ja vielleicht zum Teil noch aus einer Zeit, in der das humanistische Gymnasium als vornehmste höhere Schule nur ganz notdürftig Französisch betrieb — aber ich habe den Eindruck, als wenn es bei den späteren Jahrgängen nicht *sehr* erheblich anders geworden wäre. Wenn man den Erfolg des fremdsprachlichen Unterrichts nach dem Sprechen*können* — überhaupt nach dem Gesichtspunkt beurteilt, ob die Sprachen nach der Schule weiter betrieben werden, so ist das Ergebnis nicht ausreichend — auch im Vergleich mit den vielen darauf verwendeten Stunden.

Dies soll keine Kritik sein am Unterricht der Schule. Es kommt da auch anderes hinzu. Auch die Familie. Es ist bei uns so recht keine Atmosphäre für die fremden Sprachen. Aus vielen Gründen. *Den* Grund, daß es uns aus schmerzendem Nationalgefühl widerstrebt, die Sprachen unserer Sieger zu betreiben, erkenne ich allerdings nicht an. Ein Volk, das seine Weltgeltung wieder erringen muß, soll sich in der Welt umtun und bewegen können — auch aus Nationalismus.

Damit wäre ich beim Sprachunterricht. In der Argumentation über den Rangstreit der Sprachen spielt die Frage, an welcher Sprache die *formale* Schulung betrieben werden soll, eine entscheidende Rolle. Es scheint mir manchmal, als ob man bei dieser Erörterung übersieht, daß der Betrieb einer Sprache von der formalen Seite her für eine bestimmte Art von sprachlichen Begabungen das Erlernen *erschwert*, geradezu eine *Hemmung* einer anderen Art von Sprachbegabung sein kann. Ich habe in meinem nächsten Kreise ein Beispiel dafür. Ein Mann mit eminenter Sprachbegabung hatte es trotz aller Mühe im französischen Unterricht des humanistischen Gymnasiums höchstens zu einer knappen Drei gebracht. Als er als junger Mensch nach Belgien ging, beherrschte er die Sprache in kürzester Zeit so vollkommen, daß eine belgische Firma ihn als kaufmännischen Reisenden verwenden konnte. Er ist dort wenig länger als ein Jahr gewesen. Später, nachdem ihm in der Zwischenzeit — über ein Jahrzehnt — jede Übung gefehlt hatte, verwendete man ihn als Dolmetscher im französischen Gefangenenlager und Kriegsgericht besonders bei den schwierigen Fällen, in denen es auf das Verständnis der französischen Volksdialekte ankam. Hier beruhte die Sprachbeherrschung rein auf einer — man kann sagen künstlerisch intuitiven Begabung, und da eine Sprache etwas Lebendiges und Organisches ist, so trägt nach meinem Gefühl diese Art der Begabung erheblich viel weiter. Man spürt das ja selbst sehr deutlich, daß man manchmal wie von der Sprache

selbst getragen wird und daß sich diese eigentümliche Inspiration dann wieder versagen kann. Es gibt Kinder in der Schule, die viele Fehler machen und *doch* in der Sprache viel mehr drin sind als andere, die sie äußerlich korrekter handhaben.

Für die Frage, um die es sich im Augenblick handelt, den Rangstreit, spielt dies meines Erachtens eine große Rolle.

Es ist nicht möglich zu sagen, daß die Beherrschung der einen oder der anderen Sprache wichtiger sei — im allgemeinen Sinne. Sie sind unvergleichbar. Die eine bietet andere Bildungswerte als die andere. Wünschen möchte man die gleiche Beherrschung beider. Wo man die Wahl hat, wie im Völkerbund, wird einem immer bewußt, wie unendlich verschieden die Ausdrucksmöglichkeiten der beiden Sprachen sind. Für das Französische gibt die volle Übereinstimmung der Sprechsprache mit der Schriftsprache die Möglichkeit definitiver Formulierungen, die man immer benutzen wird, wenn man den Wunsch hat, etwas sehr Verantwortliches ganz präzis auszudrücken. Das Englische ist demgegenüber eigentümlich locker und bequem — viel mehr von der gesprochenen als von der geschriebenen Sprache her gebildet und darum für den Ausländer eigentlich doch nur *scheinbar* leicht. Denn eben diese eigentümliche Ungezwungenheit, das ganz unbetont Treffende, das mühelos Einfache, in dem ja auch die besondere Feinheit des gegenwärtigen englischen Stils liegt — wenn man etwa an Lytton Strachey denkt —, erfordert ja im Grunde eine absolute Sicherheit und Beherrschung. Diese Sprache muß die Ungezwungenheit haben, mit der ein sehr vornehmer Herr von sehr gut erzogener Haltung seinen abgenutzten bequemen Sportanzug trägt. Es sieht sehr bequem aus, aber es setzt im Grunde eine ganz besondere Virtuosität voraus.

Auch dies zu lernen, ist uns Deutschen gewiß nützlich.

Ich möchte den Wert der Literaturen für uns nicht vergleichen. Sie lassen sich nicht vergleichen. Das amerikanische Schrifttum zu kennen ist nützlich, aber daß es für uns in besonderem Sinne 'bildend' sei, könnte ich mir nicht denken. Anders ist es mit dem englischen Schrifttum. Aber ich denke dabei gar nicht so sehr an die 'schöngeistige Literatur', die noch viel mehr als es heute schon geschieht, ergänzt und verdrängt werden müßte durch die Dokumente des großen politischen, ökonomischen und überhaupt 'geschichtlichen' Lebens. Gerade aus diesen Dokumenten können wir von den Engländern die nüchterne, unverblümte, tapfere und unbefangene Art lernen, sich der Wirklichkeit gegenüberzustellen. Das ist der Neigung unserer Jugend zum Schweifenden, Romantischen und Überschwenglichen sehr gesund.

Mit dem Französischen ist es ganz anders. Es steckt viel mehr Vergangenheit darin. Es ist viel mehr eine Kunst- und Literatursprache. Sogar die Parlamentarier in der Kammer — man lese einmal die Berichte — sprechen Literatur in einer Gepflegtheit des Ausdrucks, die den deutschen 'Kollegen' neidisch machen könnte, gefüllt mit Zitaten vom Chanson de Roland bis Pascal. Man muß einmal mit einem Franzosen zusammen eine Resolution redigiert haben, um die Unersättlichkeit seiner Ansprüche an die Form zu kennen. Und auch daran wird einem klar, wie heilsam uns dieser Zwang zum Bestimmten, Durchsichtigen — Rationalen (ich wage es zu sagen, trotz der modischen Verachtung des Rationalismus) ist. Man kann sagen, daß der Deutsche am Englischen Bestimmtheit in der sachlichen Anschauung und am Französischen Bestimmtheit in der logischen Linie lernen kann. (Das Größte an *unserer* Sprache ist die Phantasie und ihre seelische Dynamik.)

Dies alles bedeutet, daß man gar nicht bestimmen kann: diese oder jene Sprache hat den höheren Bildungswert. Man sagt: die englische Sprache sei in höherem Maße Zugang zur *gegenwärtigen* Welt und den sie bewegenden Kräften: Technik, Wirtschaft,

Naturwissenschaft. Das kann für den Augenblick richtig sein — aber gerade dies kann sich immer ändern.

Auch vom rein pädagogischen Standpunkt aus scheint mir die Fragestellung etwas erstarrt zu sein.

Schulorganisatorisch ist die jetzige Verschiedenheit der Reihenfolge in den höheren Schulen unhaltbar. Eine ganz genaue Feststellung der in Deutschland vorhandenen Varietäten, die im Auftrag des Reichsministeriums des Innern gemacht wurde, hat — zirka 80 verschiedene Formen der Anordnung allein in den Knabenschulen ergeben. Daß dafür keine tieferen pädagogischen Gründe vorliegen können, liegt ebenso auf der Hand wie die Unzuträglichkeiten, die aus diesen Verschiedenheiten für den Schulwechsel hervorgehen. Man muß also vereinheitlichen und steht damit vor der Aufgabe, den gordischen Knoten zu zerhauen. Denn einen absolut *zwingenden* Grund für eine bestimmte Reihenfolge gibt es nicht. Sicher ist, daß, *wenn* man am Französischen die Werte formaler Schulung ausnützen will, es sich empfiehlt, es in den höheren Schulen zur Anfangssprache zu machen, weil man dann mehr Zeit braucht. Man kann, das wurde anfangs angedeutet, Französisch auch anders betreiben, und für bestimmte Begabungen verspricht das nach der Seite der praktischen Sprachbeherrschung den größeren Erfolg. Auf der anderen Seite ermöglicht eben jene andere Art, eine Sprache zu lernen, bei der man die Intuition stärker in Anspruch nimmt, den Erfolg auf jenem von Preußen vorgeschlagenen Wege: unter Umständen die Sprache, die nicht Anfangssprache ist, doch zur Hauptsprache zu machen.

Das ernsteste Problem ist der Zusammenhang von höherer Schule und Mittelschule. Für die Aufgaben der Mittelschule liegt eine Notwendigkeit, die formale Zucht der französischen Sprache zum Bildungswert zu machen, *nicht* vor. Bei ihr handelt es sich um praktische Beherrschung. Aber erstens *kann* man auch Französisch auf diese Weise lehren, und es gibt ja eine immerhin erhebliche Zahl von Mittelschulen, deren obligatorische Fremdsprache Französisch ist. Aber wenn man bei Englisch bleibt — und die praktischen Bedürfnisse der Mittelschule werden im ganzen genommen stärker auf Englisch hinweisen, abgesehen davon, daß es sich — bis zu einer gewissen Grenze — rascher erlernt —, so dürfte die Zahl der Fälle, in denen aus dem Übergang von der Mittelschule zur höheren Schule aus diesem Grunde Schwierigkeiten entstehen, immerhin nicht so groß sein wie die Zahl der Fälle, in denen aus den Verschiedenheiten innerhalb der höheren Schule selbst der Übergang erschwert wird. Und die Schüler der Mittelschule, die in die höhere übergehen, sind eine Elite der Begabten, die eben deshalb sich einen Aufstieg erarbeiten können. Sie werden mit solchen Übergangshemmungen leichter fertig werden als die Durchschnittsopfer von Versetzungen oder sonstigem Ortswechsel der Väter.

Im ganzen genommen aber scheint es mir für die Pädagogik des neusprachlichen Unterrichts eine fruchtbare Aufgabe, durch die Unterscheidung von Hauptsprache und Anfangssprache neue Formen des Sprachbetriebs zu erproben — vor allem die m. E. Erfolg versprechende Form, daß man durch weniger Jahre mit höheren Stundenzahlen es erleichtert, in den lebendigen Strom der Sprache intensiver hineinzukommen, und daß man dadurch diese der Sprache innewohnende organische Bildungskraft stärker zur Wirkung kommen läßt.

BILDUNGSKRISE IN DAVOS

Bemerkungen zu den IV. Davoser Hochschulkursen vom 22. März bis 11. April 1931

Von Joachim Ritter

Die Kurse. Die Davoser Hochschulkurse machen auch einem nicht kongreßfreundlichen Besucher die Teilnahme leicht. Die Kombination von Ferien und Arbeit, von Sport und Wissenschaft, von Höhenluft und Hörsaal und dazu die in der Losung der 'geistigen Zusammenarbeit der Nationen' ausgedrückte tiefere Bedeutung dieses Treffens geben ihm das Bewußtsein, sich von seiner täglichen Arbeit zu lösen und zugleich jenseits ihres mehr und weniger eingeengten Feldes etwas von überalltäglicher und bei aller ferienhaften Leichte gewissermaßen feierlicher Allgemeinheit zu leisten; man lehrt und lernt, indem man sich erholt, und man verbindet beides umso lieber, sofern man weiß, daß man damit dem 'Geist Europas' (des deutschen, französischen, italienischen Europas wenigstens) dient, was die Begrüßungsworte politisch und geistig hervorragender Delegierter gleich anfangs eindringlich bescheinigen.

Das Thema. Man hätte erwarten sollen, daß das diesjährige dem lehrenden und lernenden Wissenschaftler so brennende Thema der '*Bildung und Wissenschaft*' zu fruchtbareren und tieferen Ergebnissen als je zuvor hätte führen müssen; aber das Bild, das sich dem aufmerksamen Beobachter bot, bestätigte diese Erwartungen nicht. Man muß es offen aussprechen, daß viele Davos mit Sorge um eben diese 'Wissenschaft und Bildung' und mit mehr Sorge noch um die Lebenskraft des 'europäischen Geistes' verlassen haben; und diese Sorge mußte größer werden, je mehr der lebendige Eindruck des dank der leidenschaftlichen und geschickten Leitung des Professor *G. Salomon* (Frankfurt) dennoch harmonischen und menschlich erfreulichen Davoser Zusammenseins verblaßte.

Von Wissenschaft *und* Bildung zu sprechen, bedeutet, den Lebenswert der Theorie in ihrer eigentümlichen geschichtlichen Bedingtheit zur Erörterung zu stellen, und bedeutet umgekehrt, das in den tausend Kanälen der Erziehungs- und Bildungsarbeit umlaufende praktizierte Geistesgut auf seine theoretischen Voraussetzungen, auf die Stichhaltigkeit und Begründbarkeit seiner Wert- und Zielsetzungen hin zu prüfen; und man kann zugleich sagen, daß die Stärke, mit der beide Mächte miteinander verbunden und verwachsen sind, Symptom für die Gesundheit und Stärke jener Gesellschaft ist, die diese Mächte entwickelt und die sich durch sie geistigen Inhalt gibt. Was in Davos zur Sprache kam, war, wenigstens deutscherseits, die Entfremdung von Wissenschaft und Bildung, war die Beziehungslosigkeit der theoretischen Erkenntnis zu jenen weltanschaulichen Motiven, die die — im weitesten Sinn gefaßte — Bildungsarbeit beherrschen, aber nicht nur das; was vor allem zur Sprache kam, war die '*Krise*' der Bildung selbst, die Entfremdung des Geistes vom Leben und also eine Ausfallserscheinung an jenem Punkt, an dem allein über den Wert und Sinn der geistigen Güter entschieden werden kann: dort, wo ihre kulturelle Funktion in der Gesellschaft selbst einsetzt.

Vom Standpunkt der Bildungsarbeit und der pädagogischen Einflußnahme aus gesehen ist es etwas anderes, ob die Kritik ihre Methoden und Wirkformen betrifft, oder ob die diese Arbeit leitenden Überzeugungen ihrerseits zu einer Kritik des gegebenen, für sie bestimmenden ethischen und gesellschaftlichen Lebensniveaus führen oder aber ob drittens der Zustand der Gesellschaft seinerseits zum kritischen Maßstab der Bildung

in dem Sinn erhoben wird, daß nicht die mögliche Formung der Gesellschaft gefordert wird, sondern die gegebene gesellschaftliche 'Ordnung' zur Revision der Bildung und Bildungsarbeit führt. Erst in diesem letzten Fall wird der Sinn von Bildung fraglich und ihre Lage kritisch, weil abhängig von Mächten, die sich ihrer Bestimmung entziehen.

Täusche ich mich nicht, so lag das Schwergewicht der Davoser Verhandlungen an diesem dritten Punkt. Was aber heißt das, wenn zugleich die Selbstkritik vom Boden der Gesellschaft aus durch die Einsicht in die Spaltung dieser Gesellschaft in Klassen, in zahllose unverbundene Interessensphären und durch die Einsicht in die soziale Relativität, in die 'Ideologiehaftigkeit' aller die verschiedenen Schichten der Gesellschaft beherrschenden Anschauungen geleitet wird? Es heißt, daß die Bildung selbst historisch und soziologisch relativiert werden muß, es heißt, daß sie, um in dieser Situation 'widerspruchsfrei' zu werden, entweder den ihrem Geltungsanspruch innewohnenden Widerspruch zur gegebenen Vielfalt der 'Standpunkte' oder aber den Widerspruch, in dem die verschiedenen Schichten der Gesellschaft zueinander stehen, überspringen oder wegdeuten muß. Und alles dies bedeutet, daß Bildung nicht nur ihren traditionellen Sinn, sondern auch ihre Einheit, gleichgültig, welche Gestalt sie annimmt, verlieren muß.

Die Vorträge. Haben wir hier das innere Motiv der Davoser Verhandlungen berührt? Prüfen wir die am lebhaftesten erörterten und für die Davoser Atmosphäre repräsentativsten Vorträge.

Vom metaphysischen, 'existenzialphilosophischen' Standort aus sprach Prof. *Haeberlin* (Basel) über den '*Sinn der Erziehung*'. Was bedeutet die im Methodenstreit nur verdeckte Grundlagenkrise der Pädagogik? Sie bedeutet, daß wir nicht mehr um den 'Sinn des Lebens' Bescheid wissen. Sie ist Ausdruck der Fraglichkeit des Lebens und der Sinn dieser Fraglichkeit selbst. Alle idealistische Ethik und Pädagogik ist konstruktiv und überheblich, sie fordert Vollkommenheit, wo es — aus dem Wesen des Lebens heraus — keine Vollkommenheit geben kann. Ihr gegenüber ist der Relativismus und der Realismus im Recht, der sich an das Wirkliche hält, der zu einer 'helfenden' Pädagogik führt, die nicht moralische Postulate aufstellt, sondern aus der Achtung vor dem Menschen, 'wie er ist', geboren ist und ihn zur Selbstachtung, zum Lebensmut usw führen will. Wie aber ist Führung möglich, wenn keine der Fraglichkeit standhaltende Ziele bestehen? Der Sinn existiert, sagt Haeberlin, aber er ist verborgen, er ist 'Geheimnis', in der Frage nach dem Sinn geäußertes und gegebenes Geheimnis. Dies 'Geheimnis' ist die Basis aller Erziehung und aller Sozialität — in dem 'ewigen' Sinn des 'Geheimnisses' trifft alles menschliche Leben in seiner Verschiedenheit zusammen. Im Glauben bewahrt es seine Fraglichkeit, im Glauben wird in dieser Fraglichkeit der Sinn gefunden. Haeberlin betonte hier seine Verbundenheit mit aller echten Mystik. — Man hat gegen diesen 'Idealismus' protestiert, den Haeberlin selbst als einen 'eingeklammerten', d. h. als einen Idealismus bezeichnete, der sich über den 'absoluten', d. h. innerweltlich nicht ausweisbaren Sinn seines Glaubens klar ist. Aber diese Proteste, für die die tatsächliche Relativität aller Zielsetzungen das dringliche Problem war, übersahen, daß für Haeberlin jene Relativität selbst, die sie überwunden wissen wollten, auch bereits die Überwindung dieser Relativität darstellt, nicht auf der Basis des Wissens sondern des Glaubens, der Gewißheit des 'Geheimnisses'. Der Beobachter freilich mußte feststellen, daß diese den Gegensatz 'aufhebende' Pädagogik ihrerseits zu den anderen protestierenden Auffassungen in Gegensatz trat und sie nur von *ihrem* Standpunkt aus in sich begreifen konnte. Er sah ferner, übersetzte er sich diese Gedanken in die Sprache der Erfahrung, daß hier die

Bejahung der 'Krise' auch zugleich die Form ihrer Lösung darstellte in einer Weise, die von seinem rationalen Standpunkt aus weder vorstellungsmäßig noch praktisch realisierbar war.

Professor *Freyer* (Leipzig) ging an die 'Bildungskrise der Gegenwart' in einer soziologischen Analyse der Bildungswelt heran. Bildung ist heute nicht mehr aktuell. Nach ihr zu fragen hat zeitgeschichtlich keine tiefere Bedeutung. Freyer fragte nach den Gründen. Diese sind in einer doppelten Richtung zu suchen, und zwar erstens darin, daß Bildung im prägnanten Sinn ein bestimmtes historisches Produkt ist, zweitens darin, daß ihre geschichtliche, reale, gesellschaftliche Bedeutung aus ihrer Verflochtenheit mit einer bestimmten, für die Nation repräsentativ gewordenen Schicht erwachsen ist. Beide Punkte analysierte Freyer eingehend. (Bedauert wurde, daß die Übereinstimmung mit der 'Geschichte des deutschen Bildungsprinzips' Weyls nicht so betont wurde, wie es der Gründlichkeit und dem Wert der Weylschen Untersuchungen entsprochen hätte.) Ohne auf Einzelheiten einzugehen, halten wir an Prinzipiellem fest: In der klassischen Bildung, entstanden in der Zeit von Herder bis Humboldt, vereinigten sich drei Quellströme: 1. der Glauben an die organische Gestaltbarkeit des Menschen, 2. das Ethos der 'schönen Individualität', 3. die Überzeugung von der 'Würde' der geistigen Welt. Sie gipfelt in der Idee der 'Persönlichkeit', in dem Idealbild einer 'Gesellschaft der freien Individuen'. Ihre soziale Voraussetzung war auf deutschem Boden die Entstehung einer Zwischenschicht, die apolitisch, bzw. negativ zum Staat eingestellt, in der geistigen Welt ihren Lebensinhalt sah und die dadurch bedingt war, daß im Rahmen des alten Feudalismus die neue 'bürgerliche Ordnung' wirksam wurde, ohne daß damit gleich die Industrialisierung Deutschlands im westeuropäischen Maßstab erfolgte. Dieser Prozeß begann erst in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrh. und hat erst in jüngerer und jüngster Zeit die für die Bildung notwendige Existenz der 'Mitte' aufgelockert und zersetzt, so daß die geistige Idee der Bildung heute den Einklang mit der sozialen Ordnung entbehren muß. Hierin ist nach Freyer die Bildungskrise begründet. Und Freyer sucht nun von hier aus auf einer ähnlichen Linie im Soziologischen wie Haeberlin im Metaphysischen die Lösung. Die Bildung sei zu politisieren. Die in Klassen gespaltete und auch innerhalb der Klassen noch weiter differenzierte Gesellschaft erfordert, daß jeder nur an der ihm je eigenen, begrenzten und 'spezialisierten' Stelle seinen Lebensinhalt finden kann, Bildung aber heißt diese Gebundenheit zugleich mit einem Maximum an Übersicht über das Ganze verbinden. In dieser Richtung etwa sucht Freyer die 'neue' Bildung und damit die Lösung der in der klassischen Tradition entstandenen 'Bildungskrise'. — Was bedeutet diese Lösung? Wie man sieht, nichts anderes als die 'Aufhebung' der auf dem Boden der gesellschaftlichen Entwicklung entstandenen Widersprüche auf Seiten der Bildung. Es kommt nicht mehr darauf an, die Welt nach den in der Bildung lebendigen Forderungen zu formen, sondern diese von der Gesellschaft abhängig zu machen, d. h. die einem jeweils gegebene gesellschaftliche Stellung geistig auszuformen; diese Ausgestaltung liegt in der Offenheit für alle die Gesamtsituation bewegenden Tendenzen, und nur durch sie unterscheidet sich — nach Freyer — der 'Gebildete' vom 'Funktionär'. Wie aber? Soll diese 'Übersicht' die Krise lösen? Ist sie überhaupt vereinbar mit dem Prinzip der 'neuen' Bildung, mit der Bindung an die gesellschaftlich gegebene Funktion? Denkt man zu Ende, so hört der die Gesamtsituation überblickende Mensch entweder auf, seine Funktion wirklich zu erfüllen (da alles relativiert wird), oder aber er wird kraft seiner erweiterten und vertieften Einsicht ein besserer Funktionär. Ist er aber so noch etwas anderes als eben ein Funktionär? Und im ersten Fall: kann der Gebildete, der nicht mehr 'borniert' ist, gleichwohl noch seine gesellschaftliche und

politische Funktion erfüllen? Oder greift diese 'neue' Bildung nun doch auf ein nicht aus der gesellschaftlichen Situation erwachsenes, von einem allgemeinen Menschenideal abgeleitetes Prinzip zurück? Aber dann haben wir ja nur in einem anderen Gewande wiederum den 'klassischen' Gebildeten, über den eben das Todesurteil ausgesprochen ist.

Aber wie dem auch sei, jedenfalls fand die von Haeberlin und Freyer aufgezeigte Problematik mitsamt ihren 'Lösungs'tendenzen in den Berichten aus den verschiedensten Zweigen der pädagogischen Arbeit weitgehende Bestätigung (*Löwe:* Student und Hochschule; *Uhlich:* Über die Erwachsenenbildung; *Michel:* Die Akademie der Arbeit; *Hammelsbeck:* Über Erfahrungen der Volkshochschularbeit usw.). Es herrschte so gut wie eine Meinung über das Versagen der klassischen Bildungsidee und ebenso über die Notwendigkeit, die Bildungsarbeit der veränderten Struktur des sozialen Lebens anzupassen. Und immer trat dann die kritische Situation in der Frage zutage, wie denn die notwendige Vermittlung einer Fach- und einer Allgemeinbildung geistig zu verankern sei, nachdem das Ethos der Bildung und die Überzeugung von ihrem autonomen Wert verloren gegangen sei, und nachdem sich gezeigt hat, daß die industrielle Gesellschaft ein entsprechend einheitliches Ethos nicht zu entwickeln vermöchte. Es war kein Zufall, daß die Idee eines 'dritten Humanismus', die der ehemalige preußische Kultusminister Prof. *Becker* und *Frau Bäumer* vertraten, am wenigsten Nachhall gerade bei jenen fand, die in praktischer Arbeitsverbindung mit den in der Industrie tätigen Schichten stehen. Das Bild, das Prof. *Riebensahm* von der Bildungslage an den Technischen Hochschulen zeichnete, wie der Lernende dort ganz ohne inneren Zusammenhang mit den Geisteswissenschaften nicht einmal mehr ihre Sprache versteht und wie ihm heute mehr und mehr — im Unterschied zu den Pionier-Ingenieuren — auch der Sinn seiner wirtschaftlichen Funktion und der Technik als Ganzer verloren gegangen ist, dies Bild lehrte mit aller Eindringlichkeit, daß die Entwicklungsgesetze der modernen Welt selbst es sind — Riebensahm nannte Spezialisierung, Rationalisierung und quantitative Beschleunigung —, die den Zerfall der Bildung diktieren. Genügt aber wirklich ein Maximum an Übersicht im Sinne Freyers, um diese tägliche Bildungskrise zu überwinden, um den Fachmann, den 'Funktionär' in ein geistig organisches Ganzes einzustellen?

Es war der allgemeine Sinn dieser Fragen, dem als Fachpädagoge Prof. *Flitner* (Der heutige Stand der Pädagogik in Deutschland; Person und Volk als pädagogische Grundbegriffe) nachging. Auch Flitner warnte vor der reinen Theorie und forderte für die Pädagogik die Anknüpfung an die gegebene Praxis. Der wissenschaftliche Pädagoge kann nichts anderes tun als diese Praxis klären und in ihrem Gehalt verdeutlichen, er untersteht als Erzieher den gleichen Gesetzen wie der Laie, er bedarf seinerseits auch der weltanschaulichen Zielsetzungen und Wertnormen, und er muß das größere Maß von Verantwortung, das ihm auf diesem Weg kraft seiner größeren Einsicht auferlegt ist, auf sich nehmen. Flitner sprach hier den gleichen Gedanken aus, der auch Haeberlin und Freyer leitete: Die Praxis ist gegeben, die in ihr liegenden Gegensätze und Widersprüche können wir nicht überspringen, sie müssen von uns bejaht werden. Aber auch Flitner blieb nicht bei dieser 'Lösung' stehen. In den seinen Vorträgen folgenden Diskussionen wurde deutlich, wie er jenseits der individuell bedingten, weltanschaulichen Zielsetzungen und also außerhalb der jeweilig gegebenen ideologischen Grenzen den Raum einer 'pädagogischen Autonomie' findet, der es möglich machen soll, rein als Erzieher beispielsweise gegen bestimmte gesellschaftlich gegebene Anschauungen als 'widerpädagogisch' zu kämpfen, ohne damit das Feld der Meinungen als Parteigänger zu betreten.

Es war kein Zufall, daß gegen diese 'pädagogische Autonomie' ganz ähnliche Argumente wie gegen Haeberlins Sinnbegriff ausgespielt wurden. Man verstand, daß die Wurzeln der 'Bildungskrise' nicht vom Standpunkt der Bildung sondern vom Standpunkt der Gesellschaft aus getroffen werden müssen, und man begriff mehr und minder deutlich das Fragmentarische jener Lösungen, die, philosophisch gesprochen, den Sinn des Lebens in der 'Fraglichkeit' selbst finden und von hier aus die Aufgaben einer 'neuen Bildung' formulieren wollen.

Ein Wort zu den französischen Vorträgen. Man muß sagen, daß die Deutschen nur in geringem Maß zu ihrer rein wissenschaftlich fachlichen Behandlung kultureller Probleme Zugang fanden, ebenso wie den französischen Teilnehmern der Sinn der 'Bildungskrise' verschlossen blieb. (An Vorträgen seien genannt: *M. Bovet*, Le sentiment religieux chez l'enfant, Le sentiment du devoir; *M. Ruyssen*, Culture nationale, culture occidentale, culture humaine; *M. Gastinel*, La culture générale dans le milieu moderne; *M. Coyré*, Die Idee des Honnête Homme usw.) Was war der Grund? Während die Deutschen auch im fachlichen Rahmen immer auf die *Fraglichkeit* des Ganzen, auf die Grundlagenprobleme stießen, sprachen die Franzosen vom *Standpunkt* des Ganzen, vom Standpunkt einer einheitlichen Kultur, vom Standpunkt einer kontinuierlichen Entwicklung. Die Probleme lagen hier und dort an entgegengesetzten Polen, und das führte auch da zu einer Änderung der Vorzeichen, wo beide die gleiche Methode, beispielsweise die historische Analyse (Ruyssen-Freyer), verwandten. Öffnete sie hier den Einblick in den inneren Entwicklungsgang der eigenen, durchaus positiv gewerteten Position und gab sie damit die Möglichkeit konkreter Zielsetzungen und Prognosen, so war die gleichsinnige Betrachtung dort das Mittel der Grundlagenkritik, sie erbrachte den wissenschaftlich erhärteten Nachweis der gegebenen Entfremdung von Bildung und Gesellschaft, sie lieferte die Methode, mit der man sich von der eigenen Tradition zu distanzieren versuchte. War es verwunderlich, daß so in diesem Jahr die Verständigung der deutschen und französischen Teilnehmer auf dem Boden der Kurse erschwert wurde? Hier zeigte sich unmittelbar, daß die Bildungskrise nicht nur der Gegenstand der Verhandlungen war, sondern auch den Boden abgab, aus dem die Fragen, die Methoden, die Lösungsversuche selbst, mit denen dieser Gegenstand erfaßt werden sollte, erwachsen sind.

Hier wurzelt die Sorge, mit der viele Davos verlassen haben. Es mußte so scheinen, als sei die Verewigung der Krise, der Fraglichkeit und der Zersetzung auch die Form, nach der man Erziehung und Bildung umprägen wollte. Ist diese Formel zu scharf? Aber wir fragen noch einmal, was es heißt und worauf es verweist, wenn die Welt der Bildung nicht nur auf die Gestaltung des Menschen nach ihren Gesetzen verzichtet, sondern sich selbst abhängig macht von einer Welt, deren Zustand sie selbst als 'kritisch', als Krisenzustand diagnostizierte?

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PÄDAGOGIK

Von Heinrich Weinstock

In dem ersten Bericht über Pädagogik in diesen Heften (S. 364ff.) glaubte ich, die pädagogische Lage so kennzeichnen zu dürfen, daß der idealistische Überschwang der Nachkriegszeit sich an die Grenzen der Wirklichkeit zu erinnern beginne, und rief gegen drohende Reaktion und Resignation zu einer gläubigen Besinnung auf. Inzwischen hat sich unter dem Druck der Wirtschaftsnot die Lage tragisch verschärft. Es geht heute um die Rettung eines 'Existenzminimums' unseres gesamten Bildungswesens. Es ist hier nicht angebracht, das harte Feld der Sparmaßnahmen zu betreten. Aber wenn deutsche Großstädte von kultureller Tradition den Lehrerbüchereien die letzten, schon so knapp gewordenen Mittel ganz streichen, so heißt das die höhere Schule in ihrem Lebensnerv treffen. Wenn die Maßnahmen des größten deutschen Landes überwiegend auf Kosten des Lehrernachwuchses gehen, dann bedeutet das die lebendige Zukunft der höheren Schule im Keim bedrohen. Und schließlich: wenn die Not es endlich bewirkt hat, daß die Stundenzahl der Schüler gesenkt (dafür die Dauer der einzelnen Stunde etwas erhöht) wird, so findet diese Maßnahme gewiß Zustimmung bei allen, die Bildung, etwa im Sinne von Goethe oder Lagarde, qualitativ und dynamisch verstehen. Daß nun aber gerade an den charakteristischen, d. h. den die Bildung einer Schulart tragenden Fächern am stärksten abgestrichen wird, läßt befürchten, daß man aus der Not der Stundenbeschränkung nicht die Tugend organischer Konzentration machen wollte, sondern in die Sünde mechanischer Beschneidung gefallen ist, verführt wohl durch das Bestreben, die sog. gegenwartsnahen Dinge zu erhalten. Aber Gegenwartsnähe muß aus der inneren Mitte je eines Bildungskreises erweckt werden und ist nicht mit Stoffanfügungen äußerlich zu gewinnen. Bekannten wir uns zur Preußischen Reform nicht eben um dessentwillen, daß sie mit aller Stoffhuberei von allgemeiner Bildung Schluß machen wollte und, mit Lagarde, das strukturierte Achtel für fruchtbarer hielt als das zusammengestückte Ganze? Und steuern demgegenüber die Stundentafeln der Preußischen Sparverordnung nicht auf einen neuen, modernisierten Enzyklopädismus gefährlich los?

Der Pessimist wird die Gründe für diese dem eigenen Typengedanken der Preußischen Reform widerstreitende Maßnahme tiefer suchen. In einem lesenswerten Aufsatz mit der bezeichnenden Überschrift 'Abbau der Bildung' sieht der bekannte Romanist *E. R. Curtius* (1) eine Zeit bildungsfeindlicher Barbarei gegen die europäische Kulturtradition heraufziehen. Ohne seine Feststellungen im Einzelnen zu unterschreiben, setze ich die nachdenklichen Sätze hierher: 'Freilich betritt er (der frühere Preußische Unterrichtsminister Becker), wie ich glaube, einen gefährlichen Weg, wenn er vor «einseitiger Intellektbildung» warnt und wenn er glaubt, die deutsche Kultur von unten, nämlich von der Volksschule und der pädagogischen Akademie aus, wieder aufbauen zu können. Die Ermäßigung der intellektuellen Anforderungen liegt ganz im Zuge des Bildungsabbaues, von dem ich sprach. Gerade das Gegenteil täte uns not: eine straffere Zucht des Denkens und Lernens, eine höhere Achtung der Vernunft, eine größere Ehrfurcht vor der Tradition. ... Alle diejenigen, die im heutigen Deutschland mit der Front gegen den Geist stehen, fördern nicht die nationale Sache, sondern das Untergehen deutscher Art im revolutionären Chaos. Daran kann auch die heute so überschätzte Pädagogik nichts

ändern.' Sollte das unheimliche Anwachsen der Radikalismen aller Art gerade in den sog. gebildeten Schichten nicht allen Erziehern zu denken geben? Auch die besten Lehrgänge über staatsbürgerliche Erziehung und die schönsten Verfassungsfeiern helfen nichts, wenn man das Übel nicht an der Wurzel bekämpft, nämlich an der Unklarheit des Denkens, auf dessen verworrenem Boden allein die trübe Saat dämonischer Regungen, die jeder chiliastischen Prophetie zufallen, so ins radikale Kraut schießen konnte. Wenn wir zum wirklichkeitstreuen und daher allein wirklichkeitsgestaltenden Denken als zu der uralten und seit Platon bewußt erfahrenen Grundlage der europäischen Kultur und Bildung hinrufen, so ist das keine Schamade, sondern in aller Entschiedenheit Fanfare.

Darum können wir uns auch nicht in die Reihe einer Defensive stellen, die blind vor der gegenwärtigen Wirklichkeit sich die Zukunft verdeckt und nur nach rückwärts sich sichert, wie das in der Denkschrift der Hochschulen und des Philologenverbandes zur Hochschulreform geschieht. Da der Leitaufsatz dieses Heftes die grundsätzliche Unzulänglichkeit dieser Denkschrift ausführlich aufdeckt, sei an dieser Stelle nur hingewiesen auf die wahrhaftigen und das Grundsätzliche verantwortungsvoll bedenkenden Darlegungen von *H. Heller* zur Universitätsreform (2), der die erste Bedingung zur Erneuerung der Universität in der 'illusionsfreien Klarheit über ihre gegenwärtige Wirklichkeit und ihre zukünftige Möglichkeit' sieht und selbst in Wesenszügen diese Klarheit gibt.

Wenn wir Lehrer der höheren Schule zu unserem Teile Klarheit über die gegenwärtige Wirklichkeit suchen, so muß unser erster Blick sich auf die Jugend richten, die heute die Räume der höheren Schule füllt. Es ist das große Verdienst des bekannten Aufsatzes von Schönbrunn über den Literaturstreik, dessen widerspruchsvollen Folgerungen ich keineswegs zustimme, daß er so manchen Erzieher aus seinem dogmatischen Schlummer aufgerüttelt hat. Freilich glaube ich nicht, daß man mit Statistiken (wie etwa Holtorf darauf eine große Mühe fruchtlos vertan hat) oder 'Reportagen' (wie etwa das letzte Heft der Monatsschrift für höhere Schulen eine solche bringt) der Wirklichkeit unserer Jugend beikommen kann. Beide Versuche sind, unbewußt, im Banne eines rein äußerlichen Realismus und seiner naturwissenschaftlichen Methoden. Wenn man sehen will, wie eine echte Ergründung der Wirklichkeit unserer heutigen Jugend zu Werke geht, so lese man die beiden ausgezeichneten Beiträge, die *W. Flitner* über die junge Generation im Volke und *E. Weniger* über die Jugend und die Lebensmächte der Gegenwart zu einem sonst nicht sehr aufschlußreichen Sammelband 'Geistige Formung der Jugend unserer Zeit' (3) beigesteuert haben. Statistik und Reportage führen doch nur noch ein scheinlebendiges Dasein auf dem Felde der Psychologie und merken nicht, daß eine neue Menschenkunde, die wieder die menschliche Ganzheit in den Blick nimmt, zukunftsreich sich entfaltet hat. Da wir demnächst im Rahmen dieser Forschungsberichte auch solche über Psychologie bringen, begnüge ich mich hier mit dem kurzen Hinweis auf zwei für die Orientierung vortrefflich geeignete Schriften: *F. Seifert,* Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart (4) und *M. Prinzhorn,* Charakterkunde der Gegenwart (5).

In den Kämpfen um den Bestand der höheren Schule, in deren ernsten Anfängen wir uns erst befinden, wird nur bestehen können, wer über die Gesamtlage des deutschen Bildungswesens Bescheid weiß. Zwei zuverlässige Hilfsmittel, die beide von maßgebenden Vertretern der Schulverwaltung stammen, stehen in neuen Auflagen zur Verfügung. Ich meine *E. Löfflers* rühmlich bekannte und ganz unentbehrliche Darstellung des öffentlichen Bildungswesens in Deutschland (6) und den Beitrag, den das Reichsministerium des Innern zum vielbeschrienen Berechtigungswesen beisteuerte mit dem reichen ihm

zur Verfügung stehenden Material, das in *G. Bäumer* eine von klaren pädagogischen Grundsätzen geleitete Bearbeiterin fand (7). Das Glück will es, daß sich diesen beiden neuaufgelegten Tatsachenberichten gerade in dieser Zeit der Organisationsprobleme anschließt die Neuauflage der schon klassisch gewordenen Grundfragen der Schulorganisation von *G. Kerschensteiner* (8). Man möchte wünschen, daß gerade die mit der Verantwortung organisatorischer Maßnahmen Belasteten sich durch dies gehaltreiche Büchlein daran erinnern ließen, daß organisatorische Entscheidungen nur zu treffen sind aus klarer Besinnung auf die Grundfragen, die ihrerseits in der pädagogischen Ebene liegen.

Wie es wohl keine größere Gefahr für das Erziehungswesen gibt als die Luftkonstruktionen eines wirklichkeitsfremden, ja wirklichkeitsvergewaltigenden Wahnes von der Allmacht der Erziehung, so bleibt es doch wahr, daß Erziehung nicht möglich, man möchte sagen nicht einmal denkmöglich ist ohne einen letzten unbesiegbaren Glauben an die Macht der Erziehung. So soll auch dieser pessimistisch anhebende Bericht mit einem optimistischen Ausblick schließen. Zwei Veröffentlichungen zeugen dafür, daß im Bereich der höheren Schule trotz allem gläubig und ehrlich zugleich um den Sinn ihres Tuns gerungen wird, und zwar an der für diese höhere Schule wesentlichen Stelle. Das neue Buch von *E. Schön* (9), dem Mitherausgeber dieser Hefte, muß eingehend freilich in anderem Zusammenhang gewürdigt werden, aber es ist hier zu nennen, weil es seinen Gegenstand, den französischen Unterricht, nach dem fragt, und zwar mit Klarheit bis in die letzten Gründe fragt, was die Lebensmitte der höheren Schule bildet: dem Bildungssinn wissenschaftlichen Unterrichts. Die von *W. Nestle* zur Fünfzigjahrfeier des Karlsgymnasiums in Stuttgart herausgegebene Festschrift (10) ist mit ihren Beiträgen aus den verschiedenen Unterrichtsgebieten ein Beweis dafür, daß auch heute noch die Lehrer der höheren Schule sich verpflichtet wissen, die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Schule wachzuhalten. Aus welcher Beziehung ja auch diese Zeitschrift allein ihre Existenz rechtfertigt. (Abgeschlossen 1. 10. 1931.)

Nachtrag: Mit allem Nachdruck verweise ich auf den im Oktoberheft der *Erziehung* S. 1 ff. soeben veröffentlichten Davoser Vortrag von *A. Löwe, Das gegenwärtige Bildungsproblem der deutschen Universität,* nicht nur weil er von einer echten Vergegenwärtigung der humanistischen Bildungsidee ausgeht, sondern weil ich seinen praktischen Forderungen von den Interessen der höheren Schule her wie aus meinen Erfahrungen als Vorsitzender eines Wissenschaftlichen Prüfungsamtes und bei der Ausbildung und Prüfung der Studienreferendare restlos zustimme.

1. Die Neue Rundschau 1931 (II) S. 359 ff. — 2. Ebendort 1931 (I) S. 685 ff. — 3. Hrsg. v. Reichsausschuß der deutschen Jugendverbände. Berlin, Verlag dieser Verbände 1931. RM 4,50. — 4. Leipzig und Berlin, Panverlag 1930. RM 2,40. — 5. Philosophische Forschungsberichte Heft 11. Berlin, Junker & Dünnhaupt 1931. RM 5. — 6. Zweite Auflage. Berlin, Mittler & Sohn 1931. RM 6. — 7. *G. Bäumer, Schulaufbau, Berufsauslese, Berechtigungswesen.* 2. Aufl. Berlin, C. Heymann 1930. RM 4. — 8. Sechste Auflage. Leipzig, Teubner 1931. RM 7. — 9. *Bildungsaufgaben des französischen Unterrichts.* Leipzig, B. G. Teubner 1931. Geb. RM 9.60. — 10. Stuttgart, Kohlhammer 1931. RM 3.

ENGLISCH

Von Ernst Lewalter

Als noch vor wenigen Jahren auf einem Neuphilologentag die Forderung geäußert wurde, in den englischen Unterricht die Amerikakunde einzubeziehen, mußte ein Sachkenner darauf hinweisen, daß dies Verlangen ein frommer Wunsch bleibe, solange nicht eine angemessene wissenschaftliche Grundlage bereitgestellt sei. Inzwischen hat ein ausgebreitetes Schrifttum sich bemüht, diesen Boden zu erschließen. Als ein Versuch, den Ertrag dieser Studien zu sammeln und in geschlossenem Aufbau der Praxis nutzbar zu machen, will nunmehr das *Handbuch der Amerikakunde* (1) gewertet werden. In der Mittellage zwischen Monographie und kompendiöser Zusammenstellung, in der sich dies Werk im Einklang mit dem ganzen Unternehmen der 'Handbücher der Auslandskunde' hält, sollen in möglichster Unbefangenheit von kulturphilosophischen und methodischen Bindungen die 'Tatsächlichkeiten des amerikanischen Kulturlebens in Gegenwart und Vergangenheit' (S. VII) zur Anschauung gebracht werden. Aufrisse der Landeskunde, der Wirtschaft, des Rechts, des Idioms, des Bildungswesens und der Denominationen, von kundigen Händen entworfen, dienen dieser Aufgabe für ihre Sachgebiete. Auf Vollständigkeit der Sachen ist dabei, dem Programme nach, ebensosehr Verzicht geleistet wie auf 'synthetische Zusammenschau'.

In beiden Hinsichten aber stellen sich doch einige grundsätzliche Bedenken ein. Daß unter den Sachgebieten etwa Baukunst und Musik — ein Kapitel, zu dem jetzt *B. Q. Morgan* (2) willkommene Aufklärung bietet — fehlen, mag angesichts der peripheren Bedeutung dieser Gebiete für den Unterricht von den meisten Benutzern leicht verschmerzt werden. Schwerer erträglich aber ist es, daß zwar der Rechtsentwicklung eine detaillierte Darstellung gilt, die für den Unterricht soviel bedeutsamere politische Entwicklung aber mit einem pauschalen Überblick abgefunden ist, der es dem Lehrer nicht ersparen kann, auf die umfassende Darstellung etwa von Bryce zurückzugreifen. Auch von den spezifischen Gestalten der amerikanischen Wissenschaft erfährt er so gut wie nichts; die für das soziale Leben und für die Erziehung in den Vereinigten Staaten so bedeutsame Soziologie, von deren Wirksamkeit *Andreas Walther* (3) ein lehrreiches Bild entworfen hat, wird kaum gestreift. Die amerikanische Psychologie verfällt der Geringschätzung; der Behaviorismus gar wird, ohne weitere Mitteilung über seine Ansprüche, als ein 'Surrogat des Christentums' (S. 307) in eine Reihe mit Christian Science und Buddhismus gestellt.

Andererseits nun scheint der von den Herausgebern gebotene Verzicht auf vorschnelle 'Synthese' doch nicht bei allen Mitarbeitern eine Zurückhaltung von methodischen Vorgriffen bewirkt zu haben. Besonders bedenklich in dieser Hinsicht ist die Art, wie in dem Beitrag über die amerikanische Literatur — einem Beitrag, der gerade dem Lehrer des Englischen zur Hand zu gehen bestimmt sein sollte — eine Interpretationsmethode durchgeführt wird, die an einer recht derben Abart der ökonomischen Geschichtsauffassung orientiert zu sein scheint. Daß sich dieser Beitrag, demzufolge die Einwanderung der Pilgrim Fathers 'vor allem aus Landhunger und dem Wunsch, einen größeren Anteil an den Gütern des Lebens zu gewinnen' (S. 182) zu erklären ist, mit anderen Beiträgen in Widerspruch setzt, nach denen 'der Antrieb religiöser Interessen' (279) überwog, ist nicht verwunderlich. So wird denn auch die Anti-Saloon-League, deren Wirksamkeit ein anderer Beitrag dem Fortwirken puritanischer Gesinnung zuschreibt (115), hier als Exponent der Interessen der 'besitzenden Klassen' gegenüber

den Arbeitern angesprochen (182). Ja, der Puritanismus selbst ist, dieser Darstellung zufolge, eine Maske der Erwerbsgier; die delikate Analyse Max Webers mit einem groben Federstrich annullierend, sagt der Verfasser, 'ein Leitmotiv des Puritanismus' sei 'der Erwerb von Reichtümern, um diesen zu genießen' (182) — wiederum in Widerspruch zu den Darstellungen, die andere Beiträge, an Max Weber sich anlehnend, von der puritanischen Wirtschaftsethik geben (57. 282). — Doch diese Eigentümlichkeiten wären in Kauf zu nehmen, wenn nicht die literarische Analyse gleich unergiebig wäre. Mitteilungen wie die, daß Mark Twain 'eine literarische Erscheinung ersten Ranges' (197) sei, daß Emerson, wenn er ein guter Dichter gewesen wäre, 'der amerikanische Wordsworth hätte werden können' (191) und daß Sherwood Anderson 'Anspruch darauf hat, als literarische Weltgröße genommen zu werden' (237), vermögen den Mangel sachhaltiger Interpretationen und die Lässigkeit einer Anordnung, der gemäß Mark Twain vor Franklin zur Abhandlung kommt, kaum zu kompensieren.

Angesichts dieses Versagens wird es dem Lehrer doppelt willkommen sein, daß ihm nunmehr eine zusammenfassende Darstellung der nordamerikanischen Literatur von berufenster Hand zur Verfügung steht. *Walther Fischers* (4) Absicht geht nicht darauf aus, die überreiche Welt amerikanischen Schrifttums auf einen Generalnenner zu zwingen. Aber obwohl Fischer es verschmäht, die Werke jeweils darauf abzufragen, was sie 'für die unmittelbare Erkenntnis des amerikanischen Lebens beitragen' (Handb. S. 242) und sich von jeder Primitivität 'soziologischer' Literaturbetrachtung zurückhält, sieht der Leser in seiner Darstellung die amerikanische Literatur aus den sozialen und religiösen Gegebenheiten — von deren gegenwärtiger Lagerung Fischer an anderer Stelle lehrreich berichtet (5) — herauswachsen und auf sie zurückwirken. Vom weltanschaulich gebundenen Puritanismus der Kolonialzeit mit seiner Beschränkung auf topographische, geschichtliche und theologische Themen über die große Horizonterweiterung der Aufklärungsepoche und den Beginn eines selbstbewußt eigenwüchsigen Schrifttums in den ersten Jahrzehnten des XIX. Jahrh. bis zur unruhigen Vielfältigkeit der Nachkriegsjahre arbeitet der feine Stift Fischers die einzelnen Gestalten aus dem Hintergrund der Kulturentwicklung heraus, so daß sich, weit über die Aufgabe eines literargeschichtlichen Abrisses hinaus, eine Kulturgeschichte der Vereinigten Staaten im Spiegel des Schrifttums vor dem Leser entfaltet. So gibt Fischers Darstellung ein schönes Beispiel, wie sich vor dem Verzicht auf die unbesehene Verwendung vager subjektiver Maßstäbe die Sachen selbst in ihrem eigenen Lichte zeigen.

Die Unerläßlichkeit dieses Verzichtes, den das 'Handbuch', wie wir zeigten, mehr programmatisch verkündet als praktisch bewährt, ohne den aber jede Idee von Kulturkunde unfaßbar bleibt, wird von der anglistischen Wissenschaft mehr und mehr betont. Die sorgsame Analyse der Virginierin Ellen Glasgow durch *Fr. Brie* (6) etwa bringt sich von vornherein in diese Haltung des Abstandnehmens von den 'spezifisch europäischen Gesichtspunkten' (S. 114) und gewinnt darin erst den möglichen Ansatz der Interpretation. Da Fischers Darstellung sachgemäß gegenüber der jüngsten Dichtung sich kurz faßt, so bedeutet Bries Untersuchung zugleich eine Erweiterung des Arbeitsfeldes. In gleichem Sinne bietet sich die Untersuchung *Schönemanns* (7) über den literarischen Reflex des Weltkrieges als eine willkommene Ergänzung Fischers dar.

In dieser Beschränkung der Untersuchung auf Einzelanalysen meldet sich eine sachdienliche Abkehr von dem Vorhaben 'synthetischer' Darstellungen der angelsächsischen Gegenwartsliteratur. Ein Versuch, die englische Versdichtung der letzten Jahrzehnte im Zusammenhang darzustellen, wie ihn *Wild* (8) unter der Leitidee der Vollständigkeit unternimmt, zeigt, daß dabei kaum etwas anderes möglich ist als eine

Inventarisierung mit eingefügten Hinweisen auf die Absichten der Autoren. Unter der Fülle des Materials wird jede Bemühung zur Herausarbeitung leitender Linien illusorisch. Die in solchem Falle unumgängliche kritische Auslese setzt eine andere Haltung voraus als die historische der Wissenschaft. Sie kann nur von jemandem gewagt werden, der an dem Leben dieser Literatur unmittelbar teilhat. Darum können solche Inventarisierungen den Betrachter der englischen Gegenwartsliteratur nicht davon dispensieren, die Auseinandersetzung in der kritischen Literatur Englands selbst zu verfolgen. Gerade hier lassen sich kulturkundlich wichtige Einsichten gewinnen. *A. C. Wards* (9) Durchmusterung des Nachkriegsdezenniums — einer 'decade of despair' — vermag als eine charakteristische Arbeit zu zeigen, wie konservative Bedachtsamkeit gegenüber allem Programmatischen und willige Aufgeschlossenheit gegenüber dem Dichterischen die eigentümliche Unparteilichkeit des kritischen Maßstabes ermöglichen, dem — sehr im Gegensatz zum heutigen Deutschland — die Verbindlichkeit der nationalen poetischen Tradition ebensowenig fraglich geworden ist wie die Verbindlichkeit des Poetischen überhaupt.

Dieses Erhaltensein der Verbindlichkeit öffentlicher Maßstäbe, das das literarische Leben auszeichnet, findet sich analog im politischen Leben. Es verdient darum ernste Beachtung, wenn *W. Maier* (10) fordert, daß die klassischen politischen Autoren Englands bis hin zu J. L. Garvin mehr als zuvor in den Dienst der 'politischen Bildungsaufgaben der höheren Schule' gestellt werden, daß also der von außen die Entfaltung des Weltreiches sehende Aspekt auf die 'imperialistische' Seite der englischen Politik sich durch eine von innen her verstehende Analyse der staatsbildenden Kräfte des englischen Geisteslebens ergänze.

Den Blick darauf, daß in dieser im griechischen Sinne politischen Struktur des englischen Volkes der Kern liegt, auf den hin sich eine kulturkundliche Bildungsarbeit zu orientieren hätte, vermag auch die gegenwärtige 'Krise in England' nicht zu verstellen. Die aufschlußreiche Schrift dieses Titels von *André Siegfried* (11), die in England starken Widerhall fand, geht nicht darauf aus, den Untergang des englischen Reiches zu prophezeien. Dem offenen Blick dieses Sachkenners ist es nicht verborgen, daß der innere Halt des Empire auf eine Verwurzelung hindeutet, die auch durch den Zusammenbruch des 'système périmé' der heutigen englischen Wirtschaftsverfassung nicht ergriffen wird. Gerade der Umstand, daß die düstere ökonomische Kritik Siegfrieds durch die jüngsten Ereignisse recht drastisch bestätigt ist, erhebt den Schluß seiner Schrift zu eigentümlicher Bedeutsamkeit: 'Comme les plantes, de la nature desquelles il (sc. l'Empire) participe, ainsi que l'esprit anglais lui-même, il a une puissance illimitée d'adaptation et de vie.'

Daß diese 'unbegrenzte Kraft' eben in der politischen Gesinnung selbst liegt, vermag gerade in diesen Tagen die vorsorgliche Arbeit an der Entwicklung der Reichsglieder zu erhellen. Als ein imponierendes Dokument dieser Gesinnung und zugleich als ein lehrreiches Repertorium der Probleme, vor denen die Südafrikanische Union steht, sei hier nachdrücklich die Arbeit eines *Kreises junger südafrikanischer Politiker* genannt (12).

1. *Handbuch der Amerikakunde*, hrsg. v. Hartig und Schellberg. Diesterweg, Frankfurt 1931, geb. *RM* 12. — 2. *B. Q. Morgan, Zur Geschichte und Charakteristik des afro-amerikanischen Volksliedes.* Neuph. Monatsschr. 1931, *RM* 6. — 3. *Andreas Walther, Soziologie und Sozialwissenschaften in Amerika und ihre Bedeutung für die Pädagogik.* Braun, Karlsruhe 1927. — 4. *Walther Fischer, Die englische Literatur der Vereinigten Staaten von Nordamerika.* Akad. Verlagsges. Athenaion, Wildpark-Patsdam o. J., brosch. *RM* 10,80. — 5. *Ders., Bericht über: Lynd, Middletown.* Die neueren Sprachen, Bd. 39, Heft 4. — 6. *Friedrich Brie, Ellen Glasgow.* Germ.-rom.

Monatsschrift 1931, Heft 3/4. — 7. *Friedr. Schönemann, Der Weltkrieg in der amerikanischen Literatur.* Neuphil. Monatsschr 1931, 5. — 8. *Friedr. Wild, Die englische Literatur seit 1870, Versdichtungen.* Dioskuren-Verlag, Leipzig 1931, br. *RM* 8.—, geb. *RM* 10. — 9. *A. C. Ward, The Nineteen-Twenties. Literature and Ideas in the Post-War Decade.* Methuen, London 1930, 211 S., s 5/. — 10. *W. Maier, Freeman und Burke im Dienste der politischen Bildungsaufgabe der höheren Schule.* Zeitschr. f. franz. u. engl. Unterr. 1931, 4. — 11. *André Siegfried, La Crise Britannique au XXe siècle.* Colin, Paris 1931. Jetzt deutsch u. d. T.: Die Krise in England. S. Fischer, Berlin. — 12. *Coming of Age.* Studies in South African Citizenship and Politics. By Edgar H. Brookes etc. Miller, Cape Town 1930, 422 S.

ERKLÄRUNG

Der Verband der deutschen Hochschulen läßt soeben gemeinsam mit dem Deutschen Philologen-Verband eine Denkschrift 'Hochschulreform und wissenschaftliche Ausbildung der Philologen' erscheinen, die in einem bedeutsamen Augenblick in die Fragen der Studienreform eingreift. Die Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft, in der die deutschen Forscher der klassischen Philologie, der Archäologie, der Alten Geschichte und der Indogermanischen Sprachwissenschaft vereinigt sind, gibt, vertreten durch ihren Vorstand und Ausschuß, zu dem die klassische Altertumswissenschaft betreffenden Teile der Denkschrift folgende Erklärung ab:

Da alle Maßnahmen der Studienreform aufs engste zusammenhängen mit den Bedingungen, Methoden und Zielen der Einzelwissenschaften, ist ein Studienplan ohne intensive Mitwirkung der sachverständigen Fachleute undenkbar. Die Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft, die seit Jahren an diese Fragen ernste Arbeit gewendet hat, ist mit dem neuen Plan nicht befaßt worden. Die Fachtagung hat durch Befragung sämtlicher deutscher Dozenten ein umfangreiches Material gesammelt, dessen Verwertung bei der Neuordnung ihr notwendig erscheint. Die Fachtagung spricht die zuversichtliche Erwartung aus, daß die Studienreform nicht ihre endgültige Gestaltung findet, ohne daß die Fachtagung zur Mitwirkung herangezogen wird.

DER VORSTAND DER FACHTAGUNG

gez. *Jäger*	*Rodenwaldt*	*Gelzer*
1. Vorsitzender	2. Vorsitzender	3. Vorsitzender

DER AUSSCHUSS DER FACHTAGUNG

gez. *Fraenkel*	*Harder*	*Jacobsohn*	*Jensen*
Meister	*Regenbogen*	*Vogt*	*Stroux*

SULLA

Von Helmut Berve

Die großen Persönlichkeiten des letzten Jahrhunderts der römischen Republik pflegen dem gebildeten Deutschen in den eindrucksvollen Bildern zu leben, die ihnen Mommsens künstlerische Meisterhand vor nunmehr 75 Jahren verliehen hat. So hohe Bewunderung nach wie vor diese genialen Konzeptionen des großen Historikers verdienen, die Wissenschaft hat ihre Wahrheit stets von neuem zu prüfen. Nicht nur in einzelnen, von der Forschung seither gewonnenen Erkenntnissen, auch in der Gesamtauffassung wird sich da einer Zeit, die, statt mit der selbstgewissen Begeisterung der Liberalen von Achtundvierzig, mit selbstkritischer, der Eigenart jedes geschichtlichen Stoffes nachgebenden Sachlichkeit Dinge wie Menschen zu schauen und sie aus ihren eigentümlichen Bedingungen zu begreifen sucht, vieles, um nicht zu sagen alles, in einem anderen Lichte darstellen. Dabei gehört die Persönlichkeit Sullas, der die folgende Betrachtung gilt, nicht zu den Gestalten, deren Bild durch Mommsens zeitbedingte Einseitigkeit besonders entstellt wäre, wie man es von seiner hinreißenden, aber ganz subjektiven Schilderung Caesars und aller mit ihm im Positiven oder Negativen verbundenen Zeitgenossen wohl behaupten darf[1]). Der seinen demokratischen Idealen so absolut konträre Aristokrat hat vielmehr eben durch diese Gegensätzlichkeit und durch ein Geheimnisvolles in seinem Wesen das wissenschaftliche nicht minder als das künstlerische Erkenntnisstreben des genialen Historikers gereizt, so daß er ihn weniger dogmatisch, reicher und eigenartiger malte als die von ihm leidenschaftlich geliebten oder blind gehaßten Römer. Aber an den als selbstverständlich und objektiv empfundenen Maßstäben der eigenen politischen Ideologie hat Mommsen auch Sulla gemessen, ihn stillschweigend stets mit seinem Caesar verglichen und ihm gleichsam vorgeworfen, daß er nicht ein solcher Caesar war. Demgegenüber, um von anderen, neben Mommsens Bild verblassenden Darstellungen Sullas zu schweigen[2]), sei hier versucht, den ungewöhnlichen Mann in seiner aristokratisch verschlossenen Eigenart möglichst vorurteilslos zu ergründen und ihn aus sich und seiner Welt, dem Rom des beginnenden letzten Jahrhunderts der Republik, verständlich zu machen.

Ungewöhnlich wirkte L. Cornelius Sulla, der im J. 138 geboren war, schon äußerlich: blond, mit blauen, harten Augen, von rötlicher Gesichtsfarbe, eine auffallende, später leider durch einen häßlichen Hautausschlag entstellte Erschei-

---

1) Zur Revision des Mommsenschen Caesarbildes, das schon früh Widerspruch erfuhr, ist aus neuer Zeit vor allem Ed. Meyer, Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius (2. Aufl. 1919) sowie M. Gelzer, Caesar, Der Politiker u. Staatsmann (1921) heranzuziehen.

2) Erwähnt sei namentlich die kleinliche, aber als vollständige Quellensammlung unentbehrliche Behandlung Sullas bei W. Drumann, Gesch. Roms in seinem Übergange von der republikanischen zur monarchischen Verfassung, 2. Aufl., hrsg. von P. Grolbe, Bd. 2 (1902), 364ff. Th. Birts Sulla-Skizze in 'Römische Charakterköpfe', gibt nicht nur historisch ein völliges Zerrbild, sondern ist, wie die meisten seiner biographischen Studien, geeignet, den bildenden Wert der großen Persönlichkeiten und überhaupt der Geschichte zu zerstören.

nung. Seine Familie, von höchstem patrizischem Adel, aber ohne Bedeutung in der Nobilität der Zeit, war wenig begütert, so daß es dem Jüngling nicht leicht fiel, an dem ausschweifenden und üppigen Genußleben seiner adligen Altersgenossen teilzunehmen, was er jedoch gleichwohl mit der ganzen, fast entartet zügellosen Sinnlichkeit seiner vitalen Natur tat. Nach Handeln drängte es ihn in der Jugend so wenig wie später. Leistungen sah er, auch darin ein reiner Aristokrat, eher als etwas Plebejisch-Kleinliches denn als einen Vorzug an. Freilich, der Eintritt in die höhere Ämterlaufbahn verstand sich ihm von selbst, nicht aus Ehrgeiz oder Wirkungsbedürfnis, sondern als die natürliche, ohne viel Reflexion übernommene Aufgabe des vornehmen Römers, als seine einzige wirklich standesgemäße Betätigung. Mit 30 Jahren bekleidete Sulla die Quästur und folgte dem Konsul C. Marius 107 nach Afrika in den Krieg gegen Iugurtha. Bereits ins fünfte Jahr zogen sich die Feldzüge hin, ohne daß bei der ungemeinen Schwierigkeit der Führung dieses Krieges Aussicht auf seine baldige erfolgreiche Beendigung bestand, die nach Lage der Dinge nur durch Gefangennahme oder Tod des kühnen numidischen Scheichs zu erreichen war. In der lässig souveränen Art, mit der Sulla als Quästor die Soldaten behandelte und ihre Zuneigung gewann, verleugnete sich wiederum die aristokratische, schon leicht degenerierte Art des geborenen Nobilis nicht, positiver jedoch trat sie in dem natürlichen diplomatischen Geschick hervor, das Sulla in den Verhandlungen mit Iugurthas Schwiegervater, dem mauretanischen König Bocchus, bewies. Nach Abschluß eines Waffenstillstandes nämlich ging er im Auftrag des Marius als Unterhändler zu Bocchus und erreichte durch seine außerordentliche Gewandtheit, daß der zwischen Rom und seinem Schwiegersohn schwankende Fürst sich für Rom entschied und Iugurtha gefangen auslieferte (Frühjahr 105). Dieser ungewöhnliche Erfolg, der wesentlich Sullas kühnem Wagemut und seiner besonderen Geschicklichkeit verdankt wurde, erschien ihm selbst nicht als Frucht die angeborenen und selbstverständlichen Eigenschaften, auch nicht als sein persönliches Verdienst, sondern als ein ganz großer Glücksfall, um so größer, da ihm und nicht dem ehrgeizigen Konsul Marius der entscheidende Fang gelungen war. Mag ein gewisser Glaube an den eigenen Stern schon vorher Sulla eigen gewesen sein, hier zum ersten Male überwältigte ihn, so scheint es, das Bewußtsein eines über ihm stehenden, ihn vor anderen begünstigenden Glückes. In einem Siegelring ließ er die Szene der Übergabe des Iugurtha verewigen und pflegte fortan mit diesem Bildzeichen sein Glück zu dokumentieren.

Die eigenartige, oft ausschlaggebende Rolle, welche der Glücksgedanke in Sullas Denken und Handeln spielt, verlangt von dem, der sich um die Enträtselung seines Wesens bemüht, ein näheres Eingehen auf diesen Zug, der keine oberflächliche Anwandlung, sondern tiefer und starker Glaube an eine begnadende Göttin war. Nicht an die das Weltschicksal waltende Tyche, auch nicht an Fortuna, die Göttin des günstigen Zufalls, sondern an eine mächtige Herrin, die, mindestens später, ihm als Venus erschien. Nach ihr wurden Kolonien, etwa die im J. 81 nach Pompeii geführte Veteranensiedlung, Colonia Veneria Cornelia genannt, ihr Kopf begegnet auf Sullanischen Münzen, und sogar pompeianische Wandgemälde

scheinen die Göttin darzustellen in einem blauen, mit Sternen besäten Gewand, Zepter, Zweig und Steuerruder haltend, wohl als Beherrscherin des Himmels, der Erde und des Wassers. In solchem Sinne ruft auch der Dichter Lucrez in dem berühmten Prooemium seines großen, Sullas Schwiegersohn C. Memmius gewidmeten Naturgedichtes die Venus als Naturgöttin und zugleich als Sullanische Göttin an, wie sie denn auch auf den von Memmius und seinem Bruder geschlagenen Münzen erscheint.[1]) Eine große, den Kosmos durchwaltende Naturgottheit muß demnach Sullas Glücksherrin gewesen sein. Unwillkürlich richtet sich da der Gedanke nach Kleinasien und auf seine in mannigfachen Gestalten erscheinende Göttin der lebendigen Natur. Lesen wir ferner bei Appian, daß der Diktator, offenbar auf Rat des Delphischen Gottes, der Aphrodite nach dem karischen Aphrodisias eine Axt mit einem Epigramm weihte, so ist an dem kleinasiatischen Charakter und der kleinasiatischen Herkunft seiner Venus noch weniger zu zweifeln. Selbst die Zeit, in der die Herrin seines Glückes sich in dieser Gestalt Sulla offenbarte, läßt sich, da sein Venusglaube schon vor dem Sieg über Mithradates greifbar ist, mit Wahrscheinlichkeit erraten. Es wird dies Erlebnis ins Jahr 92 fallen, als Sulla mit proprätorischem Kommando die Provinz Kilikien verwaltete. Lernte er damals doch auch die kappadokische Kriegsgöttin Ma-Bellona kennen, die ihm bald bei seinem Marsch auf Rom (88) im Traum erschien, und war ihm damals doch im Gespräch mit den eine parthische Gesandtschaft begleitenden Chaldäern, die ihm Beständigkeit seines Glückes verhießen, der Gedanke an dieses Glück offenbar besonders nahe und drängend. Die Tatsache aber, daß ein römischer Nobilis jener Zeit so lebendig von einer mehr kleinasiatischen als griechischen oder gar altrömischen Göttin ergriffen wurde, verliert das Verwunderliche, wenn man andere Erscheinungen der Zeit ins Auge faßt. Während der Not des Kimbernkrieges kam Battakes, der Hohepriester der Großen Mutter vom kleinasiatischen Pessinus, die in Rom bereits seit 191 einen Tempel besaß, nach Rom und tat unter großer Anteilnahme des Volkes Wunder. Als dann die Kimberngefahr glücklich beseitigt war, gab man der Magna Mater so großen Teil an der Rettung, daß bald darauf der Sieger Marius selbst in Kleinasien zum Tempel von Pessinus wallfahrtete. In jener Epoche des sich zusehends auflösenden Altrömertums gewannen eben allgemein die mystisch-sinnlichen Kulte Kleinasiens wachsende Macht über die Gemüter.

Auch Sulla hat in dieser Art, wenngleich auf seine besondere Weise, eine kleinasiatische Göttin als die ihn segnende Herrin gläubig verehrt, wie er denn überhaupt von naturhafter Religiosität war, einer Religiosität, die bei ihm wie bei jedem echten Römer in einer Form sich äußerte, welche wir als Aberglauben empfinden, die aber gerade deshalb guter römischer Glaube ist. Auf Träume hat er, wie er selbst in einem Schreiben an Lucullus betont, stets außerordentlich viel gehalten; seit dem Mithradatischen Feldzug trug er ein Amulett des Pythischen Apollon, zu dem er in der Bedrängnis des Kampfes am Kollinischen Tor inbrünstig betete. Und Aberglaube scheint uns, römischer Glaube ist die Unbeirrtheit und ganz

1) Diese Zusammenhänge sind aufgehellt worden von Fr. Marx, Die Venus des Lukrez, Bonner Studien für Kékulé (1890), 115ff. Der Aufsatz von C. Lanzani La Venere Sillana, Historia I (1927), 31—55 führt nur wenig über die Ergebnisse von Marx hinaus.

konkrete Sicherheit, mit der er auf sein Glück, auf die ihn vor allen begnadende Venus vertraute. Dieser über ihm stehenden Macht lebte er, nicht lebte er, wie Mommsen sagt, 'seiner Persönlichkeit, weil er seiner gewiß war'. Im Gegenteil, statt des Selbstgefühles oder gar eines gewissen Kultes der eigenen Person, wie er Caesar eigen und natürlich war, empfand sich Sulla im Bann einer höheren Macht, weit entfernt von der autonomen Selbstsicherheit der hellenistisch empfindenden Menschen seiner Zeit. Was diesen vor sich und anderen den Wert gab, die persönliche Areté, die Leistung, das galt Sulla als belanglos. Nicht nur meinte er später, daß ihm alles unbewußt Begonnene stets besser geglückt sei als das planmäßig Erstrebte, er schrieb auch Handlungen oder Entschlüsse, auf die er stolz hätte sein können, etwa die Verschonung Athens im J. 86, statt eigener Tugend der Glücksgöttin zu, die seinen Willen in solche Richtung gelenkt. Und wie er schon um 89 den beiden Zwillingskindern, die ihm seine vierte Gemahlin Caecilia Metella gebar, die Namen Faustus und Fausta gab, so nahm er selbst, nachdem er Herr über Rom geworden, keinen von seinen Leistungen kündenden Ehrennamen an, sondern erwirkte sich das Cognomen 'Felix', dessen griechische Wiedergabe durch 'Epaphroditos' noch eindeutiger seine Hingabe an die Glücksgöttin Venus aussprach.

So kann es nicht verwundern, daß die teils stärkende, teils schwächende Wirkung, die jedem Fatalismus eignet, auch an Sulla unverkennbar vortritt. Sein starker Glaube ließ ihn scheinbar aussichtslose Unternehmen wie den Krieg gegen Mithradates mit einem kleinen Heere, das feindliche Rom im Rücken, unverwandt beginnen, die eigene Person im Kampf, selbst noch am Kollinischen Tor, dem jähen Tod gleichgültig aussetzen und Gefahren nicht anders als dringenden Aufgaben die große Ruhe dessen entgegenstellen, der warten und warten lassen kann, weil er weiß, daß der Lauf des Geschehens doch kaum an ihm, sondern an der ihn und alles leitenden Gottheit liegt. Wie er nie zu einer Tat sich drängte, noch hastig einem leidenschaftlich ersehnten Ziele zustrebte, so hat er, um nur das krasseste Beispiel zu nennen, nach dem Frieden von Dardanos (85/4) die offensichtlich so notwendige Rückkehr nach Italien durchaus nicht beschleunigt, vielmehr in Ruhe den Osten geordnet und auch seinen persönlichen Bedürfnissen und Wünschen noch sehr viel Zeit gegönnt. Ja, seine gläubige Sicherheit führte ihn nicht selten zu Lässigkeit und Leichtfertigkeit, zu einem seltsamen Gehenlassen der Dinge, deren Verlauf und verantwortungsvoller Leitung er dann gleichsam entrückt schien. So gestand er dem L. Licinius Mucrena für seinen ebenso unsinnigen wie erfolglosen Kampf in Asien oder dem eben 25jährigen Cn. Pompeius für seine kaum überdurchschnittlichen Erfolge im Bürgerkriege ohne großes Widerstreben mit jener schon als Quästor den Soldaten gegenüber geübten souveränen Gleichgültigkeit den Triumph zu, kümmerte sich monatelang nicht um das ausartende, unsagbares Elend über Tausende von Menschen bringende Wüten verbrecherischer Schergen bei den als politische Maßnahme von ihm angeordneten Proskriptionen und konnte aus jener beziehungslosen Ferne, die er dem Leben gegenüber einnahm, von unnahbarer Kälte und abstoßendem Zynismus sein. Welche beleidigende Verachtung des Lesers seiner Denkwürdigkeiten liegt

in der Zumutung zu glauben, der Feind habe bei Chaironeia an 100000, Sulla aber nur 14 Mann verloren, von denen sich zwei am Abend noch einfanden, womit das einzigartige Glück des Epaphroditos dargetan werden sollte, welche furchtbare Härte in jenem Worte, das er im Bellonatempel zu den Senatoren sprach, während man die Todesschreie von mehr als 3000 abgeschlachteten Samniten hörte, er lasse nur einige Empörer züchtigen! Menschliche Regungen hatten in ihm, der sich weniger Mensch als Geschöpf eines höheren mitleidlosen Willens fühlte, keinen Raum; höchstens zu sentimentaler Weichheit, etwa weinenden Frauen gegenüber, konnte er, wie gleich ihm manche Gewaltnaturen, in schwachen Augenblicken fähig sein.

Alle diese Züge, deren letzter Zusammenhang mit dem starken Glauben an die ihn beglückende Venus deutlich sein dürfte, sind ebenso tief mit Sullas blutgegebener aristokratischer Natur verbunden, ja, zwischen jenem Bewußtsein, göttlich begnadet und über die Masse der Sterblichen hinausgehoben zu sein, und dem ebenfalls auf einem Gefühl der Begnadung, jedenfalls nicht auf Bewußtsein persönlicher Tüchtigkeit ruhenden aristokratischen Stolze ist kaum die Grenze zu ziehen, wodurch die Hingabe an den Glücksglauben bei dem reinen Nobilis nur noch natürlicher begründet und psychologisch begreiflicher erscheint. Ob mehr das Glücksbewußtsein oder aristokratische Verachtung der Umwelt teilhatte an seinem hochfahrenden Wesen, an der selbstverständlichen Überzeugung, ihm sei alles, auch das gemeinhin Verbotene und Strafbare erlaubt, die ihn, gleichsam in aller Unschuld, Ausschweifungen, Bestechungen, Selbstbereicherungen großzügig und ganz skrupellos begehen ließ, ist deshalb nicht zu entscheiden. Vieles davon ist gewiß allgemein der römischen Aristokratie eigen, verschärft in einer Zeit, da sich die alten Lebensnormen der Väter auflösen und schrankenlos die gewaltige Vitalität dieser harten Adelskaste in Habsucht, Sinnlichkeit und Ehrgeiz hervorbricht, meist nicht unter einer individuellen Form, wie sie manchen, doch nur einem kleinen Teil die griechische Bildung bot, sondern mit raubtierartiger Wildheit, ohne Bändigung von außen oder von innen. In den Kreis dieser entfesselten, aber noch sehr wurzelfesten Römer gehört Sulla, er ist ihr letzter großer Repräsentant. Mit ihnen teilt er die urrömische, realistische Sinnlichkeit, die sich in einer starken Freude an allen Schaustellungen, in Neigung zu genießerischer Muße und bei dem Spätling notwendig auch in Ausschweifungen äußert, gleich ihnen zeigt er sich von einer natürlichen Gefühllosigkeit und Härte, die nicht anders als das Genußleben auszuarten droht, wie sie ist er noch gehalten und umfangen von einer tiefen, ganz ungebrochenen Religiosität, die nur in dem gleichsam privaten Verhältnis zu einer besonderen Gottheit erkennen läßt, daß auch sie von den individualistischen Tendenzen der Zeit berührt wurde. Was ihn aber am stärksten mit der Mehrheit des traditionellen Amtsadels verbindet, ist die eindeutige, selbstverständliche Hingabe an res publica als der naturgegebenen, in ihren Fundamenten kritiklos hingenommenen und anerkannten Lebenssphäre. In ihr zu wirken, ist eine Aufgabe, zu der nicht Ehrgeiz oder ein anderes egoistisches Verlangen treibt, auch nicht der Wunsch, durch Verwirklichung hoher Ideen den Staat neugestaltend zu bessern, wie die Gracchen es wollten, es ist nur die selbstverständliche, durch

Brauch und eigene Lebensart vorgeschriebene Tätigkeit des vornehmen Mannes, die er in dem überkommenen Rahmen nach bestem Können übt, ohne daß ihm der Gedanke käme, sich und seine Pläne dem Staate gegenüberzustellen. Wenn ein hellenistisch beseelter Individualismus in Rom damals den Einzelmenschen mit seinen persönlichen Ideen und Kräften zu maßgebender Geltung brachte und dadurch das Gedeihen des Staates immer abhängiger von Wert und Unwert der jeweils auftretenden Individuen machte, so daß das gleichmäßige Niveau der früheren Zeit, aus dem kaum jemand hervorragte, unter dem aber auch kaum einer blieb, diese Voraussetzung einer weitschauenden, zielsicheren Politik verloren ging, — Sulla gehörte nicht, das lehrt eindringlich seine selbstverständliche Niederlegung der Diktatur nach Erfüllung der in ihr beschlossenen Aufgabe, zu jenen die res publica positiv oder negativ beeinflussenden Persönlichkeiten, sondern zu den auch jetzt noch zahlreichen Römern, die sich selbst instinktiv und ohne darin ein besonderes Verdienst zu sehen als Glied im Staat und diesen Staat noch ganz als die schlechthin gültige Lebensform empfanden. Von ihnen hören wir im allgemeinen nicht, da sie, wenig individuell und geistig ungelöst, über sich selbst kaum etwas schriftlich niederlegten und in ihrer trockenen Gleichförmigkeit den hellenistisch fühlenden Historikern uninteressant sein mußten. Nur in Sulla wird, eben weil er sein letzter Repräsentant war, dieser Typus als Einzelmensch wirklich greifbar. Erkennt man dies, so wird man nicht mit Mommsen dem Diktator Mangel an Ideen vorwerfen, im Gegenteil von ihm als einem noch wurzelechten Römer keine persönlichen Ideen erwarten, weil ihn noch die Natur des römischen Staates lebendig umfing.

Individuelle Ideen zur Reform oder Neuschöpfung der res publica pflegen im Rom des II. und I. Jahrh. allein von Männern auszugehen, die der griechische Geist ergriffen, menschlich differenziert und zu persönlichen Zielsetzungen geführt hat. Mit Scipio, dem Sieger von Zama, beginnt ihre Reihe, die über die Gracchen zu Caesar führt. In ihr hat Sulla keinen Platz. Wurde die fortschreitende Hellenisierung der herrschenden römischen Schicht vornehmlich in einer Humanisierung, einer menschlichen Formung, einer Bildung des einzelnen zum autonomen Menschen wirksam, was nicht wenig zum Aufkommen individualistischer und wirtschaftlicher, die altrömische Staatseinheit sprengender Kräfte beitrug und andererseits in Wechselwirkung zum Hinschwinden ererbter Bindungen stand, so zeigte sich Sulla davon auffallend unberührt; er war und blieb unmenschlich in jedem Sinn. Weder in Religion, noch in Moral, Lebenshaltung oder politischem Handeln erschien er als ein zu persönlicher, bewußter Formung gelangter oder auch nur strebender Mensch. Gebunden in einen supranaturalistischen Glauben an eine kleinasiatische Gottheit sowie in die blutgegebenen, unpersönlichen Traditionen der römischen Adelsgesellschaft, problemlos, geschlossen, von schier archaischer Härte, anarchisch endlich gegenüber den Forderungen der Moral und Sitte, mußte er den Verfechtern einer philosophisch begründeten Ethik eher dem Typus des Barbaren als dem des griechisch gebildeten Menschen ähnlich erscheinen. Das erklärt zugleich, warum der zeitgenössischen und späteren Literatur, die, auch wenn sie dem neurömischen Ideale diente, im Banne griechischen Denkens

stand, Sulla verhaßt, im besten Falle gleichgültig blieb. Wie hätte sein sich nie erschließendes Wesen auch bei Mitwelt oder Nachwelt Sympathie finden können! Schon die menschliche Beziehung der Freundschaft, die damals nicht bloß in popularphilosophischen Schriften, sondern auch im Leben der griechisch bewegten Kreise eine bedeutende Rolle spielte, war ihm fremd; gleichgültig, wo nicht mit geheimer Verachtung stand der Glückbegnadete sogar seinen Anhängern und Helfern gegenüber. Wohl hatte er wie seine Standesgenossen in der Jugend hellenische Sprache und Literatur kennen gelernt, verschmähte auch in Hellas weder griechische Kleidung noch griechische Agone und brachte sogar von dort die Bibliothek des Apellikon heim, aber das war Sache äußerer, unvermeidlicher Mode, kein wirkliches Ergriffenwerden von Gehalten und Werten jener Welt. Höchstens im letzten Jahre seines Lebens, als er in lateinischer Sprache die 23 Bücher seiner Denkwürdigkeiten rasch niederschrieb, mochte er in der hellenistischen Umgebung von Neapel für Literatur und griechische Bildung ernsthaftes Interesse bezeigen, auch darin den adligen Vollrömern der Vergangenheit verwandt, welche, soweit sie überhaupt schriftstellerisch sich betätigten, dies nach Abschluß ihrer praktisch-politischen Wirksamkeit getan hatten. Wie bei ihnen ist bei Sulla, in sehr charakteristischem Gegensatz zu Caesar, dem literarische Tätigkeit zugleich politisches Wirken und das politische Handeln zugleich geistiges Schaffen und Gestalten war, von einer bewußten, im Handeln und Schreiben gleichermaßen sich äußernden Geistigkeit nicht die Rede; es fehlen dazu alle Voraussetzungen, jedes irgendwie fortschrittliche Drängen, jede eigentlich individuelle Entwicklung, weil eben die Grundvoraussetzung, die Persönlichkeit im spezifischen Sinne, fehlt. Sein Verhältnis zum Griechentum, das demnach von Natur negativ entschieden war, hat sich denn auch mit unbewußter Eindringlichkeit in seiner instinktsicheren Politik dokumentiert. Sulla erscheint dort durchaus nicht als Philhellene. Wie er die Bäume der Akademie vor Athen seinen Belagerungsgeschützen opferte, so war er prinzipiell bereit, Athen, das Heiligtum aller Philhellenen, zu zerstören, so hat er tatsächlich das Griechentum Kleinasiens niedergetreten und die alte eng römische Politik fortgesetzt, mit welcher der Senat seit Hannibals Zeit die hellenistische Staatenwelt zersetzt und ungewollt dem Vordringen der orientalischen Mächte Vorschub geleistet hatte. Erst Pompeius bringt hier den Wandel. Unter ihm ist das Römertum in seinen maßgebenden Kreisen hellenisiert genug, daß es den Kampf des Griechentums gegen den Orient als eigene Sache empfinden kann und sein nacktes, nutznießerisches Herrschaftsverlangen zum Gedanken des die Völker der Mittelmeerwelt in einem organischen Staatsgebäude zusammenfassenden Imperium zu erheben vermag.

Sulla weiß von solchen idealen Zielsetzungen, die den bestehenden Staat über sich selbst hinausführen, nichts; er kennt als selbstverständliche Aufgabe nur die Bewahrung des überkommenen Staates, die Wiederherstellung seiner Ordnungen, ihre Anpassung an die Forderungen der Praxis. Dem dienen seine gesamten innerpolitischen Maßnahmen von der Zeit des Konsulates (88) an. Gleich Augustus hätte er von seinem Marsch auf Rom und der Vertreibung des Marius und Cinna sagen können: rem publicam dominatione factionis oppressam in libertatem

vindicavi, zumal ihm als Konsul amtlich die Erhaltung des Freistaates oblag, um derentwillen er auch vor einer Verletzung des heiligen Bodens der Stadt glaubte nicht zurückschrecken zu dürfen. Gleiches gilt vom Bürgerkrieg der Jahre 83—82 und der Schlacht am Kollinischen Tor. Proskribierte Sulla dann, wie man gemeinhin sagt, seine Gegner und verschloß er sogar ihren Nachkommen noch den Zutritt zu den Ämtern, so geschah dies weniger aus persönlichen Grausamkeits- oder Rachegelüsten, sondern aus römisch harter und nüchterner Erkenntnis der Notwendigkeit, daß nur eine tiefe Ausmerzung der Übel dauernde Heilung bringen konnte, oder, wie die inoffizielle Titulatur des ihm vom Senat übertragenen Diktatoramtes es sagte, zur Festigung des Staates, rei publicae contituendae. Daher folgte, durchaus diesem Sinne entsprechend, der Beseitigung jener für schädlich gehaltenen Individuen eine radikale Beseitigung der Auswüchse, welche unter hellenistischen Einflüssen die römische Verfassung im Laufe der letzten Jahrzehnte gezeitigt hatte. Nicht das alte Volkstribunat beschnitt Sulla, er eliminierte durch Knebelung der gesetzgeberischen Initiative der Tribunen und Versperrung der weiteren Ämterlaufbahn für sie nur das, was seit Erneuerung des Amtes durch die Gracchen aus ihm geworden war, ein Mittel nämlich für ehrgeizige, nach einem persönlichen, bald egoistischen, bald staatsschöpferischen Wirken verlangende Männer, sich sowie ihre subjektiven, der Tradition des römischen Staates entgegentretenden Ideen zur Geltung zu bringen. Und gleich dem entstellten Volkstribunat erschien mit seiner mehr ökonomischen als staatlichen Haltung der Ritterstand, den ebenfalls der gelöste Sinn der Gracchen zu einem politischen Faktor gemacht hatte, dem eingewurzelten Nobilis ein auszumerzender Fremdkörper in der res publica, die der wirtschaftliche Sinn zu zersetzen drohte. Daß es Sulla nicht, wie gern gesagt wird, auf eine Parteiherrschaft der Nobilitätskaste ankam, beweist allein schon die Aufnahme von 300 Männern des Ritterzensus durch Volkswahl in den neu konstituierten Senat, der nun zu einem beträchtlichen Teil aus Nichtnobiles bestand. Da ihnen als Senatoren kraft der Lex Claudia vom Jahre 218 jede privatwirtschaftliche Betätigung verboten war, verloren diese Ritter mit dem Zurücktreten der Gefahr einer ökonomischen Verseuchung des Staates für Sulla bezeichnenderweise auch ihr Odium.

In der Ergänzung des Senats, an deren großer prinzipieller Bedeutung auch das gewiß vielfach willkürliche Verfahren bei der Personenauswahl wenig ändert, wird zugleich die andere positive Seite von Sullas politischem Wirken deutlich. Wie er nämlich die Grundfesten des Staates in Reinheit wiederherzustellen sich bemüht, so sucht er andererseits in seinen Maßnahmen den unabweislichen Forderungen der veränderten Zeit Rechnung zu tragen. Unabweislich schien aber vor allem die Umstellung des altrömischen Stadtstaates auf das in den letzten anderthalb Jahrhunderten entstandene Imperium, dem nicht mehr eine Stadtgemeinde, sondern nur ein Land, nämlich das seit dem Bundesgenossenkrieg der Unifizierung zugehende Italien, ein genügendes Zentrum sein konnte. Aus diesem Grunde minderte Sulla die Bedeutung der römischen Volksversammlung, welche faktisch jetzt nichts anders als die zufällig zusammengesetzte, durch Kauf oder persönliche Wirkung ehrgeiziger Menschen leicht beeinflußbare Menge des entwurzelten

Stadtvolkes, ein willkürlicher Ausschnitt der seit kurzem ganz Italien umfassenden römischen Bürgerschaft war, ganz wesentlich, indem er ihre Beschlüsse unter Genehmigung des Senats stellte und die Gesetzgebung den Centuriatkomitien vorbehielt. Hatten doch die letzten Jahrzehnte zur Genüge bewiesen, daß unmöglich von der plebs Romana autonom die Geschicke des Reiches bestimmt werden konnten. Nur eine konstante, zahlenmäßig begrenzte Körperschaft wie der Senat vermochte das, eine Körperschaft zudem, die um diesen Zweck zu erfüllen, nicht bloß durch Brauch, sondern auch rechtlich mit den zu vermehrenden Verwaltungsorganen, den hohen Beamten, unmittelbar verbunden werden mußte. In echt römischer Weise erhob Sulla Übungen und Zustände, welche die Praxis unter der Decke beharrlich gewahrter Formen während der letzten Generationen im Zwang der Verhältnisse ausgebildet hatte, zu gesetzlichen Normen. Die lebenslängliche Aufnahme in den Senat ward an die durch Volkswahl erworbene Quästur, deren Stellenzahl auf 20 vermehrt wurde, geknüpft, wodurch das altertümliche Censoramt mehr noch als bisher an Bedeutung einbüßte; die Verwaltung einer Provinz wurde derart mit dem Jahresamt des Konsulates und der auf acht Stellen erhöhten Prätur verbunden, daß nach Ablauf ihres städtischen Amtsjahres die Konsuln und Prätoren als Prokonsuln oder Proprätoren eine Statthalterschaft übernahmen. Indem gleichzeitig das gesamte Rechtswesen, dessen Praxis noch in urtümlichen, vagen, den Anforderungen des komplizierten und weitverzweigten Lebens der Gegenwart in keiner Weise entsprechenden Formen verharrte, geordnet und die großen Prozeßgebiete, wie sie ebenfalls die Praxis der letzten Jahrzehnte abgegrenzt hatte, in einzelnen unter den Vorsitz von Prätoren gestellten Geschworenengerichtshöfen (quaestiones) zusammengefaßt wurden, entstanden dem römischen Staat organisch neue Formen, welche dem faktischen Wachstum seiner Substanz entsprachen und, weil sie in echt römischer Weise aus dem Zwang der Verhältnisse, nicht aus der freien Schöpferkraft eines genialen Menschen geboren wurden, auch eigene Lebenskraft bewiesen. Kaum anders stand es mit den ganz Italien bedeckenden Veteranenkolonien des Diktators. Seit einem Jahrhundert war die Erneuerung des römischen Bauerntums durch Kolonisation eine Aufgabe, seit den Gracchen eine ewig wiederholte Forderung, seit dem Kimbernkriege und Marius' Heeresreform dringendste Notwendigkeit geworden, an deren Erfüllung wie der innere Friede so auch die Wehrkraft des römischen Volkes hing. Jetzt, unter dem 'reaktionären' Diktator fand die offene Frage zum erstenmal durch Soldatenansiedlung eine praktische, freilich mit Härte durchgesetzte Lösung, die zugleich der nach Erteilung des Bürgerrechts an alle Italiker notwendigen Unifizierung der Halbinsel großzügig und für alle Zukunft diente. Auch dies eine Maßnahme, die ihre echt römische Art eben darin kundtat, daß sie nicht wie das Programm der Gracchen auf genialen Ideen beruhte, sondern sich gewissermaßen von selbst darbot als das, was nach der unvermeidlichen Umgestaltung des Heerwesens getan werden mußte, ganz gleich wie und was der Römer war, der es tat. Sulla erschien nur als der Werkmeister an dem sich ausweitenden Staatsgebäude, das ihm, dem nicht er die Ziele setzte, mochten auch die Anhänger der Senatsherrschaft ihn als Neugründer der res publica feiern, die Gegner ihn als scaevos

iste Romulus verhöhnen. Darum eben ward seinen Ordnungen die monumentale Dauer römischer Bauten eigen, sie überlebten Caesar und sein geniales Schaffen, bildeten starke, tragende Pfeiler noch im Gebäude des Prinzipates. Die Volksversammlung ist, nachdem sie in der Zwischenzeit ein Spielball in den Händen der jeweiligen Machthaber gewesen, im Sinne Sullas von Augustus faktisch, von Tiberius formell ihrer wichtigsten Befugnisse entkleidet worden; die sullanische Ämterordnung hat in ihren prinzipiellen Grundpfeilern bestanden solange wie die Ämter selbst; die von Sulla organisierten Geschworenengerichte bildeten fortan den Kern des römischen Gerichtswesens; die von ihm inaugurierte Veteranensiedlung zog sich als ein großes Thema durch die kommenden Jahrhunderte; die Vereinheitlichung Italiens, die er begann, vollendete sich schnell und für immer.

In der kalten Unpersönlichkeit und einfachen Monumentalität seines Wirkens, in seinem naturhaften Umfangensein von den Traditionen des römischen Staates erscheint Sulla als der letzte Altrömer. Die nach ihm kamen und schon die meisten um ihn waren tief vom hellenistischen Denken infiziert, trugen in sich den Bruch der Bewußtheit ihrer Situation, den Konflikt zwischen ihrer eigengesetzlichen Persönlichkeit und der unpersönlichen res publica, an dem sie sich zerrieben bis auf den einen, der ihn im Sinne seines genialen Ich großartig entschied. Die späteren Neurömer aber beginnend mit dem jüngeren Cato, von den Caesarmördern zu aktivem Wirken geführt und in Augustus sieghaft sich krönend, standen noch ferner; zwischen ihnen und Sulla gähnte die Kluft noch tiefer. Denn jenseits der Zersetzung Altroms, unmittelbar kaum mehr von ihr berührt, steckte ihr griechisch gebildeter Geist dem entwurzelten Leben rational erkannte, reflektierend empfundene Ziele. Sie wußten um römische Tugenden und römisches Wesen, mit tragischer Sehnsucht erstrebten sie, was in Sulla wohl entartet, aber noch ganz unbewußt und ungebrochen vorhanden war. Freilich, seine Art war nicht mehr die Art seiner auseinanderklaffenden Zeit, und wohin ihr Fortschritt drängte, sah er nicht, mochte es nicht sehen. Will man ihn und sein Wirken darum reaktionär nennen, so muß man wohl bedenken, daß im bäuerlich stetigen Römertum das Beharren bei den gegebenen Formen und die Beschränkung der innenpolitischen Aktivität auf die unvermeidliche Anpassung des Staates an gewandelte Verhältnisse Kräfte waren, auf denen Roms Größe, Macht, seine eherne Festigkeit beruhte, und daß für die Geschichte eines Volkes, dem, wie die Augusteische Zeit bewies, auch neue Zielsetzungen und Ideale nur unter dem begeisternden Bild des mos maiorum sich darbieten konnten, 'reaktionär' viel von seinem negativen Ton verliert. Nicht Sulla, der ein genialer, neue Zeitkräfte erahnender oder heraufführender Politiker weder sein konnte noch wollte, der Art und Lebenskraft des Altrömertums müßte man den widersinnigen Vorwurf machen, daß es noch in der Epoche seiner Auflösung so rein und stark in einem Manne sich darstellte. Dadurch freilich, daß dies nun doch in einem mit persönlicher Macht und Willkür wirkenden Einzelmenschen geschah, zahlt die Dauerhaftigkeit altrömischen Wesens in seinem letzten Vertreter der Geschichte, die keine Dauerhaftigkeit duldet, den Zoll.

GLAUBE UND MYSTIK BEI PAULUS

Von Martin Dibelius

Zweimal ward im Laufe der Nachkriegszeit der deutschen Paulus-Forschung ein starker Antrieb zuteil. Der erste lag in dem nicht überhörbaren Ruf zur Sache, der von *Karl Barths* Erklärung des Römerbriefes ausging. Zu der Sache, die Paulus meint und die jenseits all der Sachen liegt, die der Historiker zunächst an Paulus wahrnimmt, analysiert und kritisiert. 'Das ist sicher, daß allen nach Gerechtigkeit hungernden und dürstenden Zeiten natürlicher war, sich sachlich beteiligt neben Paulus, statt im gelassenen Abstand des Zuschauers ihm gegenüber zu stellen. Vielleicht gehen wir jetzt in eine solche Zeit hinein.' So war am Anfang des Buches zu lesen, das lieber ein Kommentar, *mit* Paulus geschrieben, sein wollte als einer *über* Paulus. Es ist bekannt, welche Wandlung in der Theologie sich mit dem Buch ankündigte. Seine Wirkung auf die Erklärung der Paulusbriefe wird dabei leicht übersehen. Sie ging nicht von einzelnen, oft sehr bestreitbaren Ergebnissen aus, sondern von dem leitenden Gesichtspunkt. Die religionsgeschichtliche Erklärung hatte vielen Sätzen des Apostels ihre eigene Atmosphäre gegeben, eine dem heutigen Leser fremdartige Atmosphäre. Barth wollte nichts wissen von dieser Fremdartigkeit im einzelnen, weil hier alles fremdartig sei. Das war nicht in dem Sinn gemeint, als trete in Paulus ein seltsamer Mann vor unser Auge, dessen Eigenart uns, den Menschen anderer Art, nun wieder biographisch oder psychologisch zu erklären, d. h. aber zu isolieren sei; was wirklich fremdartig war, das war die Sache — Gott und die Stellung des Menschen vor Gott —; und sie war nicht fremdartig uns Heutigen gegenüber, sondern sie war allem Menschentum fremd und paradox, so wie die Ewigkeit anders ist als die Zeit. Damit wurde die Forschung, die an den Vorstellungen des Paulus haftete oder an seiner Eigenart oder an seiner Biographie, gewiesen auf die Sache, deren Sprecher er war.

Der zweite große Anstoß kam von der völlig entgegengesetzten Seite. Es war *Richard Reitzensteins* Entdeckung der 'iranischen' Erlösungslehre (1921 vorgetragen in dem Buch 'Das iranische Erlösungsmysterium'), in der Begründung anfechtbar, in der Ausführung bestreitbar, in der Intuition ungemein fruchtbar. Hier wurde ein Mythus aufgezeigt, der bei dem Bemühen urchristlicher Theologie um die Herabkunft des Christus auf die Erde das Schema des Begreifens geliefert und kraft seiner Bindung an die Gestalt des Urmenschen die kosmologisch-heilsgeschichtlichen Gedanken über Adam und Christus beeinflußt hatte. Und dieser Mythus, der vom Schicksal des Urmenschen handelnd auch das Schicksal der Seele abbildete, entstammte dem Orient! Vieles von dem, was die religionsgeschichtliche Erklärung der Vorkriegszeit als einzelne mythische oder mysteriöse Vorstellung erklärt und ganz allgemein im 'Hellenismus' lokalisiert hatte, damit den Gegensatz zum jüdischen Erbgut des Neuen Testaments betonend, erschien nun als Ausdruck einer einheitlichen Konzeption östlicher Herkunft. Die so lange von der Erforschung des Urchristentums festgehaltene Alternative 'Hellenismus *oder* Judentum' war damit in Frage gestellt, das atomisierende Verfahren der älteren religionsgeschichtlichen Forschung durch eine neue einheitliche Fragestellung ersetzt.

Ob und inwiefern *Albert Schweitzers* Buch 'Die Mystik des Apostels Paulus' einen neuen, einen dritten Antrieb der neuesten Paulus-Forschung darstellt, das wird von den Forschenden und Lernenden selbst abhängen und von der Art, wie sie des Buches Inhalt verarbeiten. Denn dieses Buch steht in einer doppelten Front. Mit dem Satz, daß die Mystik des Paulus nicht die hellenistische Mystik sei, wendet es sich gegen die alte 'religionsgeschichtliche' Auffassung, die alle nach Mystik klingenden Sätze des Paulus auf eine Religiosität bezog, wie sie etwa der Isis-Myste Lucius des Metamorphosen-Romans von Apuleius in Gebet und Gesinnung bezeugt. Diese Religiosität behauptet im Mysterium, also durch eine kultische Handlung, die individuelle Vergottung des Mysten zu erreichen. Daß zwischen dem Glauben des Paulus und dieser Mystik ein in der Tat fundamentaler Unterschied besteht, wird heute in der Forschung viel allgemeiner zugegeben, als Schweitzer anzunehmen scheint; er hat dabei die wissenschaftliche Situation der Zeit vor Augen, in der er sein europäisches Gelehrtendasein mit dem des afrikanischen ärztlichen und missionarischen Pioniers vertauschte. Es ist in der Tat kein Zufall, daß Paulus das Wort 'Vergottung' meidet, denn darin offenbart sich, daß der Apostel ein anderes Ziel hat als das der individuellen Vereinigung mit Gott. Diese egozentrische Ausrichtung der Frömmigkeit hat Paulus in den Gemeinden bekämpft. Er hat die mystische Gnosis, die in die Kolossergemeinde eingedrungen war, abgewiesen; er hat den egozentrischen Gebrauch des ekstatischen Zungenredens in der Gemeinde zu Korinth zur Ordnung der christlichen Liebe und der Rücksicht auf die Erbauung der Brüder gerufen. Aber dabei darf doch nicht übersehen werden, daß diese Mystik im christlichen Lebenskreis des Apostels bereits vorhanden ist, ja daß er selber von sich bezeugt, er könne Gott sei Dank besser in 'Zungen' reden als die Korinther (I. Kor. 14, 18). Das mystische Phänomen existiert, Paulus warnt nur vor seinem egozentrischen, d. h. vor dem 'hellenistischen' Gebrauch. Und dieser eine Fall ist bezeichnend für die Stellung des Apostels zum Hellenismus überhaupt. Er gehört dieser hellenistischen Welt nicht an, aber er steht in ihr; das darf mit um so größerem Recht gesagt werden, als der Begriff des Hellenismus durch die religionsgeschichtliche Forschung eine wesentliche Ausweitung erfahren hat; nicht nur Stoa und Mysterienreligion, auch iranische Mythen und jüdische kosmische Lehren gehören in seinen Bereich. Das Judentum als Ganzes, dem Paulus entstammt, kann nicht in einen ausschließenden Gegensatz zum Hellenismus gebracht werden. Es bedarf also gar nicht der Distanzierungsversuche, die Schweitzer unternimmt, wenn er die Areopagrede Apg. 17 dem Paulus abspricht, weil ihm die Gottesmystik des Wortes 'in ihm leben, weben und sind wir' fremd sei[1]) oder wenn er das Fehlen des Wortes 'Wiedergeburt' in den echten Paulusbriefen besonders betont.[2])

1) Ich bin der Meinung, daß alle Reden der Apg. 'literarische' Arbeiten des Verf. sind, daß man sich ihrer also bei geschichtlichen Feststellungen über die Redner nicht bedienen darf. Aber es scheint mir nicht methodisch, die Ungeschichtlichkeit der Rede ohne literarische Begründung zu postulieren, weil Paulus die stoisch-pantheistische Mystik des Seins in Gott nicht vertreten haben könne.

2) Paulus redet zwar nicht von der *παλινγενεσία* — denn Tit. 3, 5 hat er nicht geschrieben —, aber er schreibt den Galatern 4, 19, daß er um sie Wehen erleide, bis Christus in ihnen Gestalt gewinne. Das Bild der Geburt für den mystischen Vorgang ist also auch ihm geläufig,

Aber diese Kritik trifft nur die eine Hälfte der These von Schweitzer. Er leugnet die hellenistische Mystik bei Paulus, um an ihrer Stelle *eschatologische Mystik* zu konstatieren. Des Paulus Mystik ist ihm 'in ein Weltdrama eingespannt'; der Apostel 'kennt keine Gottesmystik' (sondern nur Christusmystik), 'weil der Weltlauf eine solche vorerst unmöglich macht'. Damit hat Schweitzer in der Tat die entscheidende Frage zur Diskussion gestellt. Denn die Frömmigkeit des Paulus wird dadurch charakterisiert, daß sie zugleich ein Haben und ein Noch-nicht-Haben ist, ein jetzt schon sein, schauen, bekleidet sein, aber zugleich ein noch nicht vollkommen sein, nur im Spiegel (also indirekt) schauen, ein 'glauben'. Der Dualismus des Paulus, von ihm selbst in immer neuen Wendungen geschildert, beruht nicht auf einem subjektiven Schweben zwischen einer ihm persönlich erreichbaren Vergottung und einem gottfernen natürlichen Zustand, sondern auf dem objektiven Gestelltsein des Christen zwischen die Zeiten. Und seine theologischen Aussagen kreisen um diese eschatologisch bedingte Stellung. Glaube und Mystik — in dem Neben- und Gegeneinander beider begreift sich seine Frömmigkeit und darum auch seine Theologie.

I.

Wenn heute das Wort 'Mystik' im Zusammenhang mit Paulus genannt wird, so pflegt sich alsbald das Bedürfnis nach einer Einschränkung des Ausdrucks geltend zu machen. Man redet etwa wie Hans Emil Weber[1]) von Glaubensmystik oder Hoffnungsmystik, man verwendet mit Schweitzer den Ausdruck 'eschatologische Mystik' oder grenzt wie Deißmann[2]) den Apostel als reagierenden Mystiker gegen alle agierende Mystik ab; man unterscheidet wie Johannes Schneider[3]) seine Mystik als objektive Mystik von der Erlebnismystik, oder endlich man nennt die Sache, um die es sich handelt, unter Ablehnung des Wortes 'Mystik' mit einem anderen Namen; Bultmann[4]) spricht von Gnosis, Lohmeyer[5]) von Christusmetaphysik. Es scheint weithin anerkannt zu sein, daß bei Paulus nicht bloß, nicht hauptsächlich, nicht wesentlich Mystik zu finden ist. Nun hat wissenschaftliche Betitelung mehrdeutiger Tatbestände ja nicht den Sinn, die Kompliziertheit der Erscheinungen in Chiffern zu bannen; es gilt vielmehr durch Analyse zur Erkenntnis des Ganzen vorzudringen; und jene wissenschaftlichen Betitelungen sind lediglich Hilfsmittel der Analyse. Unter dieser Voraussetzung wage ich zu sagen, daß Mystik *ein* Element der paulinischen Frömmigkeit ist. Ich verstehe dabei unter *Mystik* diejenige Frömmigkeit, die nach Vereinigung mit der Gottheit auf dem Wege des Kultus, des Ritus, des Gebets, der Kontemplation oder des Erlebnisses strebt und die ihre Kraft daraus gewinnt, daß ihr der Raum zwischen Gott und Mensch (wenigstens

---

steht also zu seinem Denken nicht in dem Widerspruch, den Schweitzer empfindet, wenn er alle Gedanken des Paulus nur um die mystische Auferstehung kreisen läßt.

1) Hans Emil Weber, Neue kirchl. Zeitschr. 1920, 213ff.; 'Eschatologie u. Mystik im Neuen Testament' 14ff.

2) Adolf Deißmann, Paulus² 117ff. — Steiger, Die Dialektik der paulinischen Existenz (1931), 45 redet von gestaltender im Gegensatz zur entstaltenden Mystik.

3) Joh. Schneider, Die Passionsmystik des Paulus 1929, 10. 69ff.

4) Rudolf Bultmann, Deutsche Lit.-Ztg. 1931, 1154 (Anzeige von Schweitzer).

5) Ernst Lohmeyer, Grundlagen paulinischer Theologie 1929, 145.

zeitweise) unsichtbar wird. Im Gegensatz zur Mystik steht innerhalb der höheren Religionen der andere, der '*prophetische*' Typus der Frömmigkeit, dessen Verhältnis zu Gott durch das Bewußtsein des immerwährenden Abstandes[1]) gekennzeichnet ist; die Frömmigkeit dieses Typs gewinnt ihre Kraft aus der Gewißheit, daß dieser nie übersehene Raum zwischen Gott und Mensch überbrückt wird, von Gott her durch Offenbarung, vom Frommen her durch Glauben. Eine solche Abgrenzung der Mystik von der prophetischen Frömmigkeit scheint mir der Mystik gerechter zu werden als alle engen, im Grunde nur an neuplatonischer Mystik entwickelten Definitionen; sie scheint mir aber auch schärfer zu umgrenzen als etwa Schweitzers' Erklärung: 'Christusmystik, d. h. gedanklich begriffene und im Erleben verwirklichte Zusammengehörigkeit mit Christo als unserem Herrn'.

Es kann freilich nicht bezweifelt werden, daß die Frömmigkeit des Paulus ihrer Struktur nach wesentlich dem zweiten, dem prophetischen Typus angehört. Denn der Apostel fühlt sich (und alle Christen) nicht in eine Verbindung mit dem Himmel versetzt, die kultisch oder ekstatisch oder kontemplativ vermittelt würde, sondern er weiß sich (und alle Christen) objektiv in ein geschichtlich-endgeschichtliches Geschehen versetzt, das anhob mit der Auferstehung Christi und enden wird mit seiner Wiederkunft, das begann mit der Gründung der Kirche als des neuen Gottesvolks und auslaufen wird in die kosmische Erweiterung der Kirche zum Reiche Gottes, das wirksam wurde in der Begabung der Getauften mit dem Gottesgeist und vollendet werden wird in der Verklärung auch ihrer Leiblichkeit im neuen Äon. Schon aus dieser Stellung des Paulus (und aller Christen) zwischen den Zeiten ergibt sich, daß für Paulus der Raum zwischen Gott und Mensch noch besteht, daß das konstitutive Wunder des Neuen Bundes in der Überbrückung des Raumes durch die Sendung Christi geschehen ist, nicht aber in der Entrückung der Christen in den Himmel. Die Einsicht in diese Struktur der Paulus-Frömmigkeit ist es, die so viele Forscher neben die Behauptung einer Mystik des Paulus jene Einschränkungen setzen läßt; diese Einsicht ist es, die das Buch Albert Schweitzers umfassend begründen will und die es in überzeugender Weise zur Darstellung gebracht hat.

Wenn man also untersuchen will, inwieweit im Rahmen dieser Frömmigkeit und neben dieser Orientierung an vergangenem und künftigem Geschehen von Mystik bei Paulus die Rede sein kann, so wird man sich zunächst die Art des paulinischen Christentums zu vergegenwärtigen und auf die Frage zu antworten haben, was Christ-Sein für Paulus bedeutet. Es hat von Ferdinand Christian Baur bis Johannes Weiß den Forschern nahe gelegen, dabei von der *Bekehrung* des Paulus auszugehen und jene Frage mit einer psychologischen Rekonstruktion des Bekehrungsvorgangs zu beantworten. Es darf als ein methodischer Fortschritt bezeichnet werden, daß man gegenüber solchen Versuchen skeptisch geworden ist.[2])

1) Die Leere von Gott, von der der Mystiker weiß, ist etwas völlig anderes als dieser Abstand. Jene Leere ist das Komplement der Fülle; ihr Vorhandensein bürgt dafür, daß der Mensch zu anderer Zeit des Gottes voll war und wieder sein wird.

2) Es ist für diese Lage der Forschung bezeichnend, daß in Schweitzers Buch von der Bekehrung so gut wie keine Rede ist. Es ist aber nicht minder bezeichnend, daß ein hervor-

Diese Skepsis gründet sich zunächst auf die Unmöglichkeit, über eine innere Vorbereitung der Bekehrung des Paulus etwas Sicheres auszusagen.[1]) Die einheitliche Überlieferung, die die Apostelgeschichte in Kap. 9 in Legendenform weitergegeben, in Kap. 22 und 26 innerhalb von Reden literarisch verarbeitet hat[2]), will selbstverständlich nichts anderes als ein Wunder darstellen, verzichtet also von vornherein auf jede psychologische Erklärung. Paulus selbst aber berührt nur die innere Seite des Vorgangs und betont, wenn er sich die 'unzeitige, d. h. anormale Geburt' im Apostelkreise nennt (I. Kor. 15, 8) gerade dies, daß er wider alle menschliche Erwartung von Gott zum Apostel berufen sei. Es war das Gegenteil seines jüdischen Lebens von einst (Gal. 1, 13), daß er von Christus überwältigt wurde; alle erkennbaren Wegweiser seines Lebens wiesen ihn in andere Richtung (Phil. 3, 5. 6). Wenn man also eine innere Anbahnung der Bekehrung voraussetzt, so kann sie sich nur im Unterbewußtsein vollzogen haben — und darüber darf man von Paulus keinen Aufschluß erwarten.

Aber jene Skepsis gegenüber einer psychologischen Rekonstruktion der Bekehrung ist nicht nur durch die unpsychologische Art der Quellen bedingt, sondern auch durch eine sachliche Erwägung. Die Bedeutung des Christseins *bei* Paulus, nach der wir fragen, ist nicht gleichzusetzen mit der Bedeutung *seines* Christseins *für* Paulus. Was wir zu wissen begehren, ist nicht der Sinn jenes einmaligen Vorgangs, der diesen Pharisäer zu einem solchen Apostel machte, sondern es ist der grundsätzliche Sinn des Vorgangs, der immer und jedesmal, wenigstens so lange das Christentum Bekehrungsreligion war, das Christsein konstitutierte. Freilich hat Paulus diese Unterscheidung nicht immer betont; er hat die inneren Erfahrungen, die er als wesentlich für *sein* Christentum erkannte, oft als grundsätzliche Christenerfahrungen ausgesprochen, ohne die Frage zu stellen, wieweit seine Hörer und Leser Krisen von solcher Tiefe erlebt hatten. Das bezeichnendste Beispiel bietet Gal. 2, 15. 16; Paulus schließt dort in der Auseinandersetzung mit Petrus den auf ganz anderem Wege zum Glauben gelangten Führer der Urgemeinde mit in seine Aussage ein, wenn er schreibt: 'Wir, die wir der Abstammung nach Juden und nicht heidnische Sünder sind, wissen, daß kein Mensch gerecht wird aus den Werken des Gesetzes, sondern nur durch den Glauben an Christus Jesus, und sind so zum

---

ragender französischer Kritiker daran Anstoß genommen hat. Maurice Goguel schreibt (Trois Études sur la pensée religieuse du Christianisme primitif, 1931, 136): il faudra enfin qu'une place beaucoup plus grande soit faite à l'élément psychologique, c'est à dire, en dernière analyse, historique. Le peu de place qu'il occupe dans l'ouvrage de Schweitzer est un des traits qui y frappent le plus.

1) Ich verweise für das Folgende auf Werner Georg Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus 1929. Er hat die Unmöglichkeit dargetan, das immer wieder als Zeugnis des vorchristlichen Paulus verwendete Kapitel Röm. 7 biographisch zu deuten; er hat auch gezeigt, daß das Apg. 26, 14 verwendete Sprichwort (!) *σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν* mit nichten auf eine innere Unsicherheit des Apostels vor der Bekehrung gedeutet werden kann.

2) Die Meinung, daß in diesen drei Berichten mehr als eine Überlieferung enthalten sei, scheint mir ein schwerwiegender Irrtum. Alle Variationen erklären sich aus literarischen Absichten des Verfassers der Apostelgeschichte.

Glauben an Christus Jesus gelangt, um gerecht zu werden aus Christusglauben und nicht aus Gesetzeswerken.' Wenn wir also fragen, was nach Paulus das Christ-Sein bedeutet, werden wir gerade von solchen Stellen ausgehen dürfen, an denen Paulus die eigene Erfahrung auswertet, um zu einer grundsätzlichen Darstellung des Christ-Seins zu gelangen.

II.

Einen solchen Ansatzpunkt bietet das dritte Kapitel des Philipperbriefes. Paulus schildert in V. 5 und 6 die Art seines Judentums, die Korrektheit seiner Herkunft — Benjaminit, nach der Vorschrift beschnitten — wie seiner Betätigung — Pharisäer, Christenverfolger, untadliger Gerechter. Er beschreibt dies aber nicht, um aus seinem Leben zu erzählen, sondern um zu zeigen, welchen Anspruch er hätte erheben können, wenn überhaupt ein solcher Anspruch, ein solches 'Vertrauen auf das Fleisch' vor Gott Geltung hätte. Allein er hat diesen Anspruch weggeworfen; in vier Wendungen betont er den Verzicht, sich steigernd bis zum derben 'ich halte es für Dreck'; er erweist so an seinem Leben, was er an anderem Ort grundsätzlich ausgesprochen hat: kein Fleisch (Mensch) kann sich vor Gott rühmen (I. Kor. 1, 29), oder mit den Worten des 143. Psalms: kein Fleisch kann gerecht dastehen vor Gott (Röm. 3, 20). Wenn Paulus also allen Anspruch von sich abtut, so geschah es, 'damit ich Christus gewinne und mich als in ihm (lebend) erweise'. Das sind im Grunde mystische Ausdrücke[1]), und sie werden in V. 10f. auch mystisch interpretiert. Für unsere Frage nach dem Christ-Sein ist es aber zunächst wesentlich, wie Paulus die Aussage über jene Christus-Beziehung durch eine Negation ergänzt: 'und habe nicht mehr meine Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz stammt, sondern die andere, die durch den Christusglauben kommt, die Gerechtigkeit, die von Gott stammt'. Christus haben bedeutet also sich menschlichen Anspruchs vor Gott — das eben ist die eigene Gerechtigkeit — entäußert haben. Der Jude verzichtet auf das, was das Judentum ausmacht (Röm. 10, 3), wenn er Christ wird. Der *Bruch* ist *radikal* — und dieser Radikalismus wird nun nicht nur für den Judenchristen, sondern für den Christen überhaupt vorausgesetzt.

Wer nach der Ursache dieses Bruches fragt, darf sich nicht mit einer psychologischen Antwort zufrieden geben: als wäre — wie Luther unter dem Mönchtum — so Paulus unter dem Gesetz nicht zum inneren Frieden gelangt. Auch eine religionsphilosophische Antwort genügt nicht: als hätte Paulus durch Denken gefunden, daß es einen besseren Weg zu Gott gebe als den der Gesetzeserfüllung. Die Größe des Bruches begreift nur, wer sich ernstlich die Frage stellt, warum sich für Paulus der jüdische und der christliche Heilsweg unbedingt ausschließen — das hatte, so viel wir wissen, noch kein Christ vor ihm behauptet. Aber die allerersten Christen, Fischer und Zöllner aus Galiläa, Pietisten aus dem Lande, allerlei durch Wort und Zeichen gewonnenes Volk aus Jerusalem, waren auch nicht so gesetzeskundig und so gesetzesstreng gewesen wie der Pharisäer Paulus. Sie waren besten-

1) *εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ* ist eine Umschreibung des *εἶναι ἐν Χριστῷ* und ergibt mit *Χριστὸν κερδήσω* zusammen in Phil. 3, 8f. eine Korrespondenz der Ausdrücke, wie sie für die mystische Terminologie bezeichnend ist.

falls Laien und zum Teil offenbare 'Sünder'[1]); sie sahen darum die Alternative nicht, die für Paulus feststand: entweder wollte Gott den Menschen so, daß er aus eigenem Werk als Gerechter vor ihm bestehen konnte; dann durfte der Messias nicht zu diesen Unfrommen und Unwissenden gesandt werden, die alles andere waren als gerecht — oder der galiläische Prophet, den der Römer hingerichtet hatte, war doch der Messias; dann mußte der Weg des Gesetzes ein Irrweg, der pharisäische Anspruch eine Illusion sein. Diese Alternative hatte Paulus schon als Jude begriffen, und darum hatte er die Christen verfolgt. Erst recht hielt er sie fest als Christ, und darum betont er die Unvereinbarkeit der beiden Heilswege: wer sich jetzt als Christ noch beschneiden läßt, dem kann Christus nicht mehr helfen, der muß das ganze Gesetz halten (Gal. 5, 2. 3); wer jetzt noch einen Anspruch erhebt vor Gott, mit menschlichen Vorzügen der Abstammung oder der Geistesbildung, für den hat das Kreuz Christi seinen Sinn verloren (I. Kor. 1, 17. 29).

Paulus ward Christ, als er visionär dessen gewiß geworden war, daß der hingerichtete Galiläer als Messias in göttlicher Herrlichkeit lebe. Er war sich dabei keiner Vermittlung bewußt, sondern fühlte sich unmittelbar von Gott überwältigt und berufen. Es gab also keine logische Begründung seines Gesinnungswechsels, es gab aber auch kein skeptisches Widerstreben gegen die Umwertung seines Lebens. Es war also wahr, was die Christen behaupteten: die Absurdität, daß in Gestalt eines galiläischen Laien, der dann am Schandpfahl ein unrühmliches Ende gefunden, der Messias Gottes über die Erde gewandelt war; die Paradoxie, daß das Volk der Verheißung den Erfüller seiner Hoffnung an die Römer ausgeliefert hatte. Es war dann aber auch eine beschämende Wirklichkeit, daß Paulus selbst in dem redlichsten Willen, Gott zu dienen, gerade mit diesem Dienst, der Verfolgung der Christen, gegen Gott selber gekämpft hatte.

Diese Erkenntnis hätte den, dem sie wurde, zur Verzweiflung bringen können. Paulus aber gleicht mit nichten einem Mann, der unter den Trümmern einer zerschlagenen Welt sich selbst begräbt. Denn Paulus kommt ja nur zur Erkenntnis der alten Welt, weil er in eine neue versetzt ist. Er steht am neuen Gestade und begreift erst von da aus, was er auf dem anderen Ufer zurückgelassen hat. Erst die Größe des Heiles öffnet ihm die Augen für die Größe der Heillosigkeit. Das Neue aber besteht nicht in einem subjektiven Erlebnis, sondern in der subjektiven Gewißheit der objektiven Erscheinung des Heiles in der Zeit. Nicht das Bewußtsein erreichter Vergottung beglückt ihn, sondern die Gewißheit, daß Christus gekommen ist, Sünde und Tod überwunden hat und daß mit seiner Auferstehung der erste Fall der endzeitlichen Totenauferstehung geschehen ist.[2]) Dies ist subjektiv und objektiv das Gewisseste: er hat in seiner Bekehrungsvision erkannt, daß die christliche Predigt von Jesu Auferstehung wahr ist. Das Zeichen des neuen Äons ist also

1) Daß der rabbinische Begriff das 'am-ha-arez (des Landvolk, das das Gesetz im Sinn der Schriftgelehrten nicht halten kann und darum auch nicht halten will) in den 'Sündern' der Evangelien bereits vorgebildet ist, scheint mir zweifellos zu sein.

2) Röm. 1, 4 sagt Paulus nicht, Christus sei zum Sohne Gottes 'in Macht' eingesetzt infolge seiner Auferstehung, sondern 'infolge der Totenauferstehung' — denn die hat mit seiner Auferstehung begonnen.

bereits geschehen, die Totenauferstehung hat begonnen. Wäre dies nicht gewiß, so wäre man noch im alten Äon, noch in den alten Sünden, so wäre die Predigt unwahr, der Glaube töricht und die Christen die elendesten unter allen Menschen (I. Kor. 15, 14. 17. 19).[1]) Nun aber geht alles der Vollendung entgegen. Das Heil ist im Vollzug; das muß in der Predigt verkündet werden, und wer die Botschaft annimmt, der hat — Glauben. Der Gläubige aber steht in der neuen Zeit und vermag herabzusehen auf alles, was er im alten Äon zurückließ: es ist alles, was der Mensch durch sich selbst gewollt hat, die Gier wie der Anspruch, die Sünde wie die Leistung. Wie gewaltig die Umorientierung des ganzen Menschen ist, ermißt man erst bei dieser Rückschau, die böse und gute Werke, Sünde wie Leistung als Bestand der alten Welt begreift. Dann versteht man auch, warum Paulus die groben Sünder wie ihre 'gerechten' Kritiker Röm. 1 und 2 in der gleichen Verdammnis sieht; man begreift, warum er Juden wie Heiden Gal. 4 als 'Diener der Weltelemente' auf dieselbe Ebene stellen kann: sie feiern beide bestimmte Tage und Festzeiten, dienen also beide den unsichtbaren Regenten des alten Äons mit einer Frömmigkeit, die Leistung sein will. Die Welt, der alten, von den Christen verlassenen Ebene aber, mit Sünden und guten Werken, mit menschlichem Schwachsein und menschlichem Können, mit Götzendienst und Gesetzesdienst, endlich mit dem ganzen Apparat von menschlicher Herkunft und Beziehung, sie nennt Paulus mit dem Worte *Fleisch;* für die neue Welt stehen mehrere Worte zur Verfügung: *Geist* als Prinzip des neuen Lebens, *Christus* als Mittelpunkt des die neue Welt gründenden Geschehens, *Glaube* als Kennwort des neuen Heilsweges. Denn Glaube heißt gehorsame, jeglichen Anspruchs bare Hinnahme der Botschaft von jenem Christusgeschehen: der Glaubende traut nicht mehr der eigenen Leistung, sondern der Botschaft von dem paradoxen, nicht menschlich errechenbaren und nicht menschlich erreichbaren Heil; und er vollzieht die Umwertung und Umorientierung, die, wie Paulus Phil. 3 zeigt, die Folge solcher paradoxen Botschaft sein muß.

Paulus fühlt sich also mit allen Christen einem neuen Dasein eingegliedert, das mit der Erscheinung Christi begonnen hat und darum bereits *endzeitlich*, wenn auch noch nicht *endvollendet* ist. Denn die Endzeit hob an, als Gott seinen Sohn menschengleich werden und doch nicht menschengleich im Tode bleiben ließ; die Endzeit wird sich aber erst vollenden, wenn Christus seine Herrschaft auf Erden antritt. *Christsein* heißt in diesem Sinn *endzeitlich leben*, aber *noch nicht endvollendet sein:* der Christ ist also nicht mehr 'im Fleisch' (Röm. 7, 5), er ist erlöst (Röm. 8, 24; I. Kor. 6, 11), er ist 'neue Kreatur' (II. Kor. 5, 17), aber er hat noch im Fleisch zu leben (Gal. 2, 20), er harrt der Erlösung (Röm. 8, 23; 13, 11), er hat im 'Geist' nur ein 'Angeld' der kommenden Herrlichkeit (II. Kor. 1, 22; 5, 5; Röm. 8, 23). Wer so spricht, ist nicht Mystiker. Denn der Mystiker hat weniger, weil er

1) Es ist ein Irrtum, diese Worte auf das zu beziehen, was unsere apologetischen Osterpredigten beweisen wollen: die Anomalie, daß innerhalb der alten Welt ein Toter sein Grab verlasse — wie etwa Lazarus, der dann doch wieder starb. Es handelt sich bei der Auferstehung Christi, wie sie Paulus ansieht, nicht um einen Ausnahmefall der alten Welt, sondern um den Regelfall der neuen. Und diese verbürgte Gewißheit des neuen Äons ist es, dessen Hinfall die Christen zu den elendesten aller Menschen machen würde!

nur subjektiv und zumeist nur auf Zeit in die göttliche Welt versetzt wird[1]); der Mystiker meint aber auch mehr zu haben, weil diese Versetzung ihm als volle Vereinigung mit Gott erscheint. Das Christsein wird also auch von Paulus nicht wesentlich als mystisch dargestellt. Wohl aber ergeben sich aus diesem Christsein Folgerungen *praktischer*, *theologischer* und *persönlicher* Art, und in dieser zuletzt genannten Richtung liegt das, was man auch bei Paulus als Mystik bezeichnen kann (ohne ihn selbst dadurch wesentlich zum Mystiker zu erklären).

III.

Die praktischen Folgerungen aus diesem Christwerden und diesem Christsein hat Paulus der *Missionar* gezogen. Paulus ist sich dessen bewußt, daß die von ihm nicht begonnene, aber doch zum erstenmal grundsätzlich durchgeführte Heidenmission die unmittelbare Konsequenz seiner Bekehrung, ja die letzte Absicht Gottes bei seiner Berufung war (Gal. 1, 16). In der Tat gründet sich die Heidenmission auf die entscheidenden Erkenntnisse des Bekehrungsvorgangs, wie sie Phil. 3 darstellt; die Pflicht zur Heidenmission braucht also nicht erst mit einer Theorie gestützt zu werden.[2]) Entscheidendes Ergebnis der Bekehrung war die Einsicht, daß Gott den Anspruch des Menschen, also 'Rühmen' und 'Gerechtigkeit', verworfen und den Messias zu den Gesetzlosen gesandt habe, denen kein Gesetzesfrommer das Anrecht auf die endzeitliche Offenbarung zugebilligt hätte. Wenn aber die gesetzlosen Juden begnadet sind, weil kein Anspruch mehr entscheidet, dann haben auch jene, denen das Gesetz überhaupt nicht kund ward, die Heiden, das Recht auf Begnadigung. Man muß es ihnen nur mitteilen, und zwar bald, noch bevor Christus wiederkommt. Natürlich hat der, dem diese Erkenntnis geschenkt ward, die Pflicht, sie auch zu verwirklichen. Darum fühlt sich Paulus als Schuldner Hellenen wie Barbaren gegenüber (Röm. 1, 14); darum empfindet er die Verpflichtung zur Mission als einen Zwang, dem er sich nicht entziehen darf (I. Kor. 9, 16). Darum hält er sich aber auch nicht mit Organisieren und Taufen auf, sondern überläßt das anderen (I. Kor. 16, 15f.; 1, 14—16); darum eilt er durch die Länder und behauptet, im Osten keinen Raum mehr zu haben (Röm. 15, 23f.). Die Heidenmission hängt also aufs engste mit einem Leitgedanken des Evangeliums zusammen. In der Tat ist die Heidenmission paradox, wenn man erwägt, daß noch so viele Stammesgenossen Jesu sich fern halten (Röm. 15, 8. 9); aber paradox ist auch das Evangelium vom gekreuzigten und auferweckten Messias (Röm. 4, 24. 25).

---

1) Schweitzers Ablehnung jeglichen Einflusses hellenistischer Mystik bei Paulus ist von dem Bestreben geleitet, die Objektivität des Christseins gegenüber dem mystischen Subjektivismus sicherzustellen. Vgl. die Besprechung des Buches von Schweitzer durch Robert Winkler, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1931, 154: 'Der Hinweis auf ihre (der Mystik) eschatologische Bedingtheit . . . will letztlich ihren objektiven Tatsachencharakter betonen.'

2) Schweitzer leitet auch die Heidenmission aus der eschatologischen Mystik ab. Die Teilnahme am messianischen Reich ist das Privileg der Erwählten; sie müssen aber erst 'in Christo' der Seinsweise der Auferstehung teilhaftig, müssen also Christen werden. Erst wenn die volle Zahl der Erwählten diesen Schritt vollzogen hat, erst dann kommt das Ende — und darum ist Paulus an der Heidenmission, an der Predigt unter der gesamten Menschheit interessiert.

In dieser Linie liegen nun auch die *theoretischen* Folgerungen, die dem Apostel aus seinem Christsein erwachsen. Paulus war Theologe, bevor er Christ wurde; er muß darum die Erkenntnisse und Erfahrungen, die ihm das Christsein vermittelt hat, denkend bewältigen. Seine Bekehrung bedeutete die Bejahung radikaler Paradoxien. Die Kreuzigung des Gottessohns, die Verirrung des Gottesvolks — das waren die Rätsel, die ihm nun aufgegeben waren. Kein Christ hatte bisher ihre Größe so deutlich gesehen, wie dieser christliche Pharisäer sie sehen konnte; kein Pharisäer hatte bisher nach ihrer Existenz gefragt, bis dieser christliche Pharisäer zu solchem Fragen genötigt wurde. Seine Theologie ist im wesentlichen auf die Beantwortung dieser Fragen bedacht: was war geschehen, daß der Sinn der Welt sich so verkehren, daß Gott selbst so paradox verfahren konnte? Das Judentum wollte mit Gottes Forderung handelnd fertig werden (und die antiken Kultreligionen wollten dasselbe kultisch erreichen); der Christ sah ein, daß er das nicht vermöge, daß Gott mit ihm handele, nicht er mit Gott, und daß dieses Handeln Gottes nicht mit rationalem Menschenmaß zu messen sei. Darum ist die *Theologie* des Paulus wesentlich *Theodizee*, Frage nach Gottes Gerechtigkeit, nach dem Sinn seines Handelns.

Schweitzer hat Paulus den Schutzheiligen des Denkens im Christentum genannt, seine Theologie das erste Auftreten des Denkens in christlicher Sphäre. Das ist richtig, wenn man sich dabei über den Unterschied seines Denkens von unserem Denken Rechenschaft gibt. Paulus denkt den Tatsachen nach, vor die er durch seine Bekehrung gestellt ist; er denkt mit innerer Beteiligung, in der Art, die wir heute als existentielles Denken zu bezeichnen pflegen. Damit hängt ein zweites zusammen: er denkt zielstrebig, er will mit seinem Denken nicht neue Erkenntnisse gewinnen, sondern ihm aufgedrängte (von Gott durch seine Bekehrung aufgedrängte!) Erkenntnisse rechtfertigen. Was sich zum Schluß ergibt, ist nicht ein System, sondern der Beweis eines im Vollzug befindlichen Geschehens, das in die Ewigkeit ausmündet. Und Paulus denkt drittens schriftgelehrt. Er assoziiert zum Gedanken eine Bibelstelle, zu dieser unter Umständen eine andere, so wie es ihn die Technik seiner Schule gelehrt hat[1]); er tut es aber nicht wie die Rabbinen, um Gebote und Verbote zu erweisen oder um den biblischen Stellen neue Weisheit, neue 'Haggada' nach der jüdischen Bezeichnung, abzugewinnen, sondern weil die Schrift die Urkunde der Verheißung ist und jenes Geschehen die Erfüllung bedeutet (I. Kor. 10, 11). Sein Denken ist also völlig durch den eschatologischen Charakter des Geschehens bestimmt. In diesem Sinn gebraucht er die Schrift; die eigene Stellung zwischen dem Anfang der Endzeit und ihrer Vollendung gibt seinem Denken die innere Beteiligung, die Blickrichtung auf die zu deutenden Ereignisse in Vergangenheit und Zukunft verwehrt ihm Forschung mit unbestimmtem Ziel und bindet ihn an das endzeitliche Geschehen.

Wenn man sich beides klar gemacht hat, die eschatologisch gebundene Art des paulinischen Denkens und den Theodizee-Charakter seiner Theologie, dann ver-

1) Drei große Themen behandelt Paulus in Form des Midrasch: die Eigenart des Glaubens Röm. 4 (Abraham als Zeuge), die Befreiung von dem Fluch durch Christus Gal. 3, 7—14, die Erkenntnis Gottes im Zeichen des Geistes II. Kor. 3, 4—18.

steht man auch, warum die Briefe des Apostels nicht auf alle die Fragen Antwort geben, die wir an sie heranbringen. Sie schildern nicht den Verlauf der eschatologischen Ereignisse in ihrer Vollständigkeit; die Frage wird nicht beantwortet, was bei der Wiederkunft Christi mit denen unter den Lebenden geschieht, die nicht zu seinen Erwählten gehören; auch die von Paulus angenommene Verwandlung der lebenden Christen zum messianischen Reich — I. Thess. 4 überhaupt nicht berührt, I. Kor. 15, 51. 52 als Geheimnis verkündet — wird nirgends begründet und beschrieben[1]); und selbst die Aufzählung der Endereignisse I. Kor. 15, 24 ist nicht so deutlich, daß man merkt, ob V. 24 von dem Ende (τέλος) oder von dem Rest (τέλος) und seiner Auferstehung die Rede ist.[1]) Paulus weiß, daß die Endereignisse bereits begonnen haben und daß nun eintreffen wird, was geweissagt ist. Von dem Wie der eschatologischen Zukunft redet er nur, um Bedenken der Gemeinden in Thessalonike und Korinth zu beschwichtigen; an einer erschöpfenden Darstellung, wie sie die Apokalypsen geben, ist ihm nicht gelegen.

Auch die Frage nach dem Werk Christi wird von Paulus nicht so behandelt, daß eine völlig eindeutige Lösung erreicht würde. Ein 'Werk Christi' im Sinn des dogmatischen Ausdrucks gibt es für ihn überhaupt nicht. Er kennt nur den Vollzug der Endereignisse, der von Gott ausgeht und durch Christus geschieht (II. Kor. 5, 18. 19). Damit ist der Anfang einer neuen Welt gegeben; Christus beginnt als Erstling, als neuer Adam, mit einer neuen Menschheit, deren Keimzelle die Kirche ist (Röm. 5, 12—21; I. Kor. 15, 45—49; Kol. 1, 19. 20). Diese neue Welt ist nicht mehr wie die alte durch Sünde und Tod von Gott getrennt. Sie ist mit Gott versöhnt und sieht der Überwindung des Todes entgegen, damit aber auch der Erlösung der mit dem Fluch der Vergänglichkeit belasteten Schöpfung (Röm. 8, 19—22). Die entscheidende Erkenntnis, die Paulus zum Christen machte, war ja nicht die Einsicht, *was alles* durch Christus geschehen sei, sondern die Erfahrung, *daß* alles (was am Ende der Zeiten zu geschehen habe) *durch Christus* bereits geschehen sei und weiter geschehe. Erst von dieser Erkenntnis rückschließend gelangt Paulus zu der Frage, wie das alles geschehen sei. Darum spielt die urchristliche Tradition vom Leben und Leiden Jesu eine verhältnismäßig geringe Rolle. Darum kann er auch dem Tod Christi verschiedene Beziehungen geben.[2]) Die Hauptsache ist zu wissen, daß die großen endzeitlichen Heilsereignisse objektiv im Abrollen begriffen sind, daß die alte Welt der neuen weicht, daß die Kirche mit dem Wort

1) Schweitzer gibt auf alle diese Fragen eine bestimmte Antwort. Paulus unterscheidet nach ihm zwei Seligkeiten, die messianische und die ewige. Nur die Erwählten der letzten Generation nehmen am messianischen Reich teil; wer von diesen bereits starb, erfährt eine verfrühte Auferstehung, wer von ihnen lebt, geht durch Verwandlung in die Seinsweise der Auferstehung ein. Die noch lebenden Nichtchristen aber sterben, um später, in der allgemeinen Totenauferstehung, mit den anderen Toten zusammen erweckt zu werden. Ich habe den Eindruck, daß Schweitzer mit diesen bestimmten Ausführungen die Gedanken des Paulus weniger interpretiert als vielmehr weiter und zu Ende konstruiert.

2) Vom Sühnemittel, Sühneopfer oder Sühnemal redet er Röm. 3, 25, aber ohne den Ausdruck ἱλαστήριον näher zu erklären; vom Loskauf I. Kor. 6, 20; 7, 23, aber ohne zu sagen, wem der Preis gezahlt ward. Befreiung von dem durch das Gesetz verhängten Fluch ist der Tod Christi in dem Midrasch Gal. 3, 13.

von der Versöhnung als Anfang der neuen Welt existiert und daß der Mensch, dem dies Wort verkündet ist, daraus im Glauben grundstürzende Folgerungen für den Rest dieses Daseins in der alten Welt zu ziehen habe, im Verhalten vor Gott und zu den Menschen.

Diesen *objektiven* und *radikalen* Charakter des Heilsvollzuges erfaßt und dargestellt zu haben, ist das größte Verdienst des Buches von Schweitzer. Er hat es getan mit dem Ernst des konsequenten Denkers, aber auch mit dem noch tieferen Ernst des Menschen, der selbst im eigenen Wirken radikale Folgerungen aus dem christlichen Evangelium gezogen hat. Erst wenn man in solcher Weise die Botschaft des Buches hört, hat man ein Recht, dem konsequent und mit abendländischer Logik denkenden Interpreten Schweitzer den minder konsequent und jüdisch-assoziativ denkenden Apostel Paulus gegenüberzustellen. Schweitzer empfindet stark die Diskrepanz der Rechtfertigungslehre von der Ethik. In der Tat scheint es auf den ersten Blick so, als ob die Rechtfertigungslehre Werke ablehne, die Ethik verpflichtet sei, sie zu fordern, als ob die Rechtfertigung Sicherheit vor dem künftigen Gericht verleihe, die Ethik mit 'Furcht und Zittern' um ein Bestehen im Gericht ringen lehre.[1]) Aber es geht nicht an, deswegen die Rechtfertigungslehre als nebensächlich, fragmentarisch und unnatürlich zurückzuschieben. Denn ihre entscheidenden Gedanken bilden nicht nur im Galater- und Römerbrief, sondern auch II. Kor. 5 und Phil. 3 die Basis der Theodizee. Freilich ist diese Lehre nicht nach ihrer Ergiebigkeit für die Ethik zu beurteilen, denn das ethische Problem, die Frage nach der Gestaltung dieser Welt und dieses Lebens vom Evangelium aus, steht für Paulus, der diese Welt vergehen sieht, überhaupt nicht im Vordergrund.[2]) Auch von der Mystik des 'Seins in Christo' aus kann höchstens der Zustand des Gerechtfertigten, nicht aber der Vorgang der Rechtfertigung betrachtet werden. Dieser Vorgang steht im Zusammenhang einer heils- und endgeschichtlichen Theodizeebetrachtung, und nur die Lösung dieses Zusammenhangs hat ein Verständnis der Rechtfertigungslehre geschaffen, das sie subjektiviert und damit isoliert.

Die wesentliche Erkenntnis ist die, daß der *neue Äon* mit der Auferstehung Christi angehoben hat. Die Regenten des alten Äons, die 'Mächte dieser Welt', sind faktisch entthront (Kol. 2, 15); sie haben nicht bemerkt, wen sie ans Kreuz brachten (I. Kor. 2, 8), und sind nun durch die Erlösung des Gekreuzigten friedlich überwunden (Kol. 1, 20), so daß der Christ sie nicht mehr zu fürchten hat (Röm. 8, 38f.).

Im Hintergrund steht jene mythische Vorstellung von Abstieg und Aufstieg des 'geistlichen' 'Himmelsmenschen' (I. Kor. 15, 45—49), die man heute — nach

1) Diese Diskrepanz gelangt in der Untersuchung von Herbert Braun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus (1930) zu überzeugender Darstellung.

2) Die christliche Ethik ist nach Schweitzers Meinung für Paulus eigentlich eine Folge des Gestorben- und Auferstandenseins mit Christus; 'gerecht' ist der Gläubige durch das Sein in Christo, denn alles, was der Gläubige an Gütern der Erlösung besitzt, fließt aus diesem Sein. Wenn Paulus aber die Gerechtigkeit durch den Glauben als solchen erworben sein läßt, so verbaut er sich in dieser 'Nebenlehre' den Weg zur Ethik. Aber die Gerechtigkeit fließt in Wirklichkeit gar nicht aus dem neuen Sein, sondern ist seine Voraussetzung, und sie wird nicht erworben, sondern ist eine endzeitliche Gabe Gottes.

Reitzensteins Vorgang — aus iranischer Erlösungslehre abzuleiten geneigt ist. Sie dient aber nur zum Begreifen jener Epoche, von deren Wirklichkeit der christliche Glaube überzeugt ist. Im alten Äon beruhte das Verhältnis des Menschen zu Gott auf Leistung, es sollte hinauslaufen auf erlangte Gerechtigkeit und demgemäß auf Anspruch vor Gott; in Wirklichkeit kam es auf Sünde hinaus und also auf Gottes Zorn (Röm. 1, 18). Gott selber hat diesen Äon und dieses nicht realisierbare Gottesverhältnis des Menschen nun erledigt durch die Sendung Christi (Röm. 8, 3). Christus hat im 'Fleisch' das gehorsame Leben gelebt, das wir hätten leben sollen (Phil. 2, 8); er hat den Fluch auf sich genommen, der uns hätte treffen sollen (Gal. 3, 13). Die alten Zwingherren Tod und Sünde haben nun jeden Anspruch an die Menschheit verloren; die alten Sünden können darum vergeben werden, die Welt kann mit Gott versöhnt werden, die Menschen können Kinder des neuen Äons werden, wenn sie nur der Botschaft von der Versöhnung glauben. Gott selber hat getan, was die alte Ordnung nicht zustande brachte; er hat 'Gerechtigkeit' beschafft; nur ist es nicht eine durch Leistung erworbene Gerechtigkeit, die einen Anspruch des Menschen begründet, sondern eine von Gott als Mitgift des neuen Äons offenbarte, eine wunderbare, eine 'Gottesgerechtigkeit', die jeden menschlichen Anspruch ausschließt. Aber indem Gott den alten Äon nicht übersah oder vergaß, sondern durch Christi Sendung sühnte[1]) und den neuen Äon durch das Geschenk der Versöhnung, der Gottesgerechtigkeit, konstituierte, konnte er beides sein (Röm. 3, 26): der 'gerechte' Richter der Sünde, als solcher längst schon im Alten Testament offenbar (Röm. 3, 6), und der 'rechtfertigende' gnädige Gott des Gottlosen (Röm. 4, 5), als solcher erst jetzt in der Endzeit durch das Evangelium offenbar. Das Recht ist gewahrt, und die Gnade hat freien Lauf.

Es handelte sich für Paulus nicht um eine konstruierende Projektion in die Zukunft, sondern um eine *Rekonstruktion des an der Wende der Zeiten Geschehenen.* Daß die Wende der Zeiten eingetreten sei, daß das eschatologische Geschehen paradox sei, beides war Paulus durch seine Bekehrung gewiß. Er hatte also nicht einen Plan Gottes logisch zu begründen, sondern paradoxes Geschehen im Lichte der Eschatologie zu interpretieren. 'Klar' wurde dies nur dem, der an die Zeitenwende glaubte, deren Beginn die Erhöhung Christi war; bewiesen aber brauchte dem nicht zu werden, was bereits geschehen war. Hier ist nur von eschatologischer Theodizee die Rede, nicht von logisch geschlossener Dogmatik. Aber auch nicht von Mystik.

IV.

Wer nach *Mystik* bei Paulus fragt, muß erst einmal dieser durchaus unmystischen Struktur inne werden, die für die Theologie des Apostels bezeichnend ist.

---

1) Die Ausdrücke lauten im Römerbrief: *ὃν προέθετο ... ἱλαστήριον ... εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ* (3, 25) und *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν* (der Ausdruck ist gewählt als Gegenbild zu *οὐδὲν ἄρα κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ 'Ιησοῦ) τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* (8, 3) — im zweiten Korintherbrief: *θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* (nicht: 'sich mit der Welt versöhnend' sondern 'die Welt mit sich'!) *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς* (5, 19).

Wenn Mystik vorhanden ist, muß sie innerhalb dieses Rahmens auftreten. Sodann muß die Untersuchung ausgehen nicht von dem subjektiven Empfinden, daß dies oder jenes mystisch gemeint sei, sondern von der objektiven Beobachtung, daß Paulus Formeln, Termini und Vorstellungen verwendet, die als charakteristische Formeln, Termini und Vorstellungen innerhalb der Mystik auftreten. Es handelt sich um Formeln wie 'in Christo', um die Korrespondenzformel 'erkennen — erkannt sein', um Termini wie Gnosis, Leidensgemeinschaft, schauen, verwandelt werden, um Vorstellungen wie die vom Anziehen Christi, vom Mitsterben (Mitbegrabenwerden) und Mitauferstehen, von der inneren Lichtschöpfung und der neuen Geburt.[1])

Diese Worte und Aussagen treten in der Regel dort auf, wo Paulus schildern will, was er als Christ jetzt schon hat. Sie geben dann also, gemessen an dem Gesamtkomplex der paulinischen Theologie, nur die Hälfte der christlichen Position wieder, die des Erfülltseins und Besitzens. Dieses Bewußtsein, in Christus zu sein und Christus zu haben, ist offenbar primär mit dem Christsein gegeben. Es sei noch einmal an Phil. 3, 8f. erinnert: 'damit ich Christus gewinne und mich als in ihm (lebend) erweise.' Näher bestimmt wird dieses mystische Sein[2]) durch die Beziehung auf das Christusschicksal — in der Mystik würde man sagen: auf den Mythus, den der Myste im Mysterium nacherlebt, um dem Gotte gleich zu werden: 'ihn zu erkennen, die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden'. Das Erkennen besteht in der Offenbarungsgnosis, in dem mystischen Innewerden des im Mysterium offenbaren Gottes. Wenn dann im folgenden von der durch Verwandlung geschehenden Nachbildung des Todes Christi die Rede ist, so spürt man beides, das mystische Ziel und den mystischen Weg: durch Nachbildung der Christusgeschichte erlangt der Fromme die Vereinigung mit Christus. An dem naturhaften Charakter dieses Seins darf bei solchen Ausdrücken nicht gezweifelt werden; das hat Schweitzer mit Recht hervorgehoben. Die Kraft der Auferstehung Christi wirkt sich schon jetzt am Christen aus[3]); sie soll sich aber auch weiter auswirken, indem sie ihm schließlich in der Endzeit zur Totenauferstehung verhilft (Phil. 3, 11), d. h. den Überlebenden verwandelt, den bereits Gestorbenen wieder belebt. Das eschatologische Ziel liegt weiter als das mystische; man wird an den Rahmen erinnert, in dem diese Mystik steht, in dem sie auch hier steht; denn die mystische Gemeinschaft wird ja in Phil. 3 nur beschrieben, um die Aufgabe des Anspruchs (auf Ruhm und eigene Gerechtigkeit) zu begründen.

Aber welches ist der Weg zu diesem mystischen Ziel? Man kann an die *Sakramente* denken und an die Beziehung auf die Christusgeschichte, die nach Röm. 6, 4 der Taufe innewohnt. Aber diese Deutung des Sakraments als einer Nachbildung von Christi Begräbnis scheint von dem Apostel in Rom als bekannt vorausgesetzt

---

1) Vgl. dazu S. 684, Anm. 2. 2) Vgl. S. 688, Anm. 1.

3) Phil. 3, 10 ist nicht so gemeint, daß im gegenwärtigen Leben nur die Leidensgemeinschaft Geltung habe und erst im messianischen Reich die Auferstehungskraft; vielmehr ist diese Kraft an erster Stelle genannt, die Totenauferstehung aber bedeutet ein endliches Hervortreten dieser längst schon wirksamen Kraft. In meinem Kommentar ist das nicht genügend differenziert.

zu werden. Man darf also daran zweifeln, daß diese Deutung von ihm geprägt worden ist. Und dieser Zweifel verstärkt sich, wenn man sieht, wie Paulus gerade in Röm. 6 die Beziehung auf die Taufe alsbald wieder fallen läßt: 'unser alter Mensch ward mitgekreuzigt' heißt es V. 6, und damit kann nicht die Taufe gemeint sein, da sie kein Abbild der Kreuzigung darstellt.[1]) Wenn Paulus in irgendwelchen Vorgängen eine Nachbildung des Leidens und Sterbens Christi erblickt, so sind es die *Leidenserfahrungen* seines apostolischen Lebens (II. Kor. 4, 10; Gal. 6, 17; Kol. 1, 24). Aber das ist eine persönliche Verbundenheit mit dem Herrn, mit der er, und gerade er, begnadet ward. Solche Erfahrungen sind nicht der Weg, auf dem alle Christen zur Gnosis, zur Schau, zur Verwandlung gelangen.

Wenn Paulus in solchen Zusammenhängen eine allgemein christliche Erfahrung verwertet, dann spricht er vom *Geist,* der allen Christen geschenkt ist. Ungemein bezeichnend ist die Parallele I. Kor. 6, 16f.: 'Wer sich an die Dirne hängt, der ist (mit ihr) ein Fleisch . . . wer sich aber an den Herrn hängt, der ist (mit ihm) ein Geist.' In der großen Konfession II. Kor. 3 wird der Dienst des Geistes dem Dienst des Buchstabens gegenübergestellt und am Gegenbeispiel des Moses das neue Gottesverhältnis der Christen in Kraft des Geistes dargestellt. Die geistigen Welten, denen Paulus angehört, zeigen sich hier in völliger Durchdringung: im Rahmen eines Midrasch wird eine durchaus mystische Aussage gewonnen. Der Satz aus II. Mos. 34, 34, der von der Hülle auf dem Antlitz des Moses redet: 'so oft er sich zum Herrn wendet, wird die Hülle abgetan' wird christlich gedeutet. Der 'Herr' aus diesem Satz, so sagt Paulus II. Kor. 3, 17, ist der 'Geist'[2]), und wo der Geist des Herrn ist (also im christlichen Dienst des Geistes), da ist Freiheit (und es gibt keine Hülle mehr). 'Wir (Christen) aber schauen hüllenlosen Angesichts die Glorie des Herrn und werden so zum selben Bilde verwandelt von Glorie zu Glorie, denn es ist der Herr des (in uns wohnenden) Geistes, von dem dies ausgeht.' Die Korrespondenz zwischen dem Herrn und dem Geist, d. h. zwischen Gott und dem Frommen, die Schau, die Verwandlung bewirkt 'zum selben Bild' — nirgends hat Paulus sich dem Gedanken der mystischen Apotheose so genähert wie an dieser Stelle.

Aber es ist doch kein Zufall, daß er auch hier nicht von Vergottung redet. Schon die alttestamentliche Ausrichtung der Stelle bewahrt ihn davor: Gott und der Fromme bleiben getrennt, wachsen nicht in eines zusammen. Und es ist auch

---

1) Taufe und Abendmahl hat Paulus als Sakramente vorgefunden; mystische Deutungen hat er benutzt, Röm. 6, 4, um das neue Leben zu begründen, I. Kor. 11, 26, um den Ernst der Abendmahlsfeier zu vertiefen durch das Bewußtsein, daß sie Verkündigung, d. h. Nachbildung von Christi Tod sei. Aber er hat die Sakramente nicht als die einzige Möglichkeit betrachtet, zu der Vereinigung mit Christus zu gelangen. Vgl. Hans von Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus S. 36 A. 1.

2) Ich lehne allerdings die übliche Deutung ab, die hier eine theologische Aussage findet: der Herr ist der Geist. Jener Satz ist Interpretation zum Midrasch und hat die Aufgabe, die Anwendbarkeit der Bibelstelle in diesem Zusammenhang zu beweisen. Solche Beweise gehören zur Technik dieser Exegese; ein solcher Beweis ist also auch hier zu erwarten. Und nur dieses Verständnis erklärt das scheinbar unvermittelte Auftreten des Geistes; die alttestamentliche 'Wendung zum Herrn' ist die Wendung zum Geist, d. h. das Christsein.

nicht die subjektive Erfahrung eines Begnadeten, die hier redet, sondern Paulus will — freilich in ungeheurer Sublimierung — die allgemein christliche Erfahrung deuten. Die Verbindung mit dem Bewußtsein der christlichen Gemeinde reißt nicht ab; und wenn Paulus die Formel 'in Christus' gelegentlich mit mystischer Temperatur, mit der Erfahrung der Gottesnähe füllt (Gal. 3, 28; I. Kor. 4, 15; auch Phil. 4, 13 gehört trotz etwas anderen Wortlauts hierher), so gebraucht er sie und die Formel 'im Herrn' doch an vielen Stellen einfach, um die Zugehörigkeit zur Gemeinde zu bezeichnen.

Freilich kennt Paulus auch Erfahrungen mystischer Gottesgnosis, die nur wenigen zuteil werden. Von der mystischen Nachbildung des Christusleidens im apostolischen Leiden war schon die Rede. Von noch subjektiveren und noch geheimeren Erfahrungen redet der Apostel I. Kor. 2, 6—16 und vollends II. Kor. 12. Aber er empfindet deutlich, daß der 'Überschwang der Offenbarungen' dieser Art (II. Kor. 12, 7) eine Gefahr für den Erlebenden in sich birgt, und er bemüht sich darum, die mystische Ekstase des 'Zungenredens' in der Gemeinde zurückzudrängen, obgleich er selbst an dieser Gabe Anteil hat (I. Kor. 14). Der Ausgleich zwischen dieser subjektiven Mystik und dem Christlichkeitsbewußtsein der Gemeinde hat ihm zu schaffen gemacht, und die Mißverständnisse, von denen der II. Korintherbrief berichtet, sind nicht zuletzt auf diese nie ganz auflösbare Spannung zurückzuführen.

Wenn aber schon die Orientierung an dem allgemein christlichen Bewußtsein den Apostel hindert, Mystiker zu sein im Sinne aristokratischen Anspruchs und egozentrischen Genießens, so erwächst seiner Mystik eine noch fühlbarere Schranke aus dem *eschatologischen* Bewußtsein. Er kennt keine restlose mystische Vereinigung, sondern er erwartet die eschatologische Vollendung. Die ihm jetzt geschenkte Gottesgnosis ist Stückwerk, die Gottesschau ist vermittelt, nicht unmittelbar (I. Kor. 13, 9. 12), er ist wohl von Christus 'ergriffen' und 'erkannt' — beides sind mystische Ausdrücke —, aber das volle Ergreifen und Erkennen ist ihm noch nicht verliehen (Phil. 3, 12; I. Kor. 13, 12). Und in diesem Zusammenhang tauchen nun bezeichnenderweise die Worte auf, die der anderen Hemisphäre seiner Gedankenwelt, der theologischen Theodizee, angehören. So spricht er vom Schauen des Lichtstrahls, der im *Evangelium* von der Herrlichkeit Gottes enthalten ist (II. Kor. 4, 4), unterscheidet die kommende Zeit des (vollendeten) Schauens von dieser Zeit des *Glaubens* (II. Kor. 5, 7) und stellt neben den Ausdruck mystischen Entnommenseins 'nicht mein Ich lebt mehr, sondern Christus lebt in mir' in logischem Widerspruch zu diesem uneingeschränkten Bekenntnis den Satz: 'Was ich aber jetzt (noch) im Fleisch lebe, das lebe ich im *Glauben* an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat' (Gal. 2, 20).

Hier wird die Einheit der beiden Hemisphären sichtbar. Sie liegt nicht darin, daß man, begrifflich Getrenntes zusammenbindend, von Glaubensmystik spricht oder den Glauben mystisch interpretiert, sondern sie liegt in der Beziehung auf Christus. Die Erscheinung Christi gibt dem Christen Kräfte der mystischen Gottnähe und entnimmt ihn der Bedingtheit durch 'das Fleisch'; die Erscheinung Christi aber ist es auch, die den neuen Äon eröffnet und dem Christen damit die

Glaubensgewißheit gegeben hat, in der er das Leben 'im Fleisch' zu leben wagt. Die Bindung an das Christusschicksal rechtfertigt aber dem Christen auch die eigentümliche Gespanntheit seines Daseins. 'In Christus' hat man die Gewähr, daß die neue Welt im Kommen ist; 'in Christus' spürt man schon jetzt die Kräfte dieser Welt. Aber Christus ist der letzte, der geistliche 'Mensch', der erst offenbar werden soll; und so erinnert gerade die Bindung an Christus den Christen immer wieder daran, daß er noch im Fleisch lebt. Und wie das Christusschicksal Sendung ins Fleisch und Kommen im Geist, Sterben und Auferstehen, Erniedrigung und Erhöhung in sich begreift, so ist auch das Christenschicksal durch Fleisch und Geist, Tod und Leben, Schmach und Herrlichkeit bestimmt. Das in Worten der Mystik ausgesprochene Bewußtsein, zu haben und zu schauen, umschließt nur die eine Hälfte dieses Daseins; die andere besteht aus nicht haben und — glauben.[1]) Diese beschattetere Hälfte aber ist nicht nur das Gegenbild zum mystischen Bewußtsein, die Leere, die den Mystiker nur seiner sonstigen Fülle gewiß macht; sie ist auch nicht ein 'Erdenrest, zu tragen peinlich'; sondern erst sie stellt die Erfüllung des Christenschicksals dar, dessen sich der Christ rühmt, weil es dem Christusschicksal gleicht. So versteht man, daß Paulus diesen Gegensatz in seinem Dasein nicht beseufzt, sondern in hymnischen Worten preist; daß er mit diesem Gegensatz geradezu das Geheimnis christlichen Lebens zwischen den Zeiten umschrieben hat (II. Kor. 6, 8—10):

Geehrt und geschändet
Gelästert und gerühmt

Des Truges voll und doch — wahrhaftig
Der Achtung bar und doch — erkannt
Die Sterbenden und siehe — wir leben
Die Gestraften und doch — nicht gerichtet

In aller Trübsal immer fröhlich
In aller Armut vielen schenkend
Wir, die nichts haben und die doch alles haben!

1) Auch das inzwischen erschienene Buch von Robert Steiger, Die Dialektik der paulinischen Existenz (1931), gelangt zu dem Ergebnis, daß Mystik und Eschatologie einander gegenüberstehen „wie Kontemplation und Aktivität, wie Sein und Sollen, wie Erlösung und Glaube an die Erlösung". In diesem Gegenüber nimmt der Verfasser die Dialektik der Existenz wahr, die den Apostel „aus dem Sein in Christus zum Glauben an das Nochnichtsein treibt, die ihn an die Torheit des Kreuzes bindet und zugleich auf die Herrlichkeit der Parousie verweist." Das Buch, das an kühnen Kombinationen wie an treffenden Formulierungen reich ist, das aber auch die gesamte Paulusforschung der Gegenwart vor sein Gericht fordert, ist orientiert an dem Grundsatz: „alle theologischen Sätze des Paulus sind existentielle Aussagen und nur begreiflich, wenn man den Ort aufzufinden vermag, wo sie in der Existenz verankert sind."

SINCLAIR LEWIS, DER NOBELPREISDICHTER

Von Walther Fischer

Im Januar 1820 stellte Sydney Smith, der Mitbegründer der konservativen 'Edinburgh Review', in seiner Zeitschrift die höhnische Frage: 'Wer, in den vier Enden der Welt, liest ein amerikanisches Buch oder besucht ein amerikanisches Theaterstück oder betrachtet ein amerikanisches Gemälde oder Bildwerk?' Einhundertzehn Jahre später, am 10. Dezember des Jahres 1930, wurde dem amerikanischen Romanschriftsteller Sinclair Lewis in feierlicher Sitzung der schwedischen Akademie zu Stockholm der Nobelpreis für Literatur verliehen. Eine letzte, feierliche *reductio ad absurdum* jener schon bei ihrer Stellung unzeitgemäßen Frage, eine weithin sichtbare Geste, durch die die Literatur der Vereinigten Staaten gewissermaßen amtlich in die Gemeinschaft der modernen Weltliteraturen aufgenommen wurde, der sie im Bewußtsein der Nationen schon längst angehörte. Die Männer des schwedischen Ausschusses, entschlossen, dem ganzen amerikanischen Volke in einem seiner Dichter diese hohe Ehre zuteil werden zu lassen, hatten eine schwere Wahl. Manche Namen boten sich ihrem Urteil dar. Da war *Theodore Dreiser*, der Schwerblütige, schwer Artikulierende, der auf der Höhe seines Schaffens 'Die Amerikanische Tragödie' geschrieben — kein schlackenloses Kunstwerk zwar, aber ein ehrlicher Versuch, sich mit dem amerikanischen Leben in einem düster gesehenen Durchschnitt auseinanderzusetzen; da war *Sherwood Anderson*, dessen glühendes Künstlerherz den Zusammenprall der alten und der neuen Zeit wundersam verschmilzt; da war *James Branch Cabell*, der ausgelassene Fantast eines sinnenfrohen Märchen-Nirgendheims; da war, nicht zu mindest, *Eugene O'Neill* und sein großes dramatisches und theatralisches Talent.

Welches waren die Gründe, die die Preisrichter veranlaßten, gerade Sinclair Lewis zu wählen, dessen Leistung, in streng künstlerisch-ästhetischer Würdigung, vielleicht manchem Werke der eben Genannten nachzusetzen wäre? Die Antwort ist kurz gesagt die, daß, alles in allem genommen, Sinclair Lewis als der repräsentativste amerikanische Autor gelten darf, weil er die amerikanische Gegenwart am allseitigsten schildert. Und zwar nicht nur in verneinendem Sinne. Er ist kein Schwarzseher, der nur die dunklen Seiten des gegenwärtigen Gesellschaftslebens erblickt; er ist ein echt amerikanischer Pragmatist, der das Leben nimmt, wie es eben ist, und in der starken Lebenskraft seines Volkes das Unterpfand für ersprießliche Entwicklungsmöglichkeiten sieht. Oder, wie E. A. Karlfeldt, der Ständige Sekretär der Schwedischen Akademie, in seiner Festrede es ausdrückte: 'Sinclair Lewis hat die gesegnete Gabe, sein land-rodendes Werkzeug nicht nur mit fester Hand, sondern mit lächelnden Lippen und mit Jugend im Herzen zu führen. Er hat die Art des Pioniers; er ist ein Erbauer von Neuem.'[1]) Und hier ist in der

1) Vgl. die Schrift 'Why Sinclair Lewis got the Nobel Prize', enthaltend 'Address by Erik Axel Karlfeldt, Permanent Secretary of the Swedish Academy, at the Nobel Festival, December 10, 1930, and Address by Sinclair Lewis before the Swedish Academy, December 12, 1930'. New York (Harcourt, Brace & Co.), o. J. 24. S. — Sinclair Lewis' Rede erschien auch in deutscher Übersetzung mit einigen Auslassungen in 'Das Tagebuch' (Berlin, Tagebuch-

Tat der Punkt, wo Sinclair Lewis sich von einer großen Zahl amerikanischer Gesellschaftskritiker nicht unwesentlich unterscheidet; es ist diese Note der Hoffnung, die ihn und sein Werk seinen Landsleuten vertraut und wesensverwandt erscheinen läßt.

Von des Dichters äußeren Lebensumständen ist heute der Öffentlichkeit noch wenig bekannt.[1]) Als Sohn eines Arztes wurde er am 7. Februar 1885 in dem kleinen Landstädtchen Sauk Center im Staate Minnesota geboren. Er schloß in Yale seine Universitätsstudien ab (1907), schulte sich als Zeitungsberichterstatter im literarischen Handwerk und wurde schließlich freier Schriftsteller, der sich auf ausgedehnten Autofahrten eine eingehende Kenntnis der lokalen amerikanischen Verhältnisse verschaffte. Wenn er heute auf das Dutzend Bücher zurückblickt, das er geschrieben, so werden ihm seine ersten fünf Werke wie Lehrlings- und Gesellenstücke erscheinen, die ein beträchtlicher künstlerischer Abstand von dem ersten großen Erfolge seines 'Main Street' ('Die Hauptstraße') im Jahre 1920 trennt. Und doch sind diese Frühwerke, die Lewis als verhältnismäßig junger, unbekannter Autor schuf und deren er sich jetzt in Neuausgaben wieder erinnert[2]), von größtem Interesse für den Leser, der darin rückschauend das Versprechen für größere Leistung entdecken will. Sein Erstlingswerk, 'Our Mr. Wrenn' (1914), erzählt in Kürze die romantisch-harmlosen Abenteuer eines gutmütigen New Yorker Cockneys. Weiter ausgesponnen sind der Fliegerroman 'The Trail of the Hawk' (1915; 'Die Spur des Falken') und 'The Job' (1917; 'Der Erwerb'), die Lebensgeschichte einer berufstätigen Amerikanerin. Es folgen ein allzuleicht aufgezäumter Ritt ins romantische Land im Dickens- und gelegentlich auch im Gartenlauben-Stil, 'The Innocents' (1917; 'Harmlose Seelen') — die Odyssee eines sechzigjährigen Ehepaars —, und schließlich die amüsanten Autoaventüren 'Free Air' (1919; 'Freiluft', kürzlich als 'Die Benzinstation' ins Deutsche übertragen). Und nun erscheinen in rascher Folge die Hauptwerke, die Sinclair Lewis' Namen nahe und fern bekannt machten: 'Main Street (1920), 'Babbitt' (1922), 'Arrowsmith' (1925), 'Mantrap' (1926), 'Elmer Gantry' (1927), 'The Man Who Knew Coolidge' (1928; 'Der Mann, der den Präsidenten kannte'), 'Dodsworth' (1929).

All den Frühwerken gemeinsam ist die lose anreihende Technik des Abenteuerromans, wie ihn schon die alten Spanier und die Engländer des XVIII. Jahrh. gepflegt hatten; und dieser anspruchsloseren, auf kunstvoll geschürzte Intrigen

---

verlag) vom 3. Januar 1931 (Heft 1, Jahrg. 12, S. 21—31). — Inzwischen wurde der am 8. April 1931 verstorbene Karlfeldt selbst mit dem Literatur-Nobelpreis für 1931 ausgezeichnet.

1) Vgl. Oliver Harrison, 'Sinclair Lewis', New York (Harcourt, Brace & Co.) 1927, 28 S. Das einzige deutsche zusammenfassende Werk über den Dichter ist das empfehlenswerte Buch von Hans Kriesi, 'Sinclair Lewis', Frauenfeld und Leipzig (Huber & Co.), 1928, 217 S.

2) Die amerikanischen Originalausgaben erschienen zuerst bei Harper & Brothers, dann bei Harcourt, Brace & Co. Eine Neuausgabe (außer dem vergriffenen 'The Innocents') erscheint jetzt als 'The Nobel Prize Uniform Edition' bei Harcourt, Brace & Co. In deutscher Übersetzung erschienen 'Elmer Gantry', 'Mantrap', 'Der Mann, der den Präsidenten kannte', 'Sam Dodsworth', 'Unser Herr Wrenn' im Ernst Rowohlt Verlag, Berlin; 'Babbitt', 'Dr. med. Arrowsmith' im Kurt Wolff Verlag, München; 'Die Hauptstraße' in Th. Knaurs 'Romanen der Welt', 'Der Erwerb' im Verlag von E. P. Tal & Co., Berlin; 'Die Benzinstation' bei P. Zsolnay, Berlin.

verzichtenden Kompositionsweise ist Lewis ja auch in seinen Spätwerken nicht untreu geworden. Gemeinsam ist den Frühwerken auch die ungezügelte Freude am starken, fließenden Leben, das selbst nur ein großes Abenteuer ist, die Freude an jeglicher Betätigung, die den ganzen Menschen beansprucht, ein unproblematisches Sich-mitten-hinein-stellen-ins-Dasein, eine franke, optimistische Weltanschauung, die dem sich Tummelnden alles Recht gewährt und ihn zum Schmied seines eigenen Glückes werden läßt. Das dunkle, tragische Verhängnis, das unabwendbar über dem Schicksal einzelner oder tausender lastet, wirft nur ganz selten seine düsteren Schatten auf die harmonischen Lebensbahnen dieser Figuren. Bezeichnet man diese Haltung mit dem konventionellen Worte als 'romantisch', so gebraucht man ein Wort, das der Autor auf dieser Entwicklungsstufe gelegentlich selber auf die Lebensauffassung seiner Gestalten anwendet. Noch sind alle Lebensbeziehungen in ein rosiges, helles Licht getaucht, und besonders das Verhältnis der Geschlechter bleibt (mit der Ausnahme einer Episode in 'The Job') durchaus in der konventionell-sentimentalen Tradition, die ein bescheidenes Lesepublikum nun einmal verlangt und die zu dem beflissenen Realismus der sonstigen Darstellung einen ästhetisch oft wenig befriedigenden Gegensatz bildet. Gelegentlich auch verbirgt sich der Ernst des Lebens hinter allerlei bewußt gespielten Szenen, die die Lewisschen Gestalten als echte Komödianten des Lebens einander vorführen.

Der hervorstechendste Wesenszug der frühen Lewisschen Charaktere, der sich in den späteren Werken noch verstärkt, ist individuelles, meist irgendwie idealistisch gefärbtes Handeln. Sie enthüllen sich mehr nach der Außenseite als nach ihrem innersten Wesen; das große Geheimnis Mensch in seiner Isoliertheit, mit seinen Tiefen und Abgründen, bleibt fast gänzlich unerforscht; diese Gestalten zeigen sich vor allem als soziale und soziable Wesen, im Verhältnis zur und in der Verbundenheit mit der Umwelt, in die sie hineingestellt sind. Und hier schlägt sich wieder eine Brücke von der frühen freundlichen Schilderung harmlos-unverbindlicher Schicksale zur umfassenden Gesellschaftskritik der Spätwerke mit ihrer oft so herben Satire.

Sinclair Lewis' bekannteste Gestalt ist ohne Zweifel die bereits 'mythologisch' gewordene Figur des Grundstücksmaklers George Follansbee *Babbitt* aus Zenith im Mittleren Westen. Niemand geringerer als Graf Hermann Keyserling[1]) hat diese Figur als den 'Prototyp des hundertprozentigen Amerikaners', als 'wesentlich wurzelechten Typus', als 'das einheimische Erzeugnis eines bestimmten Bodens und keines anderen' anerkannt, in der extremer Regionalismus und Bodenständigkeit, Fortschrittsliebe und Konservativismus, engherzige Beschränktheit und primitiver Moralismus eine seltsame Einheit bilden, in der sich der amerikanische Stil, der amerikanische Mensch in ganz bestimmter, unzweideutiger Form, allerdings 'in seinem niedrigsten Ausdruck und seinem negativen Aspekt' verkörpert. Andere Kritiker haben in ähnlicher Weise das Typische an dieser Figur hervorgehoben und in Babbitt vor allem die Hypostase des amerikanischen Durchschnitts-

1) Zum Folgenden vgl. H. Keyserling 'Amerika — Der Aufgang einer neuen Welt', Stuttgart 1930, S. 87, 60, 61, 115. Das Werk erschien zuerst in englischer Übersetzung unter dem Titel 'America Set Free', London 1930.

banausentums gesehen. Und auch Karlfeldt, der in seiner Rede den Charakter Babbitts so verständig analysiert, hält ihn 'für das nahezu vollkommene Ideal eines volkstümlichen amerikanischen Helden der Mittelklasse . . ., der in völliger Harmonie mit sich selbst und der Gesellschaft lebt'. Aber alle diese Beurteiler übersehen einen Zug im Charakterbilde Babbitts, der ihn eben mit jenen Frühwerken verbindet und der meines Erachtens für die richtige Auffassung der Figur von allergrößter Bedeutung ist. Babbitt, der in so vielen Einzelheiten tatsächlich die Kollektivzüge des Mittelmaßes verkörpert, ist selber mit seinem bequemen Durchschnittslose keineswegs zufrieden; auch er ist bis zu einem gewissen Grade Individualist, auch er ist Romantiker sogar, der als Mann die Tagträume seiner Jugend im Schlafe wenigstens noch weiter träumt, der sich in einem Winkel seines Herzens ein stilles Sehnen bewahrt hat. Er möchte gern wider den Stachel löken und anders sein als die anderen — denn er ist mürbe geworden und des alltäglichen Treibens müde.[1]) In diesem Sich-Aufbäumen gegen den Alltag und die Routine des Lebens liegt gerade die Bedeutung Babbitts als menschlicher Charakter, wobei es einstweilen dahingestellt bleiben mag, ob Lewis die Verschmelzung der typischen mit den individuellen Charakterzügen in künstlerisch befriedigender und überzeugender Weise zu vollziehen verstand.

Vom Gesichtspunkt der literarischen Entwicklung des Autors aus erscheint der wohlhabende, äußerlich gut situierte G. F. Babbitt als eine Erweiterung und Vertiefung der Titelfigur in Lewis' Erstlingswerk 'Our Mr. Wrenn'. Dieser liebenswürdige, gutherzige Angestellte eines kitschigen Reiseandenken- und Kunstartikelgeschäftes, der nach einer kurzen Englandreise und einer harmlosen Liaison mit einer unwahrscheinlich tugendhaften Bohemienne pünktlich in den Hafen einer beglückenden Ehe mit einer braven, kleinen Angestellten einläuft, ist tatsächlich eine erste kleinbürgerliche Vorstufe zu Babbitt. Seine literarischen Ahnen sind neben Dickens der frühe Anatole France — der France des 'Crime de Sylvestre Bonnard' — und der frühe H. G. Wells — der Wells von 'Kipps'. Auch Wrenn, wie später Babbitt, möchte gern etwas anderes erleben als nur die Geschäftsroutine; auch er möchte einen Jugendtraum verwirklichen. Was aber im Frühwerk freundliches Idyll geblieben, das hat sich bei 'Babbitt' zur unfreundlichen, umfassenden Satire geweitet, und der künstlerisch unbefriedigende Eindruck, den das Buch auf manche Leser macht, erklärt sich eben aus der unvollkommenen Synthese von Fabel, Charakterzeichnung und Gesellschaftsschilderung. Zur offenkundigen Burleske aber wird die Gestalt des erfolgreichen, selbstzufriedenen und selbstsicheren amerikanischen Geschäftsmannes in dem Spätwerke 'The Man Who Knew Coolidge'. Hier ist von Romantik und Individualismus keine Spur mehr übrig geblieben; hier zeigt sich nur das nackte Banausentum, der aggressive Geist engherziger Gleichmacherei, die unverhohlene Minderwertigkeit der Gesinnung. Der Mann, der den Präsidenten kannte — in Wirklichkeit war er nur sein wenig beachteter Klassenkamerad gewesen, der später vergeblich um eine Audienz im Weißen Hause nachsucht —, ist seiner Abstammung nach so typisch hundertprozentig wie die Herkunft seines Namens: Lowell Schmaltz. Denn, so meinte er, 'bei Licht betrachtet ist

1) 'Babbitt', Tauchnitz-Ausgabe, S. 8, 23, 24.

dieser Name nicht deutsch, wie die meisten Leute meinen, sondern 'Pennsylvania Dutch' — und das bedeutet fast das gleiche wie New England Yankee!'[1]) Niemals kommen ihm Zweifel an der Großartigkeit der glorreichen Vereinigten Staaten (höchstens empfindet er, von eigner Erfahrung belehrt, Skrupel über die Vollkommenheit der amerikanischen Ehe), und den Höhepunkt der Banalität erklimmt dieser Ehrenmann in seiner schwungvollen Rede über 'die grundlegenden und fundamentalen Ideale christlich-amerikanischer Bürgertugend', die in *Service* und *Practicalness* gipfeln, d. h. in der 'Religion' des Dienstes am Kunden und im rücksichtslos-praktischen Geschäftsgebaren, gemäß seinem Motto: 'Lies, was du brauchen kannst, denke methodisch, mach' nicht viele Worte und verkauf' deine Ware.'[2])

Ebenso interessant, wie der Entfaltung des Babbitt-Geistes nachzugehen, ist es, den Werdegang der künstlerisch wertvollsten Figur zu verfolgen, die Sinclair Lewis meiner Meinung nach bisher geschaffen hat, *Carol Kennicott*, die Heldin seines im ganzen wohl besten Romans 'Main Street'. Als unmittelbare Vorstufe dazu darf der Automobilroman 'Free Air' gelten. Hier wird die kühne Autofahrt eines reichen Brooklyner Mädchens nach dem Fernen Westen geschildert, und die zahlreichen Abenteuer, die ihr begegnen, werden jeweils durch das Dazwischentreten eines Autotechnikers bescheidenster Herkunft zum Guten gewandt, der als ihr Schutzgeist und bewundernder Verehrer ihren Spuren folgt. Der Sinn des leicht gezimmerten Buches ist wieder die doppelte Anwendung von Lewis' Lieblingslehre von der Entwicklungs- und Anpassungsfähigkeit des echten Amerikaners, vom idealen Sehnen und romantischen Streben, das in jedem einzelnen wohnt: der Autotechniker schwingt sich zur gesellschaftlichen Stufe der Brooklyner Dame empor, Miß Claire Boltwood tritt aus der Einseitigkeit ihres eigenen Milieus heraus; ohne auf Komfort und Bildung zu verzichten, aber auch ohne falsche gesellschaftliche Rücksichtnahme ist sie bereit, mit dem Auserwählten ihres Herzens *ihr* Leben zu führen. Aus solchem Holze ist auch Carol Kennicott geschnitzt, die von ihrem Schöpfer viel tiefer und menschlicher erfaßt ist als die Lustspielfigur Claire Boltwood. Beide suchen *ihr* Amerika mit der Seele, beide lehnen sich gegen herrschende Konventionen auf, beide sind 'Protestanten'. Claire verteidigt ihre Seele den Verwandten gegenüber, die ihr freilich keinen ernsthaften Widerstand leisten können; Carol, an einen Ort enger Prairietradition gefesselt, bietet einer ganzen Kleinstadt die Stirne — allerdings nur, um äußerlich wenigstens als die Geschlagene aus dem Kampfe hervorzugehen. Carols Kampf aber, anders als in 'Babbitt', ist nicht mit einem Übermaß von Satire vermischt, er wächst aus dem Charakter der Heldin mit Notwendigkeit heraus. Diese ringende Frau ist, psychologisch wahr, als Individuum gesehen; ihre Auflehnung ist echt und quillt aus ihrem tiefsten Wesen, während die gelegentlichen Seitensprünge und inartikulierten Sehnsüchte, die der Autor seinem kompositen Babbitt vergönnt, der letzten Überzeugungskraft ermangeln.

---

1) 'The Man who knew Coolidge', Engl. Ausgabe (J. Cape), S. 29.

2) Ebd., S. 239, 256. Eine andere, flüchtig skizzierte Babbitt-Type ist W. W. Woodbury in 'Mantrap', einer kürzeren, abenteuerlichen Geschichte, die in kanadische Seen und Urwälder führt und einen unweisen Individualisten in tragischer Verwicklung mit einer ungleichen Ehegefährtin zeigt.

Auch die großen Berufsromane, die der spätere Sinclair Lewis schreibt, haben in den Werken der Frühzeit bemerkenswerte Vorläufer. Der Fliegerroman 'The Trail of the Hawk' schildert — vermutlich mit vielen autobiographischen Einzelheiten — den Werdegang eines jungen Amerikaners schwedischer Abstammung, der als einer der ersten Kunstflieger der Vereinigten Staaten Lorbeeren erntet. Während die ersten Teile der Erzählung völlig im Abenteuerlichen des neuen, mit großer Sachkenntnis geschilderten Berufes aufgehen und von packendem Reize sind, fällt die Erzählung am Schlusse, wo der Held als unbefriedigter Automobilkonstrukteur bürgerliche Eheprobleme zu lösen versucht, merklich ab. Von größerer Bedeutung für die spätere Gesellschaftskritik ist 'The Job', der Idee nach sicherlich das gewichtigste der Frühwerke. Hier liegt einer der ersten Versuche in der amerikanischen Literatur vor, das Leben der berufstätigen Frau der Mittelklasse, der kaufmännischen Angestellten, zu schildern — freilich wieder ohne daß die eigentliche Problematik des weiblichen Berufslebens in ihrer Besonderheit zutiefst und allseitig erfaßt würde. Zwar erhalten wir scharfsichtige Einblicke in das Denken und Fühlen der weiblichen Lohnsklaven, in die Geschäftspraktiken ihrer Brotherren, und wir erleben die Umwelt, in der 'der Beruf' sich abspielt, als etwas im wahren Sinne Menschliches. Wir werden Zeuge von Misere und Kümmerlichkeit, aber auch von der Befriedigung, die die Berufsarbeit mit sich bringt. Der Ruf des Geschlechtes, der Schrei nach dem Kinde ertönt; eine brutale Eheepisode wird uns nicht erspart — aber schließlich mündet auch hier wieder alles in eine freundliche Liebesgeschichte mit sentimentalem Ausklang. Die Lust am individuellen Abenteuer hat den Geist des Problems besiegt; die Heldin arriviert, und der anspruchslose Leser wird mit einer äußerlichen Lösung abgespeist.

Viel schärfer hebt sich die Charakter- und Milieuschilderung in einer der reifsten von Lewis' späteren Schöpfungen ab, im Ärzteroman 'Arrowsmith', der von all seinen Werken einem eigentlichen Erziehungsroman am nächsten kommt. Hier nimmt Lewis, der Arztsohn, den ganzen ärztlichen Beruf aufs Korn, mit all seinen in Amerika besonders blühenden Varietäten: die geldhungrigen, rationell assoziierten Spezialisten, die ruhmgierigen Forschungsinstitute mit ihren Kabalen und Eifersüchten, die reklametüchtigen Hygieniker der öffentlichen Gesundheitsämter. Und wenn auch die Schilderung, wie etwa bei der Beschreibung der öffentlichen Gesundheitsfeldzüge, gelegentlich zur burlesken Satire wird, so ragt auch hier aus der Menge der Ärztefiguren eine menschlich erschütternde Gestalt plastisch empor, der jüdisch-deutsche Bakteriologe Max Gottlieb, Dr. Arrowsmiths großes Vorbild. In den neunziger Jahren war er nach schmerzlichen Erfahrungen in der Heimat nach Amerika ausgewandert — 'nach dem Amerika, das niemals militaristisch und antisemitisch werden konnte'[1]), nur um beim Eintritt der Vereinigten Staaten in den Weltkrieg entdecken zu müssen, daß er, trotz Naturalisierung und aller Verdienste um die amerikanische Wissenschaft, für die Öffentlichkeit nichts weiter ist als ein verdächtiger deutscher Jude. So endet er eine glänzende Laufbahn in einem elenden Dachstübchen, als verhärmter, einsamer, stumpfsinniger Greis. Und auch die Titelfigur, Martin Arrowsmith, der Entdecker eines bakterientöten-

1) 'Arrowsmith', Tauchnitz-Ausgabe, S. 111.

den Serums, ein wahrer Wohltäter der Menschheit — auch er ist menschlich warm und echt, keine romantische Idealgestalt. 'Dies ist die Biographie eines jungen Mannes', sagt Lewis, 'der keineswegs ein Held war, der sich als Wahrheitssucher betrachtete, der aber sein ganzes Leben lang stolperte, sich selbst oft untreu wurde und in jede Pfütze geriet, auch wenn sie noch so offensichtlich am Wege lag.'[1]) Auch Arrowsmith ist, wie sein Schöpfer, pragmatistischer Amerikaner, der die skeptische Anschauung von der Relativität der Wahrheit zu einem aktivistischen Lebensprinzip umgestaltet: 'Die Wahrheit ist kein bunter Vogel, den man auf Felsen jagt und beim Schwanze kriegt, sondern eine skeptische Lebensauffassung .. Alles, was man erreichen kann, sei es durch Zähigkeit oder durch Glück, ist ein Beruf, der uns Freude macht, und die Fähigkeit, bessere Einsichten in unsere Arbeit zu erlangen als der Durchschnitt.'[2]) Die Lust am Schaffen um des Schaffens willen beseelt ihn ganz. Seiner Arbeit zuliebe trennt er sich sogar von seiner reichen Gattin, die ihm zwar ein äußerlich glänzendes, aber innerlich unfreies, unbefriedigendes Dasein geschaffen. Am Schlusse des Romans beschäftigt ihn ein großer Plan; zwei bis drei Arbeitsjahre will er darauf verwenden: 'vielleicht gelingt er, und es kommt etwas Bleibendes zustande — wahrscheinlich aber wird es ein Fehlschlag!'[3])

Gegenüber dieser lebensvollen Gestalt wirkt die Titelfigur des Pfarrerromans 'Elmer Gantry' als die unangenehme Karikatur eines Geistlichen. Elmer Gantry ist nicht der erste unwürdige Gottesdiener, den die amerikanische Literatur kennt. Aber welch geistige Kluft öffnet sich zwischen dem büßenden und leidenden Arthur Dimmesdale, dem sündigen Puritanerprediger der Kolonialzeit, den Hawthorne in seinem 'Scarlet Letter' zu so erschütternder Größe emporwachsen läßt, und diesem scheinheiligen Heilsverkünder des XX. Jahrhunderts! Alles steht hier in großspurig-neuzeitlichen Proportionen da, und das menschlich Packende oder auch nur Wahrscheinliche wird zugunsten eines oft bizarren Milieus vernachlässigt. Dafür erleben wir theatralische Bekehrungen bei mangelnder Berufung, die seltsamen Evangelisationen einer sinnlich-exaltierten Wanderpredigerin und ihren tragischen Flammentod, die schonungslos enthüllten kommerziellen Seiten des Seelenfangs, die geheime Eifersucht der Denominationen und — am schäbigsten von allem — Gantrys hinterlistigen Kampf gegen einen alten, ehrlichen und edlen Schulkameraden und Berufsgenossen, der sich der liberalen Richtung angeschlossen und den er unbarmherzig der Rache des Pöbels preisgibt. So ist der Werdegang dieses amerikanischen Tartuffe nichts anderes als ein Schelmenroman des XX. Jahrh., in dem, wie vor Zeiten, der größte Lump obenauf bleibt. Trotz seiner gelegentlichen Versuche um innere Läuterung, trotz seines brutalen Auftretens nach außen ist Elmer Gantry seinem Wesen nach ein ebenso haltloser Mensch wie der Schwächling, den Theodore Dreiser zum Helden seiner 'Amerikanischen Tragödie' gemacht hat — Sinnlichkeit und unedler Ehrgeiz beherrschen beide.

Aber was denkt nun Sinclair Lewis von Amerika als Ganzem, was denkt er von der engeren Heimat, die er in allen soziologischen Schichtungen so gut kennt und die er mit so verblüffender Echtheit zu schildern weiß? Im Grunde hegt er für

---

1) Ebd., S. 43. 2) Ebd., S. 240. 3) Ebd., S. 392.

sein Vaterland die tiefste Liebe und die vollste Zuversicht wahrhaft kulturellen Fortschrittes[1]): 'Es ist ein glorreiches Land, ein Land, in dem man groß sein kann.' Und sein eigener Mittelwesten ist ihm 'das neueste Imperium der Welt'. Dieses Imperium steht freilich erst in den Anfängen seiner Entwicklung. Seine Bewohner, trotz ihrer modernen Bequemlichkeiten, sind noch 'Pioniere', 'schweißbeladene Wanderer' nach einem Ziel. Welches wird dieses Ziel sein? Eines hindert noch den freien Ausblick: der alte, eingefleischte Puritanismus, der sich im Mittelwesten in verknöchernden Traditionalismus und gleichmachende Konventionen verwandelt hat. Um ihm beizukommen, gibt es kein anderes Mittel als eben dasjenige, das S. Lewis' eigenem Schaffen den tieferen Sinn und die höhere Berechtigung verleiht: ständige Selbstbeobachtung und Selbstkritik, stetes, lautes und, wenn es nottut, unhöfliches Fragen nach dem Grunde und der Berechtigung der alten Institutionen, nach dem Sinn des Tagewerks. Auch hier also wieder kein tendenziöses Verzerren der Dinge zugunsten einer bestimmten Weltauffassung, wie wir es von den sozialistischen Kampfromanen eines Upton Sinclair her kennen, sondern — bei aller Satire der Einzelzeichnung — eine im Grunde sachliche oder, wie wir es oben genannt haben, pragmatistische Haltung. Nirgends aber zeigt sich diese sachliche Vaterlandsliebe Sinclair Lewis' deutlicher als in seiner letzten Schöpfung 'Dodsworth'.[2]) In anderem und weiterem Sinne als in den spielerischen Vergleichen 'unseres Herrn Wrenn' wird hier Europa Amerika gegenübergestellt, wenn der allzu vieler *efficiency* müde gewordene Automobilfabrikant Samuel Dodsworth, der sich während einiger Monate europäischen Urlaubs endlich die Zeit nimmt, 'sich über sich selbst klar zu werden' und 'sein eigenes Leben zu führen', amerikanisches Wesen in klugen, unparteiischen Überlegungen mit englischer, französischer und deutscher Eigenart vergleicht. Nur in England und Deutschland fühlt er sich wohl: die Engländer und die Deutschen sind '*his own sort of people*', sind von seinem eigenen Menschenschlag. Ihre Lebens- und Denkart, ihre Forderungen ans Dasein kann er verstehen — bei den Franzosen und Italienern wird er, trotz aller Bewunderung, nicht warm. Die Reise hat ihn eins gelehrt: keine Gemeinplätze über Nationalcharakter unbesehen hinzunehmen, sondern auch hier das Relative, das Untypische in die Betrachtung einzubeziehen. Und als ihm ein gelehrter deutscher Professor seinen Begriff des Europäertums auseinandersetzt, das aristokratische Fühlen Europas, das 'die letzte Zuflucht für Individualismus, Muße, Abgeschlossenheit und stilles Glück' bildet, da kann er, mit vollem Verständnis für ihren tieferen Sinn, dieser Rede beipflichten. Er nimmt sein eigenes Land dagegen in Schutz, nur ein Jagdgefilde nach dem Dollar zu sein, und wirft seinerseits die Frage auf: wie wenige Europäer gehen nach Amerika, um zu lernen (wo es doch auch für den Europäer mancherlei zu lernen gäbe), und wie viele, nur um Geld zu machen! Viele Europäer betrachten Amerika immer noch mit den

1) Zum Folgenden vgl. 'Mainstreet', Amerikanische Ausgabe 1921, S. 24, 25, 441. Siehe auch die Erörterung der letzteren Stelle in der Einleitung zu W. Fischer, 'Amerikanische Prosa vom Bürgerkrieg bis auf die Gegenwart' (Teubner, 1926), S. 28. Bedeutsam ist auch Carols Sehnen nach 'bewußterer Lebensführung', 'a more conscious life', Amer. Ausg., S. 201.

2) Zum Folgenden vgl. 'Dodsworth', englische Ausgabe (Jonathan Cape), 1929, S. 22, 26, 250, 360, 266—270.

stumpfen Augen von Dickens' Martin Chuzzlewit (1843), ohne zu bedenken, daß damals schon der von Dickens so geschmähte Mittelwesten Männer wie Abraham Lincoln und Ulysses S. Grant geboren hatte. Trotz aller modernen 'Amerikanisierung' aber — und diese wird gerade so gut von deutschen Industriellen, französischen Exporteuren und englischen Reklamechefs betrieben wie von den geborenen Yankees — ist auch das Amerika von heute auf der Suche nach echten, höheren Werten frei von puritanischer Engherzigkeit, von Werten, die seiner Vergangenheit wie der Gegenwart wirklich entsprechen und die keinen Hurrahpatriotismus, sondern jenen ruhigen, sicheren Stolz erzeugen, wie der 'aristokratische' Europäer ihn fühlt.

Daß Sinclair Lewis im Munde eines Dodsworth keine umständlichen literarisch-ästhetischen Probleme wälzen kann, liegt auf der Hand. Was er aber vom amerikanischen Schrifttum der Gegenwart im besonderen hält, das hat er in seiner Dankesrede beim Empfang des Nobelpreises in Stockholm in eindeutiger Stellungnahme zusammengefaßt. Die Tatsache, daß die moderne amerikanische Literatur in den Kreisen, die die eigentliche geistige Elite des Landes sein sollten, häufig eine so widerwillige und unfreundliche Aufnahme findet, ist ihm ein typisches Beispiel für die (auch von anderen Gesellschaftskritikern hervorgehobene) Absonderung der intellektuellen Oberschicht von allen übrigen lebenswichtigen und lebenswirklichen Interessen. Übel fährt bei dieser Beurteilung die zünftige Literaturkritik 'sauertöpfischer Professoren' und 'zimperlicher Dorfschullehrerinnen'; böse Worte fallen über die so unrepräsentative 'American Academy of Arts and Letters', über die akademischen 'Neuhumanisten' mit ihrer (nach Lewis) lebensfernen sittlichen und ästhetischen Zurückhaltung[1]) und über die Männer, die die Erteilung des Nobelpreises an Sinclair Lewis öffentlich als eine Beleidigung Amerikas bezeichnet haben.[2]) Aber trotz dieser herben Verurteilungen sieht er auch hier unbesorgt und unbekümmert in die Zukunft. Stolz blickt er auf das, was von der gegenwärtigen Generation schaffender Künstler erreicht worden ist. Denn neben den Namen der Älteren der lebenden Generation[3]), die gewissermaßen schon als die Klassiker der Moderne erscheinen, neben den Lyrikern Edwin Arlington Robinson und Robert Frost, Vachel Lindsay und Edgar Lee Masters, neben den Romanschriftstellern Theodore Dreiser und Willa Cather, Sherwood Anderson, Upton Sinclair und Joseph Hergesheimer, neben dem Dramatiker Eugene O'Neill

---

1) Über den amerikanischen 'Neuhumanismus' vgl. kurz W. Fischer, 'Die englische Literatur der Vereinigten Staaten' (Walzels Handbuch), 1931, S. 125. Die Hauptleitsätze enthält Professor Norman Foersters 'American Criticism' (1928) und 'The American Scholar' (1929); siehe darüber 'Englische Studien', Bd. 65 u. 66.

2) S. Lewis nimmt dabei in deutlicher, wenig großherziger Anspielung Bezug auf Henry van Dyke (geb. 1852). Presbyterianischer Geistlicher, Professor der Englischen Literatur zu Princeton, amerikanischer Gesandter bei den Niederlanden (1913—1917), ist er als Lyriker der alten viktorianischen Tradition und als Essayist ('Fisherman's Luck', 1899) hervorgetreten. Seine öffentliche Stellungnahme gegen S. Lewis erregte einiges Aufsehen.

3) Über die Bedeutung dieser Autoren vgl. u. a. W. Fischer, 'Die englische Literatur in den Vereinigten Staaten'; ferner Fr. Bruns, 'Die amerikanische Dichtung der Gegenwart', Berlin und Leipzig 1930.

und dem Kritiker Henry Louis Mencken, stehen verheißungsvoll die Jüngsten: Ernest Hemingway, Thomas Wolfe, Thornton Wilder, John Dos Passos, Michael Gold, William Faulkner und ein Dutzend anderer.[1]) Sie gehen bereits über Sinclair Lewis' eigene Generation hinaus; sie beugen sich — vielleicht allzu willig, wie er andeutet — dem Einflusse von James Joyce und anderen modernsten Strömungen, so daß, im Vergleich mit ihnen, der heute sechsundvierzigjährige Nobelpreisdichter sich selbst schon etwas alt vorkommt.

Aber, wie auch die Werke der Jungen und Jüngsten im einzelnen beurteilt werden mögen, ihr Schaffen als Ganzes ist ihm eine Bürgschaft für seinen 'chauvinistischen' Glauben, daß die Literatur der Vereinigten Staaten jetzt endlich aus der Stickluft eines ungefährlichen, allzu vernünftigen und unglaublich langweiligen Provinzialismus herausgekommen. Denn all diese Schriftsteller arbeiten ja gleich ihm entschlossen an der Aufgabe mit, die auch Sinclair Lewis' eigenes Credo in sich schließt: 'dem Amerika der hohen Berge und weiten Prairien, der Riesenstädte und einsamen Blockhäuser, der Billionen von Geldmitteln und der Tonnen von echter Überzeugung, dem Amerika, das so seltsam ist wie Rußland und so rätselhaft wie China, eine Literatur zu schenken, die seiner würdig ist'.

ZUR METHODIK DES ALTSPRACHLICHEN UNTERRICHTS

Von Otto Wecker

1.

Erhöhte Tätigkeit auf dem Gebiet der Methodik kann ein Zeichen von Kraft und Leben sein, aber auch ein Zeichen dafür, daß etwas im Betriebe faul ist. Unzufriedenheit mit dem bisher Erreichten steckt jedenfalls dahinter. Durch neue Methoden glaubt man entweder mehr als bisher oder wenigstens die bisherigen Ergebnisse schneller und leichter erreichen zu können. Es war im XVII., im XIX. Jahrh. nicht anders als heute, wo als Vortrab und im Gefolge der Schulreform ein methodisches Schrifttum in kaum mehr übersehbarer Zahl an die Öffentlichkeit tritt.

Die letzten Gründe der Unzufriedenheit liegen immer tiefer: nicht die Methoden allein, sondern die Inhalte sind fragwürdig geworden und mit ihnen die letzten Bildungs- und Unterrichtsziele. Auch dafür liefert das XVII. und XIX. Jahrh. ebenso den Beweis wie unsere Gegenwart. In der Zeit des aufkommenden Realismus und Utilitarismus prägt *Montaigne* das Wort: '*c'est un bel et grand ornement que le grec et le latin, mais on l'achète trop cher*'; um die Mitte des XIX. Jahrh. kämpft man gegen das Lateinschreiben als den 'Vampyr des Gymnasiums' (Köchly) und gegen 'die alte Bocksbeutelei' des lateinischen Versemachens (Fr. v. Raumer): man schließt in beiden Fällen aus solchen Äußerungen mit Recht auf einen Wandel in der Tiefe, einen Wandel der Auffassung

1) Ernest Hemingway (geb. 1896) ist Verfasser der Romane 'The Sun also Rises' und 'A Farewell to Arms'; Thornton Wilder (geb. 1897) schrieb 'The Bridge of San Luis Rey'; über Dos Passos (geb. 1896) vgl. Werner Neuse, 'Die literarische Entwicklung von John D. P.', Dissertation Gießen, 1931; Michael Gold (geb. 1894) schrieb 'Jews without Money', William Faulkner 'Sartoris' und 'The Sound and the Fury', Thomas Wolfe (geb. 1900) 'Look Homeward, Angel'.

von den Bildungsaufgaben in einer scheinbar oder wirklich anders gewordenen Zeit. Das Empfinden, daß das in der Schule Betriebene seine Grenze und Rechtfertigung finden muß '*non scholarum temporibus, sed vitae spatio*' (Quintil. I 8), lehnt sich auf gegen Inhalt und Form eines Unterrichts, sobald er nach dem bekannten Paradoxon Senecas '*non vitae, sed scholae*' zu dienen scheint. Gewiß trägt an solch unhaltbarem Zustand dann die Beschränkung auf das bloße Methodische in Theorie und Praxis die größte Schuld. Man denke etwa an die künstlichen Herrlichkeiten der Formalstufenmethodiker oder den grammatizistischen Betrieb im altsprachlichen Unterricht. Der Rückzug auf das rein Methodische und die Blindheit gegen die didaktischen Probleme ist charakteristisch für das Bestreben, durch äußere Betriebsamkeit die innere Unsicherheit und die Brüchigkeit der Grundlagen zu verdecken. Die Folge ist, daß man *Methodik und Didaktik* gleichsetzt. Die Beziehung zur Methodik ist aber nur die eine Seite der Didaktik; ihre andere, wichtigere, ist die Beziehung zur Theorie der Bildung.

Für die Schulen mit altsprachlichem Unterricht, besonders für das Gymnasium, hat die jüngste schulpolitische Entwicklung, die das Verhältnis von Schule und Leben immer stärker in den Mittelpunkt rückte, erfreulicherweise nicht bloß das Gute gehabt, daß man Stimmen sammelte, die die Eignung der alten Bildungswege auch für die Gegenwart erweisen sollen. Über Recht und Wert dieser Art von Apologie ist hier kein Wort zu verlieren. Viel wichtiger ist, daß man auf die letzten und entscheidenden Fragen zurückgreifen mußte, die das Fundament aller Didaktik und Methodik bilden, die Bildungsziele und Bildungsaufgaben des Gymnasiums und des altsprachlichen Unterrichts. Das ist ein unbestreitbares Verdienst der Schulreform, deren Richtlinien den harmlosen Änderungen früherer Lehrpläne gegenüber eine radikale Umwälzung bedeuten, vor allem durch die Hervorkehrung der didaktischen Gesichtspunkte. Und wenn im Gefolge der Richtlinien eine solche Unzahl von Schriften über Methoden und Methodik erschienen ist, so ist ein Doppeltes dabei nicht zu verkennen: erstens steht neben den rein methodischen Werken ein beachtliches Schrifttum, das der didaktischen Grundlegung dient; zweitens findet sich auch in den rein methodischen Arbeiten fast immer der Hinweis auf den inneren Zusammenhang dieser oder jener Methode mit den veränderten pädagogischen und didaktischen Grundlagen.[1])

2.

Auf die Erörterung dieses Zusammenhangs verzichtet das in seinen methodischen Darlegungen außerordentlich reiche und feinsinnige Buch von *Ewald Bruhn*[2]), ' . . . schon aus persönlichen Gründen, denn ich habe mich immer mehr um die Praxis als um die

1) Es ist hier nicht der Ort, auf die Begleit- und Vorworte zu den vielen neuen Schulbüchern und Sprachwerken hinzuweisen; aber hingewiesen sei wenigstens auf die — aus diesem Grunde berechtigten, aber im einzelnen oft weit über das Ziel hinausschießenden — Lehrerhefte, wie sie zur *Palaestra Latina* (Frankfurt, Diesterweg), zum *Ludus Latinus* (Leipzig-Berlin, Teubner [im Erscheinen begriffen]) und *Tiro Latinus* (Aus der Werkstatt des altsprachlichen Arbeitsunterrichts. Methodische Einführung in den *Tiro Latinus* und *Tiro Graecus* von W. Schwarz. Leipzig, Quelle & Meyer) erschienen sind; auf das zum Siebourg-Maderschen Unterrichtswerk gehörende Büchlein von *Mader, Grundfragen der lateinischen Syntax* (Berlin, Weidmann 1928) komme ich noch unten zu sprechen. Nicht vergessen seien die Arbeiten der österreichischen Altsprachler, sowohl die der mehr konservativen (Gaar, Meister u. a.) wie der fortschrittlichen Richtung (Gaßner, Fischl u. a.); eine wertvolle Ergänzung zu jeder Methodik bringt ihr 'Literarischer Wegweiser für den altsprachl. Unterricht'. Baden bei Wien, Rohrer 1931.

2) Altsprachlicher Unterricht von Ewald Bruhn (Handb. für höhere Schulen von Jahnke-Behrend). Leipzig, Quelle & Meyer 1930.

letzten Fragen der Theorie bemüht. *Καὶ οὐχ ὡς ἀτιμάζων λέγω τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην, εἴ τις περὶ τοιούτων σοφός ἐστιν, ἀλλὰ γὰρ ἐμοὶ τούτων οὐδὲν μέτεστιν'* (S. 1). Diese sokratische Bescheidenheit in allen Ehren bei einem Mann, der, wie sein Buch zeigt, mehr über diese Dinge nachgedacht hat als vielleicht mancher Rufer im Streit. Er wird mit dieser Beschränkung auf die praktischen Aufgaben den Beifall vieler finden, die, des oft so fruchtlosen Debattierens satt, endlich Taten sehen wollen. Aber sollte er nicht doch auch desselben Sokrates Wort mehr beherzigen, daß die Methode, die sich nicht theoretisch begründet, dem Weg eines Blinden gleicht? (*ἡ ἄνευ τούτων μέθοδος ἐοίκοι ἂν ὥσπερ τυφλοῦ πορείᾳ* Phaidr. 269 D). Bei der Bedeutung, die die methodischen Vorbemerkungen der Richtlinien selbst der Bestimmung des Bildungsziels für die Methodik beilegen, ist solche Beschränkung ein Mangel. Bruhn widmet seine Methodik Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Diese Widmung besagt viel. Die Periode der Altertumswissenschaft, deren glänzendster Repräsentant Wilamowitz ist, hat letztlich das neuhumanistische Bildungsideal aufgelöst und damit die Scheidung von Wissenschaft und Schule vollendet; denn weder die Methoden noch die Erkenntnisziele dieser Wissenschaft lassen sich auf die Schule übertragen. Der Nachfolger von Wilamowitz, Werner Jaeger, versucht diese für beide Teile unselige Trennung zu überwinden, und gerade die von ihm eingeleitete Erörterung der Bildungsprobleme des Humanismus muß für die Didaktik und Methodik des altsprachlichen Unterrichts von entscheidender Bedeutung sein. Daran kann eine Methodik, die für heute und morgen gelten soll, nicht vorbeigehen; auch die besten Methoden von gestern müssen auf ihre Eignung für unser Heute und Morgen geprüft werden.

Eine um so größere Rolle spielen diese letzten Zielfragen in der Methodik von *Max Krüger.*[1]) Bei Bruhn nimmt die Darlegung der Ziele noch nicht ein Zehntel des Buches ein; bei Krüger handeln von 14 Kapiteln elf über Grundsätzliches und Grundfragen. Das unmittelbar für die Praxis im Sinn einer Methodik Verwendbare steht bei Krüger durchaus in zweiter Linie, und so ergänzen sich beide Werke aufs allerbeste. Die Trennung des Grundsätzlichen vom Praktischen und die weitgehende Aufteilung in einzelne Grundfragen ist vielleicht nicht immer glücklich durchgeführt und bringt manche Wiederholungen. Daß das eigentlich Methodische an vielen Stellen zu kurz kommt, ist an sich kein Fehler angesichts der Dringlichkeit einer Einigung über das Grundsätzliche, die um so wichtiger wird, je mehr wir heute, bei aller Verwahrung gegen eine 'Methode der Methodenlosigkeit', im rein Methodischen für den einzelnen weitestgehende Freiheit fordern und geben. Mit den vielen — mir allzu reichlichen und nicht immer genügend verarbeiteten — Zitaten spiegelt Krügers Buch anschaulich den lebhaften Streit über das Grundsätzliche wider, und bei der heute vorhandenen Schwierigkeit, an die einzelnen Schriften und Aufsätze heranzukommen, sind diese Zitate wohl auch berechtigt.

Noch ein drittes methodisches Werk ist zu nennen, freilich keine Methodik im eigentlichen Sinn, aber ein guter Wegweiser zu den verschiedenen Aufgaben des altsprachlichen Unterrichts: die von *Aloys Billen* herausgegebenen Beiträge.[2]) Sie sind entstanden aus altsprachlichen Lehrgängen zur Durchführung der Schulreform in Aachen unter Billens Leitung und bringen Unterrichtsskizzen, Referate, Aussprachen, Ergebnisse ohne strenge Systematik, aber immer in Fühlung mit Nöten und Aufgaben der Gegenwart. Besonders

1) Methodik des altsprachlichen Unterrichts von Max Krüger (Handb. des Unterrichts an höh. Schulen von Roller-Weinstock-Zühlke, Bd. 11). Frankfurt, Diesterweg 1930.

2) Beiträge zur Methodik des altsprachlichen Unterrichts, hrsg. von Al. Billen. Frankfurt, Diesterweg 1931.

wertvoll erscheinen mir die Beiträge von Billen über die Ziele und die Forderungen in der Reifeprüfung, über die Lebensnähe. Auch der Bericht von *Bös* über Archäologie und Kunstbetrachtung ist sehr gut; die schwierigen, sprachlich-stilistischen Aufgaben der Oberstufe werden besonders eingehend behandelt, wobei ich allerdings nicht recht sehe, wie der an sich ausgezeichnete Beitrag von *Hanschke*, 'Form und Stil des antiken Wortkunstwerks im altsprachlichen Unterricht' unmittelbar der Praxis dienen kann. Leider tritt das Syntaktische über Gebühr zurück; wie wichtig es für die neue Zielsetzung ist, sieht man aus dem schon genannten Heft von *Ludwig Mader*, das viel mehr ist als eine bloße Begründung und Erläuterung zu einer bestimmten Schulgrammatik.

3.

Welche Bedeutung für die altsprachliche Methodik die Probleme der *Jugendpsychologie* haben, zeigt sich überall in Krügers Buch. Er greift aus Eduard Sprangers Vortrag 'Humanismus und Jugendpsychologie' als allerwichtigste die beiden Fragen heraus: ob es jugendpsychologisch gerechtfertigt werden könne, schon zehnjährige Kinder Latein zu lehren, und ob die Antike auch der heutigen Jugend noch wirkliche Werte zu geben habe. Für Krüger ist es ausgemacht, daß der frühe Beginn des Lateinunterrichts vom Objekt her (Eigenwert des lateinischen Sprachunterrichts und Bedeutung frühen sprachlichen Zwanges für die Erreichung der höheren, eigentlich humanistischen Ziele) gerechtfertigt ist[1]); vom Subjekt her gesehen wird ihm die Frage zu einer Frage der bloßen Unterrichtstechnik. Auch in der zweiten Frage ist Krüger der Meinung, daß bei dem unbestreitbaren objektiven Wert der in der Antike gegebenen Bildungsgüter es eigentlich nur auf das Was und Wie, auf Auswahl und Behandlung ankomme. Er ist von demselben Glauben und Willen beseelt, von dem Billens Ausführungen über die Lebensnähe des altsprachlichen Unterrichts als Vorbedingung seiner Wirksamkeit und auch Bruhns einleitendes Kapitel Zeugnis geben. Und doch warten wir noch vergebens auf die Erfüllung der Forderungen, die Eduard Spranger und nach ihm Weinstock in dem bekannten programmatischen Aufsatz 'Die innere Krise des Gymnasiums' aufgestellt haben, auch Krüger gibt in dieser Hinsicht zu wenig.

Das gilt vielleicht weniger für die Auswahl und Behandlung der Lektüre, obwohl auch hier durch die Gegenüberstellung der Problematik des altsprachlichen Unterrichts mit der vielberedeten Ablehnung der klassischen Dichtung durch unsere Jugend sich wertvollste Gesichtspunkte ergeben hätten. Früher klagte man, der grammatizistische Betrieb verekle den Schülern die Klassiker[2]); ist der moderne Betrieb lebensnäher, gibt er wirklich der Jugend, was sie sucht, oder, wenn sie nicht sucht, was er gibt, gibt er ihr wenigstens, was sie braucht? Und kann er es, solange das Bleigewicht der Mußschüler den Flug in höhere Regionen hemmt?

Über die Bedeutung der sprachlichen Bildung und über ihren unersetzlichen Eigenwert aber konnte und mußte mehr gesagt werden; das ganze Verhältnis von Sprache und

---

1) Die Frage, ob diese höheren Ziele wirklich erreicht werden, wird nicht als *quaestio facti*, sondern sozusagen als *quaestio iuris* behandelt; er unterstreicht Sprangers Forderungen, daß man rechtzeitig die Ungeeigneten entferne und daß beim Eintritt in die Oberstufe genügende sprachliche Sicherheit unbedingt zu verlangen sei. Das steht ganz im Einklang mit den Forderungen, die *Kranz* in seinem Kommentar (Die neuen Richtlinien für den lateinisch-griechischen Unterricht am Gymnasium von Walter Kranz. Berlin, Weidmann 1926) und *Billen* S. 55ff. stellt; aber ob Ideal und Wirklichkeit nicht doch noch recht oft und weit auseinanderklaffen?!

2) Goethe: 'In der Regel lernt man nicht den Nepos, sondern die verschiedenen quum, ablativos absolutos usw. kennen.'

Kultur ist durch die idealistische Sprachwissenschaft zum Bildungsproblem schlechthin geworden. Auch eine Auseinandersetzung z. B. mit *Berthold Otto* über den Wert des fremdsprachlichen Unterrichts ist unerläßlich. *Flagstad* hat vor Jahren die Ergebnisse der experimentellen Psychologie für die Pädagogik des fremdsprachlichen Unterrichts fruchtbar zu machen gesucht; der Wert seines Buches bleibt bestehen, auch wenn man die Meinung ausspricht, daß die Probleme und Ergebnisse der neueren Sprachpsychologie die heutige Sprachpädagogik noch ganz anders beeinflussen müssen und daß z. B. die Position der unbedingten Verteidiger des Lateinunterrichts in Sexta einer sorgfältigen Nachprüfung bedarf. Auch viele überzeugte Anhänger der altsprachlichen Bildung bedauern das tatsächliche Verdikt der Schulreform über das Reformgymnasium. Wenn wir heute in dem Bestreben, die humanistische Bildungsidee zu erneuern, an die großen Träger des Neuhumanismus anknüpfen[1]), so sollte man sich ernsthaft auch mit den Anschauungen eines Gesner, Ernesti, Wolf auseinandersetzen, die den Beginn des Lateinunterrichts auf eine höhere Stufe verlegt wissen wollten, ohne daß sie davon eine Beeinträchtigung der 'lebensvollen Bildung aus dem Altertum' befürchteten. Diese Befürchtung der Gymnasialpädagogik des XIX. Jahrh. ist nicht so ohne weiteres begründet, und die Verteidigung des frühen Lateinunterrichts durch den Hinweis auf die größere Kraft des Gedächtnisses für Formen und Vokabeln ist nur dann berechtigt, wenn die tatsächliche Sicherheit der Durchschnittsuntersekundaner den Erfolg handgreiflich zeigt.

Überhaupt ist die ausschließliche Einstellung auf die augenblickliche Diskussion und der Verzicht auf weitere geschichtliche Hintergründe in den neueren Methodiken ein Mangel; denn gerade für die Grundlegung einer neuen Methodik kann die *Geschichte der Methodik* in ganz anderem Sinn ausgewertet werden, als es in den früheren geschichtlichen Überblicken geschah: die Reaktion gegen den grammatizistischen Betrieb der Lektüre und gegen die Ostermann-Ära z. B. greift in sehr vielen Fällen nur alte, verschüttete Tradition auf, etwa in dem Bestreben der neuen Elementarbücher, die trockenen Einzelsätze durch jugendtümliche und gehaltvolle Stoffe zu ersetzen; zu ihnen führt ein gerader Weg von des alten Dositheus Fabeln über die Colloquia scholastica und die Neulateiner, über Comenius, Basedow (Robinson und der Dreißigjährige Krieg) und ihre Nachfahren im XIX. Jahrh.

4.

Die Forderung der Richtlinien: 'Der Unterricht ist grundsätzlich Arbeitsunterricht', hat zur Folge, daß heute jede Methodik sich mit dem *Arbeitsunterricht* auseinandersetzen muß, sei es, daß man wie Bruhn in kürzerer Weise oder ausführlicher wie Krüger Begriff und Grenzen umschreibt, oder daß man in den methodischen Einzelanweisungen die Forderungen des Arbeitsunterrichts berücksichtigt. In beiden Fällen zeigt sich die Unmöglichkeit, den Begriff material oder formal eindeutig festzulegen, weil er eben sein Gesetz von drei Faktoren erhält, vom Stoff, Schüler und Lehrer. Krüger fußt auf den bekannten Darlegungen von *Kerschensteiner*, *Hartke*, *Bork* und *Paul Hoffmann* und bejaht den Arbeitsunterricht, indem er die Grenzen dieses Prinzips im Sinn der beiden Letztgenannten klar absteckt. Bruhn ist, wie schon sein Vortrag auf der Gymnasialtagung 1925 zeigte, etwas zurückhaltender, besonders gegenüber der Forderung, man solle die Leitung des Arbeitsvorganges in die Hand der Schüler legen. Es scheint mir wichtig zu sein, sich

1) Während der Drucklegung erscheint das Heft 17 der 'Kleinen pädagog. Texte' (hrsg. von Blochmann-Nohl-Weniger): Dokumente des Neuhumanismus I (Beltz, Langensalza), das die überaus selten gewordenen Programmschriften von Ast, Jacobs, Evers, Jachmann enthält; sie rühren an ganz aktuelle Probleme.

klar zu machen, daß im altsprachlichen Unterricht eine ganz eigentümliche Art dieses Prinzips (eigentümlich bei aller Mannigfaltigkeit) 'einheimisch' ist, die nichts mit der Einseitigkeit der 'Aktivierung um jeden Preis' zu tun hat. Was wir hier erreichen sollen, das ist im Mikrokosmos des einzelnen Schülers, einer Klasse, einer Anstalt der Prozeß der Renaissance durch die Begegnung zweier Welten: keine bloße Rezeption und Wiederholung, sondern eine Rezeption zur Aktivierung aller persönlichen Kräfte, wobei gerade die Sonderart des einzelnen sich entfalten muß. Das arbeitsunterrichtliche Prinzip darf nie dem jugendpsychologischen widerstreiten; das wäre der Fall, wenn man Arbeitsunterricht in der einseitigen Aktivierung jedes Schülers an jedem Stoff durch jeden Lehrer erblicken wollte. Es gibt Stoffe, die sich derb zugreifendem Arbeitsunterricht verschließen, es gibt Schüler, deren Bestes sich nicht im lauten Streitgespräch eröffnet; hier liegen unzweifelhaft Grenzen, auch wenn man der Eigenart des Lehrers keine Einseitigkeit in solchem Maße zubilligen will.

5.

In Krügers Methodik ist als Anhang II *H. Weinstocks Entwurf eines Lehrplans* für das altsprachliche Gymnasium abgedruckt. Er ist nach wechselvollen Verhandlungen innerhalb des deutschen Altphilologenverbandes der Vertretertagung in Salzburg 1929 vorgelegt und dann durch einen neuen, inzwischen erschienenen[1]) ersetzt worden, wobei das Wesentliche des Weinstockschen Entwurfs dem Sinn nach und großenteils wörtlich übernommen worden ist.[2])

Daß nach den amtlichen Richtlinien und dem vortrefflichen Kommentar von Walter Kranz auch der DAV die schwere Arbeit eines neuen Lehrplans auf sich genommen hat, ist begründet nicht nur in dem Bestreben, für ganz Deutschland eine einheitliche Regelung des altsprachlichen Unterrichts vorzubereiten, sondern vor allem in der Bedeutung eines Lehrplans an sich. Der Streit um einen Lehrplan ist nicht in erster Linie ein Streit um die besten Methoden oder um die Auswahl und Aufteilung des Stoffs, sondern es ist ein Kampf geistiger Mächte, in unserem Fall jener Mächte, die im Ringen um den sog. 'neuen Humanismus' aufeinanderstoßen; die Front steht gegen einen Historismus und gegen eine Kulturkunde, die dem Wesen der Bildung und des Humanismus nicht gerecht werden. Man hat bekanntlich den preußischen Richtlinien oft genug den Vorwurf des Historismus und der einseitigen kulturkundlichen Einstellung gemacht; freilich gerade ihrem altsprachlichen Teil seltener und mit viel weniger Grund als etwa den Richtlinien für Deutsch und Geschichte. Der Kommentar von Kranz, besonders das erste Kapitel über die theoretische Begründung des gymnasialen Bildungsziels, zeigt, daß der Verfasser der altsprachlichen Richtlinien sich ganz klar bewußt gewesen ist, welche Forderungen sich heute aus der allgemeinen geistigen Lage und aus der besonderen Lage der Altertums- und Erziehungswissenschaft ergeben. Bei dem begrenzten Geltungsbereich der preußischen Richtlinien und bei der verschiedenartigen Gegnerschaft, die sie innerhalb und außerhalb Preußens gefunden haben — den einen erscheint als Fehler *per excessum*, was anderen als Fehler *per defectum* gilt —, ist diese Arbeit des DAV vor allem deswegen bedeutsam, weil hier nunmehr ein klares Bekenntnis von der maßgebenden Stelle zu den neugesehenen Bildungszielen abgelegt wird, wie sie dem Wandel

1) Altsprachlicher Lehrplan für das deutsche humanistische Gymnasium, vorgelegt vom Deutschen Altphilologen-Verband. Berlin, Weidmann 1930.

2) Vgl. das Begleitwort des Vorstandes des DAV und etwa den in Göttingen 1927 vorgelegten Entwurf der ersten Kommission, abgedruckt in den 'Mitteilungen des DAV' 1927, 3. Heft.

in der Altertumswissenschaft und der Situation der pädagogischen Bewegung entsprechen. Diese Grundhaltung wirkt sich in allen Einzelheiten des Lehrplanentwurfs aus; mag man da und dort die Akzente anders setzen als die Verfasser des Entwurfs, das schadet nichts; der Grundsatz der Freiheit, den auch die preußischen Richtlinien den einzelnen Anstalten für ihre Jahrespläne und den einzelnen Lehrern lassen, ist voll gewahrt; auf die *unitas in necessariis* kommt es allein an.

6.

Beim Entwurf des altsprachlichen Lehrplans haben innerhalb des DAV Männer der Wissenschaft und der Schule einträchtig zusammengearbeitet. In den Methodiken von Krüger und Bruhn kommt immer wieder die Überzeugung zum Ausdruck, daß Wissenschaft die Lebensluft des Unterrichts sei. Und doch will trotz dieses engen Zusammenhangs der Streit um die *Autarkie der höheren Schule* nicht zur Ruhe kommen. Angesichts der geschichtlichen Entwicklung des Gymnasiums als der früheren Gelehrtenschule ist die Gefahr besonders groß, daß gerade in den altsprachlichen Fächern der propädeutische Charakter überbetont wird. Aber jegliche Mediatisierung der höheren Schule ist heute unmöglich, wo die Bildungs- und Erziehungsaufgaben für alle höheren Schulen die primären sind. Freilich kommt man weder mit einem starren *aut—aut* zum Ziel, noch mit einem nichtssagenden *et—et*, das sich in der Schulpraxis nur allzu leicht in ein *neque—neque* verwandeln könnte. In dieser Frage der Autarkie begegnen sich die den ganzen Lehrplan bedingenden und bestimmenden Mächte: Fachwissenschaft, Beruf und Leben, und im Hintergrund der Staat. Auf ihn weisen die bekannten Worte der Richtlinien, daß die Hochschulen 'als organische Glieder der deutschen Einheitsschule ein Recht haben zu fordern, daß die höheren Schulen ihnen für ihre wissenschaftliche Arbeit geeignete Schüler zuführen', wobei diese Hochschulreife als 'Leistungsfähigkeit für wissenschaftliche Arbeit' bestimmt wird. Ich will nicht von konkreten Klagen oder Forderungen etwa der Philologen, Theologen, Juristen reden; aber das scheint doch unbestreitbar: je mehr man den Forderungen von seiten der Fachwissenschaften und Berufe nachgibt, desto sicherer rückt das Gymnasium automatisch auf den Altenteil. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß die Charybdis der unbedingten Lebensnähe, für die z. B. Billen überzeugend eintritt, und die daraus gefolgerte unbedingte Autarkie nicht weniger gefährlich wird, sobald dann eine Lockerung der soliden Grundlagen erfolgt, ohne die weder eine für wirkliche — nicht propädeutisch gefaßte — Bildung fruchtbare Lektüre am Gymnasium, noch ein Mitarbeiten in einem fachwissenschaftlichen Seminar denkbar ist. Hier liegen Spannungen vor, deren Ausgleich mit die schwerste Aufgabe des altsprachlichen Unterrichts ist. Aber das primäre Ziel ist und bleibt heute: relativer Abschluß, relative Vollendung, die propädeutische Aufgabe ist demgegenüber zweiten Ranges.

7.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß Krügers Darlegungen über den *Sprachunterricht* trotz der Auseinandersetzung mit Leo Weisgerber, die m. E. nicht das Wesentlichste trifft, noch manchen Wunsch offen lassen. Einige Einzelfragen, die der Kritik oder Ergänzung bedürftig scheinen, sollen noch kurz gestreift werden.

Krüger will das *Übersetzen ins Lateinische* mit Bösch, Kranz und dem Entwurf des DAV in irgendeiner Form auch für die Oberstufe retten. Sollte man sich nicht auf die Forderung beschränken: die Schüler müssen wenigstens soweit die Sprache aktiv beherrschen, daß sie gelegentlich über geeignete Lektüre einer Stunde mündlich oder

schriftlich berichten können? Der Bildungswert des Umdenkens und Umsetzens von einer Sprache in die andere kann durch das Herübersetzen voll ausgeschöpft werden; Kerschensteiner hat den Prozeß in vorbildlicher Weise analysiert. Übrigens wäre mir gerade an diesem Punkt die Besinnung auf die geschichtliche Entwicklung wertvoll, weil sie sehr beachtliche Argumente für den 'Sinn und Unsinn des Übersetzens ins Lateinische' liefert. Niemand bestreitet seinen Wert für die Formenlehre; für die Syntax wird es schon fragwürdiger; für die stilistische Schulung ist es überflüssig. Die Arbeit an originalen deutschen Texten sollte man lieber mit verkehrten Vorzeichen machen, d. h. nicht mit dem Ziel, eine möglichst treffende Übersetzung zu erarbeiten, sondern den Nachweis zu führen, daß eine solche in den allermeisten Fällen einfach unmöglich ist. — Andererseits geht das nur *griechisch-deutsche Verfahren* etwa nach dem Oelser Plan (Anhang III) doch wohl zu weit, wenn dabei sogar auf das Bilden der Formen verzichtet werden soll (der Begriff 'produktive Satzbildung' ist nicht recht klar). Für die Einübung der Formenlehre kann man das deutsch-griechische 'Übersetzen', d. h. Formen*bilden* nicht entbehren!

Mit besonderem Interesse verfolgt man die Stellungnahme zur *Frage des Konstruierens*. Der ausschließlichen Verwendung eines an sich guten pädagogischen Einfalls, wie sie in *Rosenthals* Methode vorliegt, stehen starke Bedenken entgegen; denn sie kann in noch geistloseren Betrieb führen als das verpönte Konstruieren, bei dem doch ein gewisser Zwang, wenn auch zu einseitig logischer Erfassung, die psychologisch oft unmöglich ist, vorlag. Man mag den Gegensatz mit Analyse und Synthese oder mit Expressionismus und Impressionismus bezeichnen, es ist nun einmal so, daß die psychologischen und logischen Prozesse an dem reicheren Satzbild sich komplizieren und daß aus den Labyrinthen verwickelter Perioden auch Ariadne Rosenthal nicht jedem den sicheren Ausgang weist. Es ist pädagogische Spielerei, wenn bei dieser Methode das Sprachgefühl, das logische Denken, die Fähigkeit zum intuitiven Erfassen des Zusammenhangs sozusagen zeitweilig narkotisiert werden. Gerade vom humanistischen Standpunkt aus ist die Satzanalyse, d. h. das Konstruieren von innen heraus, das Wertvollere gegenüber dem alten, äußerlichen Konstruieren, aber auch gegenüber der radikalen Synthese Rosenthals, für deren nicht seltene Unmöglichkeit Krüger und Bruhn gute Einzelbeispiele bringen. Es sei fern, Rosenthals Verdienst irgendwie zu schmälern; aber es ist nicht einzusehen: erstens warum man die durch ungezählte Übungen gefestigte Sicherheit in der Kenntnis der reicheren lateinischen und griechischen Formen nicht anwenden soll zur Erkenntnis ihrer Funktion im Satz; andererseits warum man um jener Schablone willen die Grundregel der deutschen Wortstellung im Hauptsatz außer acht lassen soll, daß das Prädikat an zweiter Stelle steht.

Wegen der auch von Krüger immer wieder betonten Wichtigkeit genügender Vokabelkenntnis als Voraussetzung für die Erreichung höherer Ziele ist die planmäßige *Wortschatzerweiterung* eine methodisch wichtige Aufgabe der mittleren und oberen Klassen. Das bekannteste neuere Hilfsmittel dafür war bisher die Wortkunde des Ludus latinus, die nach Sachgebieten angelegt ist und das sachliche mit dem etymologischen Prinzip verbindet. Es wäre zu erproben, ob sich für die Arbeitsweise der Mittel- und Oberstufe nicht die Anordnung nach Wortfamilien besser eignet, wie sie die lateinische Wortkunde von *Schwerdtfeger-Troll*[1]) und die von *Friz-Limberger*[2]) bringen.[3])

---

1) Lateinische Wortkunde von A. Schwerdtfeger und P. Troll (Lat. Lehrgang von Siebourg-Mader). Berlin, Weidmann 1929.

2) Lateinische Wortkunde für die mittleren Klassen auf etymologischer Grundlage von

Für die sprachliche Aufgabe im engeren Sinn ist das umstrittenste Gebiet die lateinische *Syntax*. Bei der veränderten Zielsetzung des altsprachlichen Unterrichts einerseits, die sich ganz auf das Übersetzen aus der fremden Sprache einstellt, und bei der Bedeutung der höheren Aufgaben der Spracherziehung hat die Syntax eine andere und höhere Bedeutung als früher, wo sie die Hilfsmittel für die Übersetzung in die Fremdsprache zu geben hatte. Außer Bruhn und Krüger verdient vollste Beachtung das Büchlein von *Ludwig Mader*[1]), der die leider noch nicht allzu zahlreichen Hilfen der Sprachwissenschaft für die lateinische Schulsyntax geschickt verwertet, in manchen umstrittenen Fragen Klarheit schafft und über die bekannten Werke von Cauer und Fr. Hoffmann hinausführt. Doch kann noch mehr geschehen; die Vorlesungen von Wackernagel bergen noch viel ungemünztes Gold. Was uns für die Praxis besonders fehlt — trotz Ferd. Sommers Vergleichender Syntax der Schulsprachen —, das ist ein Wegweiser für die abschließende sprachliche Arbeit auf der Oberstufe, wo es gilt, in sprachgeschichtlicher, psychologischer, philosophischer, stilistisch-ästhetischer Vertiefung die Ernte von neun langen Jahren zu sammeln. Gelegenheit dazu bieten z. B. die Arbeitsgemeinschaften auf der Oberstufe, die auch einmal rein sprachliche Probleme behandeln könnten. Besonderen Hinweis verdienen in diesem Zusammenhang die Anregungen, die Krüger und auch Billen für die Ausgestaltung der mündlichen und schriftlichen Reifeprüfung geben.

8.

Augenfällig ist der Unterschied zwischen den alten Methodiken und der von Krüger in den Kapiteln über den Aufbau der *Lektüre*. Die Gewichte haben sich verschoben: früher lag der Nachdruck auf dem Methodischen im engeren Sinn, auf den Anweisungen für die Einzelauswahl und Behandlung. Heute liegt der Akzent auf dem Didaktischen. Bruhns Buch gibt auch in dieser Hinsicht mehr das Bild der alten Methode. Die Fragen über Kanon, Freiheit in der Auswahl, Erweiterung der herkömmlichen Lektürestoffe sind durch Erörterung der humanistischen Bildungsziele und die Probleme der Jugendpsychologie in ein neues Licht gerückt worden. Die traditionell gegebenen Bindungen erweisen sich in den meisten Fällen als innerlich berechtigt, so daß vielfach die alten Werke unter neuen Gesichtspunkten ihr Daseinsrecht bescheinigt bekommen. Mit der Berufung auf die humanistische Aufgabe lehnt Krüger die Stofferweiterung ab, die im Zeitalter des Historismus, dem auch das Lesebuch von Wilamowitz entstammt, eine so große Rolle gespielt hat. Mit überzeugender Wärme tritt er für die unbedingte Vorherrschaft des Antiken und des Klassischen ein und steht der Einbeziehung altchristlicher, mittel- und neulateinischer Schriftsteller in die pflichtmäßige Lektüre voll Bedenken gegenüber. Mit gutem Recht; die betreffenden Abschnitte der Richtlinien sind eine Konzession an allzu materiell-historistische Zielsetzung; alle diese Dinge können nur subsidiäre Bedeutung haben.

Soll man aber, wie z. B. Krüger, *Lesebücher* für die Mittelstufe ablehnen? Hier kann offenbar das Werk noch nicht die Rolle spielen wie auf der Oberstufe; die Erziehung zum Verständnis eines Werkes, seiner Formwerte im weitesten Sinn, ist mit die schwierigste Aufgabe jedes Unterrichts, der es mit Wortkunstwerken zu tun hat. Diese

---

G. Limberger und K. Friz. Bamberg, Buchner 1928. Lateinische Wortsippen für die oberen Klassen von K. Friz. Bamberg, Buchner ²1930.

3) Auch hier lebt gute alte Tradition wieder auf, die man zum Schaden des Kennens und Könnens vergessen hat: vgl. des Cellarius Liber memorialis, in der 6. Aufl. (1785) von Gesner besorgt.

1) S. Anm. 1, S. 710.

Erziehung geht immer von der stofflichen Spannung aus, d. h. von der Erwärmung der jugendlichen Seelen für die Stoffe und durch die Stoffe. Neben Caesar und Xenophon liegen noch gar viele Stoffe bereit, die in sich wertvoll und zugleich geeignet sind, jenen Erziehungsprozeß vom Stofflichen zum Werk zu fördern. Man soll da nicht gleich mit dem Vorwurf der 'Häppchenliteratur' kommen; im deutschen Unterricht der Mittelstufe ist's nicht viel anders: auch hier stellen wir unsere Arbeit unter größere Gesichtspunkte, die nicht nur stofflich interessant, sondern unter dem Blickpunkt der Bildung wertvoll sind, und wir bewahren dadurch uns und die Schüler vor einseitiger Schau und suchen die Seelen für den ganzen Reichtum und die ganze Tiefe einer Kultur zu erschließen. Krüger selbst hat in seiner vorzüglichen Gens Cornelia[1]) für die Unterprima einen Weg gezeigt, wie man 'Pröbchen' zu einem wertvollen Ganzen vereinigen kann; ein Lesebuch neben Caesar und Xenophon kann für solche Aufgaben propädeutische Dienste tun.

In der Auseinandersetzung mit den von den Richtlinien gegebenen Gesichtspunkten für die *Konzentration der Lektüre*, zu denen jetzt die Vorschläge des Lehrplanentwurfs des DAV treten, warnt Krüger vor jeder Künstelei. Aber gern sähe man in einer neuen Methodik gerade von solchen Konzentrationsversuchen mehr Beispiele, sei es von Konzentration in der Lektüre durch mehrere Klassen hindurch oder von dem Zusammenwirken der beiden alten Sprachen, auch von Konzentration mit dem Deutschen und den Kernfächern. Es liegen ja genügend Beispiele, nachahmenswerte und mißglückte, in Jahresberichten usw. vor.

9.

Vom Problem der Konzentration aus muß der Weg nach drei Richtungen weiter verfolgt werden, als Krüger es tut: zu den Aufgaben der *staatsbürgerlichen Erziehung* und der *philosophischen Vertiefung*, wofür der altsprachliche Unterricht einzigartige Möglichkeiten gibt; dann aber zur letzten und höchsten Form der Konzentration aller unterrichtlichen und erziehlichen Arbeit in der *Persönlichkeit des Lehrers*. Das Verhältnis von Lehrerpersönlichkeit und Lehrmethode ist deshalb so wichtig und entscheidend, weil, ideal gesehen, in der Persönlichkeit des Lehrers sich für den Schüler die geistige Einheit einer Zeit und damit die Einheit des Lebens überhaupt verkörpern sollte. In der Erfüllung dieser Forderung wäre die ideale Lebensnähe des Unterrichts gegeben. Lagarde behält recht: 'Das Ideal wird nicht aus Büchern, sondern in Personen erfaßt . . . die Jugend besteht aus Personen und will Persönliches.' Eine Methodik, die den didaktischen Problemen so offen ist wie die Krügers, sollte auf diese Weiterführung und Krönung nicht verzichten.

Wer so die jüngsten methodischen Schriften zum altsprachlichen Unterricht durchmustert, findet zwar noch manches Unfertige; aber unverkennbar sind sie erfüllt von neuem Geist und Leben. Insbesondere gilt das von Krügers Methodik, die trotz ihrer — in sachlichen wie persönlichen Umständen begründeten — Unfertigkeit ein zuverlässiger Ratgeber und Führer für alle sein kann, die 'im neuen Geiste' an den Aufgaben des altsprachlichen Unterrichts mitzuarbeiten gewillt sind.

---

1) Gens Cornelia. Römer des III. und II. Jahrh. Breslau 1929.

PROBLEME DER LITERATURSOZIOLOGIE

Von Ernst Kohn-Bramstedt

I.

Es wäre eine reizvolle Aufgabe für den Geschichtsschreiber der Literaturwissenschaft, einmal eingehend zu zeigen, welche starken Einflüsse und Impulse die Literaturwissenschaft im Laufe der Zeit von andern Wissenschaften empfangen hat. Denn nur in der Theorie der Wissenschaften stehen die einzelnen Disziplinen getrennt, in der Arbeitspraxis befruchten sie sich und regen sich gegenseitig an. Dabei sind sie wiederum selbst mehr oder minder abhängig von dem fortgesetzten Strukturwandel des geschichtlichen Lebensprozesses. Gerade die Literaturwissenschaft kann und soll die bedeutsamen Anregungen, die sie seit Herder von andern Wissenschaftszweigen empfangen hat, nicht leugnen.[1]) Auf die romantische Betrachtung der Literatur folgte die positivistische, auf die strukturpsychologische jetzt die psychoanalytische Welle. Die Kunstwissenschaft hat Strichs Stiltypen beeinflußt, die Stammes- und Rassenlehre Nadlers Literaturgeschichte unterbaut. Als jüngste Anregerin aber meldet sich immer eindringlicher in unseren Tagen die Soziologie. Das ist sicher kein Zufall, denn die Soziologie ist wiederum ein charakteristischer Zug im Gesicht unseres Weltbildes.

Die Soziologen selbst begreifen ihre Wissenschaft als Ausdruck und Niederschlag einer sozialkritischen Haltung, wie sie nur in einer von schweren Kämpfen und Spannungen erfüllten Gesellschaft möglich ist. Erst wenn die Gesellschaftsordnungen nicht mehr selbstverständlich, sondern höchst fragwürdig geworden sind, schärft sich der Blick für Aufbau und Zusammenhang der gesellschaftlichen Formationen.

Aus der Not und Notwendigkeit der gesellschaftlichen Situation, in der der Mensch ganz konkret steht, ergibt sich ihm die Einsicht in die Bedingungen der eigenen Existenz. 'Eine lebendige Wirklichkeit erkennt sich selbst' (Freyer). Die Gesellschaft wird so der große Nenner, aus dem sich der mit anderen handelnde, der für andere und durch andere leidende Mensch zu begreifen sucht. Ist dieses Begreifen konsequent, so macht es auch nicht vor jenen Gebilden halt, deren Schaffung dem Menschen, scheinbar aus reinem Schöpfungs- und Geisttrieb, möglich ist: vor den Gebilden des sogenannten 'objektiven Geistes', vor Recht, Kunst, Wissenschaft, Religion u. a. So tritt neben die Rechts-, Wissens-, Religionssoziologie eine Soziologie der Kunst, die den Zusammenhang zwischen Kunst und Gesellschaft aufdecken will. Einer ihrer Hauptzweige ist die Literatursoziologie.

Die Literatursoziologie stellt somit eine Verbindung zwischen zwei schon mehr oder minder bekannten Gebieten her, zwischen der Gesellschaft und der 'schöngeistigen' Literatur. Sie erschließt eine neue Blickrichtung, einen neuen zielgerichteten Weg (Methode). Sie tritt damit neben zahlreiche andere, bereits überlieferte Methoden der Literaturwissenschaft. Ja, sie droht anscheinend den manchmal verwirrenden Pluralismus der Methoden bedenklich zu vermehren und dadurch vielleicht die sehr umstrittene Möglichkeit der Literaturwissenschaft, als 'strenge Wissenschaft' aufzutreten, noch mehr zu gefährden. Bevor wir im folgenden die Hauptprobleme und -aufgaben der Literatursoziologie im Anschluß an eine kritische Würdigung einiger Neuerscheinungen darzustellen versuchen, ist es daher nötig, kurz Standort und Eigenart der literatursoziologischen Methode schärfer zu bestimmen und abzugrenzen.

---

1) Eine Übersicht über die jüngste Entwicklung der Literaturwissenschaft hat kürzlich J. Wiegand, 'Die Literatur in Entwicklungsreihen' in dieser Zeitschrift, 7. Jahrg., S. 273ff. gegeben.

Es gibt im Grunde nur zwei verschiedene Hauptarten der Interpretation von literarischen Werken: die immanente und die funktionalisierende. Bei der immanenten Auslegung sucht man das Werk als eigenartiges geistiges Gebilde innerhalb des Bereiches 'Kunst' zu verstehen. Dabei wird seine besondere Struktur (Stoff, Aufbau, Gehalt) freigelegt. Ferner spielt dabei der Vergleich mit andern Werken derselben Gattung, im Grenzfall sogar mit andern geistigen Gebilden derselben Zeit überhaupt, eine entscheidende Rolle. Bei der funktionalisierenden Betrachtung dagegen wird auf das individuelle oder kollektive Sein zurückgegangen, aus der das Werk herausgestellt worden ist, also auf die Existenz des Dichters oder der Gesellschaft. Das Werk wird dann vor allem auf seine Seinsfunktion hin untersucht.

Es ist das Verdienst des Soziologen *K. Mannheim*, in einer scharfsinnigen Studie zum erstenmal grundsätzlich auf diese doppelte Möglichkeit der Interpretation geistiger Gebilde, also auch der Werke der Literatur und Dichtung, hingewiesen zu haben.[1]) M. spricht[2]) von der *Innen-* und von der *Außenansicht geistiger Gebilde*, je nach der Einstellungsweise der Betrachtung.[3])

Die Innenbetrachtung wie die Außenbetrachtung realisieren sich wiederum in einer Reihe von bedeutsamen Modifikationen, über die M. eine systematische Übersicht gibt. Diese Abarten seien für das besondere Gebiet der Literaturinterpretation hier kurz aufgeführt. Bei der Innenbetrachtung unterscheiden wir die verschiedenen systematischen Interpretationen (vor allem die ästhetische Analyse von Gehalt und Form); dann die verschiedenen genetischen Auslegungen wie die eigentliche geschichtliche Interpretation (aus der Stoff-, Motiv-, Problem- und Ideengeschichte) und 'die Interpretation aus der *immanenten* ... Totalität', die das einzelne Kunstwerk nicht bloß aus dem künstlerischen Ausdruckswillen einer Epoche, sondern aus ihrer gesamten Weltanschauung, dem sogenannten 'Zeitgeist' zu verstehen sucht. — Bei der Außenbetrachtung sind wiederum zu scheiden: 'Die Sinn auf sinnfremdes Sein zurückführende Interpretation', d. h. die Kausalerklärung. Sie liegt z. B. vor, wenn man mit Hilfe der Assoziationspsychologie oder der Psychoanalyse manche Spätgedichte Hölderlins aus den psychischen Störungen des Dichters erklären will. Dann 'die Sinn auf sinnerfülltes Sein zurückführende Interpretation'. Die sinnerfüllte Seinstotalität, auf die hierbei zurückgegangen wird, kann wiederum idealistisch (wie z. B. bei Hegel und Strich) oder positivistisch gefaßt werden.

Bei der positivistischen Richtung ist die Literatur der Überbau zu einem Unterbau; dieser wird entweder durch die Triebkräfte der Rasse und der biologischen Stammeseinheit (J. Nadler) oder durch das Kollektivum der Gesellschaft (Literatursoziologie) gebildet. Beiden Zweigen der positivistischen Auslegung ist ihre antiindividualistische Tendenz gemeinsam. Nicht die unvergleichlichen Leistungen der Dichter als solche,

---

1) K. Mannheim, Ideologische und soziologische Interpretation geistiger Gebilde. Jahrbuch für Soziologie II, S. 424ff. Karlsruhe 1926.

2) K. Mannheim, aO. S. 424. 'Dieselbe Idee, im Sinne eines jeden geistig-seelischen Gehalts überhaupt, auf die man bewußtseinsmäßig gerichtet ist, gibt sich als Idee, solange man sie von «innen heraus» zu erfassen und zu interpretieren versucht, sie erscheint als Ideologie, wenn man sie von außerhalb ihrer liegenden Instanzen her, wenn man sie insbesondere vom sozialen Sein her betrachtet.' Will man den dabei verwendeten Begriff 'Ideologie' recht verstehen, so muß man den Nachdruck auf den Unselbständigkeitscharakter eines Gebietes legen, das nicht aus sich selbst, sondern erst aus seinem 'Dahinter' annähernd adäquat erfaßt werden kann.

3) Auch H. Freyer betont neuerdings die Bedeutung dieser Zweiheit der Perspektiven. Vgl. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig, B. G. Teubner 1930. S. 109.

sondern die gemeinsamen Bindungen der Dichter und ihrer Werke durch die Rassen- bzw. durch die gesellschaftlichen Determinanten sollen aufgedeckt werden.

Bis vor kurzem hatte die Innenbetrachtung innerhalb der literaturwissenschaftlichen Arbeit eine Hegemonie inne, die bei aller Größe mancher Leistungen oft doch zu einer sehr einseitigen Isolierung in der Sicht des Kunstwerks geführt hat. Erst in jüngster Zeit beginnt auch die Außenbetrachtung sich mehr und mehr durchzusetzen. Es wäre freilich ebensosehr ein Unding, ja eine barbarische Vergewaltigung, wollte man das Kunstwerk mit dogmatischer Enge etwa nur von der Außenbetrachtung her zu erfassen suchen. Die Außen- und Innenbetrachtung müssen sich vielmehr ergänzen wie auf dem Gebiet des Organisch-Lebendigen die Arbeit des Physiologen und die des Psychologen. 'Nichts ist drinnen, nichts ist draußen, denn was innen, das ist außen.'

II.

Damit ist der Standort der literatursoziologischen Methode wenigstens roh abgegrenzt. Diese Methode sieht Dichter und Werk im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Prozeß und verzichtet dabei soweit als möglich auf alle Wertungen. Der Dichter, der Schriftsteller, der schreibt, steht in einer ganz bestimmten, sozialen Situation und Klassennähe; das Publikum, das die Werke liest, annimmt oder ablehnt, ist in seinen Anschauungen und seiner Geschmacksstufe ebenfalls soziologisch determiniert, und das gleiche gilt von den auswählenden Zwischeninstanzen (Mäzen, Verleger, Theaterleiter, Kritik), die die Verbindung zwischen dem literarischen Produzenten und Konsumenten herstellen. Die Literatursoziologie erfaßt den gesamten Wirkungszusammenhang von literarischer Produktion und Rezeption auf dem Hintergrund der Gesellschaft.

Die ersten Anfänge der literatursoziologischen Betrachtung gehen wie die aller Soziologie ursprünglich auf die gesellschaftskritische Kampfhaltung des Sozialismus zurück. Die Vertreter des historischen Materialismus haben Ende des letzten Jahrhunderts ihr Prinzip auch auf das Gebiet der Literatur übertragen. Diese Übertragung war nicht frei von einer gewissen Schwerfälligkeit und Starrheit, die den feineren Verflechtungen zu wenig gerecht wurde; sie hatte aber gegenüber dem zünftigen Positivismus jener Tage den Vorzug, eine neue Blickstellung anzubahnen. Das Gesicht dieser Anfänge wird besonders deutlich an den Aufsätzen zur Literaturgeschichte von *Franz Mehring*, die jetzt ein Jahrzehnt nach dem Tode des Verfassers in zwei Bänden gesammelt vorliegen.[1]) Im Gegensatz zu manchen radikalen Marxisten unserer Tage sucht der klassenbewußte Schriftsteller Mehring keineswegs die Dichter der Vergangenheit in ihrer sozialen Gebundenheit einfach zu 'entlarven' und damit für das Proletariat zum alten Eisen zu werfen, im Gegenteil, er will das klassische Erbe ins Lager der aufsteigenden Klasse hinüberretten und es umschmelzen. Die großen Dichter der bürgerlichen Klasse sind ihm ein verehrungswürdiges Symbol für den Endkampf um die menschliche Emanzipation, den die historische Entwicklung nunmehr dem Proletariat übertragen hat. 'In dem historischen Klassenkampfe ist der Gegensatz zwischen Ideal und Leben versöhnt, den Schiller nur durch die Kunst versöhnen konnte.' (I, S. 119.) Mehring, ein überzeugungstreuer Popularisator und ausgezeichneter Stilist, reflektiert weniger über die sozialen Determinanten, als daß er sie in seinen runden Lebensbildern einfach hinstellt. Sehr gut ist ihm das z. B. bei Schiller und Grillparzer gelungen; der deutsche Idealismus erscheint ihm dabei nicht ohne Recht als heroische Überkompensation gegenüber der kleinbürgerlichen

1) F. Mehring, Gesammelte Aufsätze zur Literaturgeschichte, Bd. 1. Von Calderon bis Heine, Bd. II. Von Hebbel bis Goethe. Berlin, Soziologische Verlagsanstalt 1929.

Realität um 1800. Aber oft genug bleibt M. auch im allgemeinen stecken und erklärt komplizierte Naturen wie Kleist und Lenau viel zu massiv nur aus den 'Umständen'.

Demgegenüber bedeutet das dem Andenken Mehrings gewidmete Werk von *A. Kleinberg, Die deutsche Dichtung in ihren sozialen, zeit- und geistesgeschichtlichen Bedingungen*[1]) in mancher Hinsicht einen Fortschritt. In einer knappen, sehr instruktiven Einleitung legt der Verfasser Rechenschaft über seine Intention ab. Er will in großen Linien die Geschichte der deutschen Dichtung als Überbau zur Geschichte des deutschen Volkes herausarbeiten und den gesellschaftlichen Funktionssinn der Dichtung im Wandel der Geschichte darstellen. 'Dichtung materialistisch begreifen, heißt ihren Geist und ihre Gestalt materialistisch begreifen, heißt verfolgen, wie einmal zum Leben erweckte und fortab in gewissem Grad eigenständige Ideen unter den gesellschaftlich-wirtschaftlichen Einflüssen mit Notwendigkeit sich wandeln, wachsen, welken und sterben; heißt belauschen, wie der soziale in den persönlichen Lebensrhythmus des Dichters und dieser wieder in den Eigentakt des Werkes sich umsetzt.' K. hat dabei künstlerisches und methodisches Fingerspitzengefühl genug, um die durch die Sache gegebenen Grenzen der kollektivistischen Betrachtung nicht zu übersehen. 'Auch unsere Einsicht in die ökonomische Fundierung des Entwicklungsprozesses von Nation und Persönlichkeit verwandelt noch nicht den Menschen und sein Tun und verwandelt am wenigsten das Genie in ein durchsichtiges Rechenexempel. Der dichterische Prozeß als solcher bleibt ein hohes, der bloßen Vernunft unfaßbares Wunder, was wir forschend untersuchen können, sind die allgemeinen Bedingungen des Werdens und die Triebkräfte, die den Dichter mit zwingender Gewalt in eine bestimmte Richtung drängen' (S. 3). Nur unbeschwert vom Individuell-Verborgenen, rein auf die Ableitung und Deutung der großen literarischen Strömungen gerichtet, kann somit der historische Materialismus nach Kleinberg auf diesem Gebiet fruchtbar werden.

Man darf bei K. nicht vergessen, daß er nur eine Skizze geben will, die nicht in erster Linie für Fachgelehrte bestimmt ist. Zweifellos erfüllt das Buch mit seiner lebendigen Diktion, dem organisch verarbeiteten Reichtum an Kenntnissen und den kulturgeschichtlich sehr instruktiven Bildtafeln die Aufgabe einer im besten Sinne populären Darstellung. Es liegt vielleicht an dieser pädagogischen Absicht, daß die literatursoziologische Forschung schließlich doch durch die Ausführungen weit weniger gefördert wird, als das Vorwort erwarten läßt. Vor allem unterscheidet sich Kleinbergs Umriß bei näherem Zusehen nicht immer genügend von den 'bürgerlichen' Literaturgeschichten alten Stils; gerade die liebevollen, in ihrer knappen Prägnanz besonders eindrucksvollen Porträts etwa erinnern sehr an die Art R. M. Meyers, W. Scherers u. a. Der gesellschaftliche Unterbau und der Überbau der Literatur, die jeder meist in sich treffend skizziert sind, werden oft zu äußerlich aneinandergereiht und aufeinandergesetzt. In dem Abschnitt 'Der Siegeszug des Industrialismus: Diesseitskunst' z. B. wird der wirtschaftliche Umschwung um 1848 gut charakterisiert, dann die Geistesverfassung der Zeit (Schopenhauer, Marx, westlicher Positivismus, deutscher Materialismus) angedeutet; schließlich werden mit einem abfälligen Blick auf die Vordergrundliteratur der Geibel, Scheffel, Heyse die Gestalter des Sinns der Zeit (Hebbel, Wagner, Jordan) den Gestaltern des Antlitzes der Zeit (Ludwig, Freytag, Keller, Storm, Dialektdichter) gegenübergestellt; die soziologische Deutung der Antlitzgestalter gerät dabei weit besser, weil sie einfacher ist, als die der Sinngestalter. Mit welchem Recht das Werk von Hebbel, Jordan, R. Wagner 'Kunst des hochkapitalistischen, revolutionären Prozesses' (S. 327) genannt werden kann, machen die vorhergehenden Inhaltsangaben ihrer Bücher nicht klar. Eine solche Kennzeichnung

1) Eine Skizze. Berlin, J. W. H. Dietz Nachf. 1927.

bedarf eines stärkeren Belegmaterials. Die sozialpädagogische Tendenz und eine schöne Begeisterungsfähigkeit für die echte Kunst sind bei K. vielfach stärker als der kühle Blick des Soziologen. Sonst würde er die sogenannte Vordergrundsliteratur, d. h. das zweit- und drittrangige Schrifttum einer Periode weniger moralisch verurteilen als vielmehr soziologisch auswerten.

III.

Die eigentliche literatursoziologische Forschung muß sich vorläufig an die Analyse einzelner literaturgeschichtlicher Situationen und Strömungen und zugleich an die grundsätzliche Aufhellung der literatursoziologischen Problematik halten. Beides geht Hand in Hand, denn nur aus der detaillierten Einzelanschauung und -untersuchung ergeben sich die literatursoziologischen Grundbegriffe, und umgekehrt öffnet erst die Vertrautheit mit diesen Kategorien den Blick für die Akzentuierung des historischen Materials.

Zwei Grundfragen sind es vor allem, die einer Klärung bedürfen. Einmal die Frage nach den *soziologischen Bedingungen des Schaffenden und des Aufnehmenden, des literarischen Produzenten und Konsumenten.* Künstler und Publikum haben eine bestimmte gesellschaftliche Funktion. Warum wählt ein Dichter oder Schriftsteller gerade diese ganz bestimmten Gestalten, Ideen und Ausdrucksformen? Wodurch erklärt sich die Haltung des Publikums, das heute ein neues Werk feiert, um es nach wenigen Jahren wieder zu verwerfen? Wie sind die Wandlungen des literarischen Geschmacks zu verstehen, an denen doch die Schaffenden wie die Aufnehmenden beide beteiligt sind? Man hat lange für diesen Wandel des Geschmacks und der literarischen Moden den sogenannten 'Zeitgeist' verantwortlich gemacht und damit allzu bequem wissenschaftliche Aporien beiseite schaffen wollen. Nach einer These von L. L. Schücking gibt es gar keinen 'Zeitgeist', wohl aber eine ganze Reihe von 'Zeitgeistern' gleichzeitig nebeneinander, die nichts anderes als manchmal sehr sublimierte und scheinbar verselbständigte Ausdrucksformen der verschiedenen sozialen Gruppen und Klassen sind. Jede dieser Gruppen hat ihre bestimmten Lebensanschauungen und Klassenideale. Die jeweils herrschende Kunst oder die jeweils um die Hegemonie kämpfenden Kunstrichtungen aber sind undenkbar ohne ihre soziale Determination durch diese Gruppen. Daß die Determinanten oft schwer ablesbar sind, daß sie keineswegs die Bedeutung der großen Werke allein erklären können, ist kein Einwand gegen ihre Relevanz. Die literarische Produktion und Rezeption sind jedenfalls ohne ihre eingehende Berücksichtigung nie voll verstehbar.

Von hieraus ergibt sich dann auch das zweite Grundproblem der Literatursoziologie. Man könnte es das *Entsprechungsproblem* nennen. Zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen einer Zeit und den gleichzeitig vorhandenen Literaturgattungen und -formen besteht eine ganz bestimmte Korrelation und wechselseitige Bezogenheit. Die jeweilige Oberschicht seit dem ausgehenden Mittelalter liest fast immer etwas anderes als die Mittel- und Unterschicht. Sie liest nicht nur andere Stoffe, sondern die verschiedenen Stoffe sind auch in ganz verschiedene Formen gekleidet. Ein Madrigal oder ein Sonett entspricht z. B. im XVII. Jahrh. einem andern gesellschaftlichen Standort als ein Volkslied oder ein Volksbuch.

Die an diesen beiden Grundproblemen ausgerichtete Arbeit steckt noch erst in den Anfängen. Wesentliche Ansätze, namentlich zur Klärung der soziologischen Determination von Künstler und Publikum bringt das nunmehr in zweiter erweiterter Auflage vorliegende Buch des Anglisten *L. L. Schücking, Die Soziologie der literarischen Geschmacksbildung.*[1]) Schücking hatte schon früher eine Reihe von wertvollen literatur-

1) Leipzig-Berlin, B. G. Teubner 1931. 119 S. Geb. RM 5.60.

soziologischen Einzelstudien aus dem Gebiet der Anglistik vorgelegt.[1]) Er will nunmehr in diesem Buch seine grundsätzlichen Anschauungen vortragen und verteidigen. Das Buch ist ein interessanter Vorstoß in wissenschaftliches Neuland; seine Bedeutung liegt weniger in endgültigen Formulierungen als in dem Mut zu einer neuen Blickrichtung. Alles, was Sch. über den soziologischen Nährboden der Literatur in der Vergangenheit, über Literatur und Publikum, die Entstehung neuer Richtungen, die Mittel der Auswahl zu sagen hat, beruht auf zutreffenden Beobachtungen und auf einer fundierten Kenntnis der europäischen Literaturen. Aber es fehlt dem Buch eine konsequente Durchdringung, eine systematisch-methodische Grundlegung, die allein den Titel rechtfertigen könnte. *Die* Soziologie der literarischen Geschmacksbildung kann sobald wohl nicht geschrieben werden; aber als bemerkenswerter Beitrag zu diesem wichtigen Thema werden Schückings Betrachtungen ihre Wirkung nicht verfehlen.

Zustimmen wird man vor allem Schückings vorsichtiger Ansicht von dem soziologischen Nährboden der Kunst. 'Der Schlamm', so sagt er treffend, 'bringt nicht den Aal hervor, wie Aristoteles meinte, aber die Auffassung, wo kein Schlamm, da auch kein Aal, käme der Wahrheit schon näher . . .' 'Die Vorgänge sind vielmehr auf diesem geistigen Gebiet nicht so grundsätzlich andere als auf dem naturwissenschaftlichen: eine an sich unendliche Variabilität des Schaffens wird durch eine Auswahl in bestimmte Richtungen gelenkt. Für diese Auswahl sehen wir in der Vergangenheit größtenteils den Umstand von Wichtigkeit, daß sie aus dem literarischen Interesse von Gruppen erwächst, die sich in dem Besitz wirtschaftlicher und sozialer Machtbefugnis befinden, von den die künstlerisch Schaffenden abhängig sind' (S. 21).

Für die Geschichte der künstlerisch Schaffenden gilt das zweifellos vom Mittelalter bis weit in die Neuzeit hinein. Der germanische Hofsänger, der angelsächsische skop waren ebenso wie der Minnesänger des Mittelalters und der italienische Renaissancepoet auf eine Patronage angewiesen, die im einzelnen auswechselbar, im ganzen sie doch gruppenmäßig band. Lebensanschauung und Geschmack des Auftraggebers wurden für ihn so oft genug zu einer conditio sine qua non. Schücking zeigt, wie die Tatsache dieser wirtschaftlichen und sozialen Abhängigkeit — bei aller Verschiedenheit der Lage in den einzelnen Ländern — überall in Europa bis ins XVIII. Jahrh. eine soziale Minderbewertung des Künstlers zur Folge hat. Nicht nur aus den englischen Belegen Schückings, auch z. B. aus dem Briefwechsel des jungen Lessing, spürt man die Deklassierung, der ein Sohn aus 'gutem Hause' (d. h. zunächst aus einem aristokratischen, seit dem XVII. Jahrh. aber auch aus einem bürgerlichen Milieu) verfällt, wenn er Maler oder Berufsschriftsteller oder gar Schauspieler wird.[2]) 'Von seiner Feder leben gilt nicht als vornehm.' Nicht das Produkt des freien Künstlers, wohl aber seine soziale Stellung wird abschätzig bewertet. Die Schriftsteller des XVI. und XVII. Jahrh. waren zudem meist Gelehrte (Juristen, Philologen).[3]) Nur selten war die Poeterei der eigentliche Beruf wie bei (Philipp von Zesen,

1) Vor allem 'Die Familie im Puritanismus'. Studien über Familie und Literatur in England im XVI., XVII. und XVIII. Jahrh. Leipzig, B. G. Teubner 1929. Überhaupt hat die Anglistik sich sehr um die konkrete literatursoziologische Forschung verdient gemacht, besonders H. Schöffler mit seiner durch Max Webers religionssoziologische Arbeiten angeregten, ertragreichen Schrift 'Protestantismus und Literatur. Neue Wege zur englischen Literatur des XVIII. Jahrh.' Leipzig 1922. 2) Vgl. dazu M. L. Wagner, Lessing. Berlin 1931. S. 39.

3) Die Rolle der evangelischen Geistlichen in Deutschland im XVII. Jahrh. innerhalb der weltlichen Literatur arbeitet im Anschluß an Schöfflers Untersuchungen die erst nach Beendigung der vorliegenden Abhandlung eingelaufene Schrift von H. Neumeister, 'Geistlichkeit und Literatur. Zur Literarsoziologie des XVII. Jahrh.' kenntnisreich heraus (Universitas-Archiv Band 51. Münster i. W., Helios-Verlag 1931, geh. *RM* 10.—). Vielleicht dehnt

später bei Joh. Günther). Erst mit der wachsenden Aufklärung und dem Erstarken des Bürgertums bildet sich eine relativ selbständigere Schriftstellerschicht heraus. Der Schriftsteller wird in England wie in Deutschland — in Frankreich liegen die Verhältnisse anders — im XVIII. Jahrh. vom Lieferanten der Hochzeitscarmina und Traueroden zum Tribun der öffentlichen Kritik. Mit dem Strukturwandel der Gesellschaft ist ein Sinnwandel der Kunst verknüpft: die dekorative Rolle der Kunst wich damals einer sozialethischen (Schiller, Lessing) und einer im höchsten Sinne bildenden (Goethe, Schiller).

Seit dem Genialismus des Sturm und Drang — von dessen soziologischen Determinanten unten noch ausführlicher die Rede sein wird — gilt der Künstler, bei der aus Adel und Bürgerlichen neu geformten Bildungsschicht als Träger der Menschlichkeit und der eigentlich schöpferischen Energien. Er wird jetzt bei der Oberschicht salonfähig. Sehr gut weist Schücking darauf hin, wie erst damals der Künstler selbst als Idealgestalt in der Literatur auftritt. 'Der Held in den Romanen der früheren Jahrhunderte ist ein Ritter, ein Prinz, ein Kavalier, ein Offizier, im XVIII. Jahrh. wohl auch ein Pfarrer.' Etwa um 1800 wird das anders.[1]) Im 'Wilhelm Meister', dessen aristokratische Folie allerdings nicht übersehen werden darf, wird die Entwicklung des Künstlers wohl zum erstenmal literarisch gestaltet. Bei E. Th. Hoffmann steht dann die dämonische Problematik des Künstlers geradezu im Mittelpunkt. Erst nach der erfolgten Anerkennung durch die tonangebenden Schichten wird eine so hohe Selbsteinschätzung des Künstlers möglich, wie sie etwa die Sätze Friedrich Schlegels verraten: 'Was die Menschen unter den andern Bildungen der Erde, das sind die Künstler unter den Menschen.' 'Sie sind Brahminen einer andern Kaste, aber nicht durch Geburt, sondern durch freie Selbsteinweihung geadelt.'[2]) Eine solche Selbsterhöhung ist aber erst in einer Gesellschaft denkbar, in der die hegemoniale Geltung der Geburt ihre Kraft verloren hat. Im XIX. Jahrh. stehen dann Bürgertum und Künstlertum in einem eigentümlichen Wechselverhältnis. Positiv wird die industrielle und kommerzielle Blüte des selbstbewußten Bürgertums von den Realisten Keller, Storm, G. Freytag ('Soll und Haben') u. a. begleitet. Umgekehrt bewundert jetzt der Bürger bei aller Skepsis des Korrekten gegen das Abenteuer heimlich den freieren Lebensrhythmus des Künstlers, der in der Boheme eine soziologisch bemerkenswerte Gesellungsform findet. Später registriert ebenso im Negativen der Naturalismus und das sozialkritische Drama den zunehmenden Verfall des Bürgertums, teils mit kühler Objektivität (Th. Mann, 'Buddenbrooks'), teils mit beißendem Sarkasmus (Wedekind, Sternheims 'Bürger Schippel'). Gleichzeitig mit diesem Niedergang verliert auch der Künstler oft jenes grandiose Selbstgefühl Fr. Schlegels und schielt heimlich und sehnsuchtsvoll nach dem angeblich problemlosen Dasein des Bürgers hinüber (Th. Mann, 'Tonio Kröger').

Trotz solcher heimlichen Bindungen ist der Schriftsteller und Dichter im Grunde heute vorwiegend ein Glied der nach einem Wort von A. Weber 'sozial freischwebenden Schicht der Intellektuellen'. Er ist nicht a priori klassenmäßig gebunden, sondern kann

---

die Verf. ihre Analysen auch noch auf die katholische Geistlichkeit aus, denn die Gründe, die sie in der Einleitung für ihre Ausschließung von der Fragestellung gibt, sind nicht stichhaltig.

1) Das zeigt auch indirekt und für ein Teilgebiet neuerdings die Studie von K. Laserstein, Die Gestalt des bildenden Künstlers in der Dichtung. Berlin, Walter de Gruyter & Co. Brosch. *RM* 6.50. — Die Arbeit, die beachtliches Material und gute Formulierungen bringt, bewegt sich aber durchweg auf der problemgeschichtlichen Ebene. Die soziologische Fragestellung wird leider am Anfang als irrelevant abgelehnt. Aber gerade über das soziale Selbstgefühl des Künstlers und seine öffentliche Einschätzung könnte eine soziologisch fundierte Arbeit bei diesem Thema Wesentliches aussagen.

2) Fr. Schlegel, Fragmente, Inselbücherei.

bei der Vielschichtigkeit der heutigen Gesellschaft gleichsam wählen, für welche Gruppe oder Schicht er optieren, auf welche er wirken will. Es ist nicht gesagt, daß der Schriftsteller immer von dieser Wahlchance Gebrauch macht; aber grundsätzlich ist er eine Abart des Gebildeten, dessen geistiger Horizont nach K. Mannheim mehrfach determiniert ist.[1]) Die soziologische Situation der sogenannten 'Arbeiterdichter' bildet übrigens dabei eine Ausnahme, denn bei ihr ist die eindeutige Gebundenheit an eine bestimmte Soziallagerung wohl kaum zu leugnen. Hier ist der Dichter nicht durch Wahl, sondern durch den Zwang seiner eigenen Lage zum Sprecher einer Klasse geworden.

IV.

Verwickelter noch als die soziologische Situation der literarisch Schaffenden ist die der literarisch Aufnehmenden. Hier müssen wir die schon oben gestellte Frage wiederholen. Wie erklärt sich der oft auffallende Wandel im Geschmack des Publikums? Es gibt heute eine verbreitete Theorie, die diesen Wandel auf die Abfolge der Generationen und ihre verschiedene Wesensart zurückführt. Sie kann hier nur kurz gestreift werden. Die natürliche Aufeinanderfolge der Generationen mit ihrer Spannung zwischen bewahrenden und verändernden Kräften ist gewiß für das Gesicht der Gesellschaft von fundamentaler Bedeutung. Der Wechsel und Kampf der literarischen Strömungen wäre ohne sie sicher undenkbar. Allein es ist falsch, die geschichtlich-chronologische Generation völlig mit der biologischen gleichzusetzen. Die Generation ist nicht, wie z. B. Pinder behauptet, ein jeweils einheitlicher Wurf der Natur, eine allen Söhnen eines Jahrgangs ohne Rücksicht auf ihre Umwelt und Gesellschaftssituation anhaftende 'Entelechie', sondern die Generation wird dadurch charakterisiert, daß die gleichzeitig Aufwachsenden die gleiche gesellschaftliche Zeitlage vorfinden und von den gleichen Zeitereignissen auf der gleichen Entwicklungsstufe getroffen werden.[2]) Auf sie reagieren die Jungen natürlich lebhafter als die Alten, wobei freilich diese Reaktion je nach den sozialen Prämissen eine sehr verschiedene sein kann. (Mannheims Begriff der 'Generationseinheiten' innerhalb eines 'Generationszusammenhangs'. Beispiel: Die verschiedenen Gruppen der Jugendbewegung 1900—1920.) Wenn z. B. Friedrich der Große Goethes 'Götz' nicht 'leiden' kann, so ist das wohl auch in dem naturgegebenen Konservatismus des Alters begründet, aber ebensosehr in der verschiedenen sozialen Lage. Der junge Goethe hatte als Exponent eines wohlhabenden, selbstbewußten Patriziertums nicht mehr jene Verbeugung vor der höfischen Kultur und ihrer klassizistischen Ästhetik nötig, die noch einem Voltaire selbstverständlich war. Auch wenn der Sturm und Drang als Ausdruck einer geistigen Revolution des jungen Mittelstandes nicht durchdrang, so lag doch sein Versuch einer neuen Kunstlehre in der veränderten sozialen Spannungssituation begründet. Treffend sagt Schücking: 'Nicht der Geschmack ist ein anderer, sondern andere werden Träger eines neuen Geschmacks. Unter diesen andern ist bei sehr großen Geschmacksumwälzungen direkt eine andere soziale Schicht zu verstehen' (S. 96). Ein neuer 'Geschmacksträgertyp', wie Schücking es nennt, ist dann hochgekommen; im Falle des 'Götz' wird eine neue aus dem Bürgertum heraufdrängende

---

1) K. Mannheim, Ideologie und Utopie. Bonn 1929. S. 124ff.: 'Das erworbene Bildungsgut führt ihm polare Tendenzen der sozialen Wirklichkeit entgegen, während der nicht durch die Vermittlung der Bildung mit dem Ganzen Verbundene, sondern unmittelbar am Produktionsprozeß Beteiligte tendenziell nur die Weltanschauung bestimmter Kreise in sich aufnimmt und ausschließlich aus der Determination seiner bestimmten Lage heraus handelt.'

2) Vgl. die Übersicht über die Generationstheorien bei J. Petersen 'Die literarischen Generationen'. Berlin 1930.

Bildungselite 'Geschmacksträger'. Die 'Geschmacksträger' setzen sich für ihre Kunstart ein, weil sich darin ebenso ihre besondere Lebenserfahrung wie ihr gesellschaftliches Wunschbild widerspiegelt. Der Mönch, der Ritter, der Gelehrte, der ehrsame Handwerker, die empfindsame Schöne haben sich im Laufe der Jahrhunderte als Geschmacksträger abgelöst, während heute im Angestellten und Kleinbürger, im geschulten Proletarier, im Großstadtjournalisten und in anderen eine Reihe solcher Typen nebeneinanderstehen. Zu ihnen treten auch noch sogenannte Entwicklungstypen (das Kind als Geschmacksträgertyp für das Märchen, der Junge für den Abenteurerroman) und die Aufspaltung in Weltanschauungsreihen (der Leser katholischer, evangelischer Literatur usw.).

Wenn nun auch in den früheren Jahrhunderten ein meist bestimmter Leittyp eine Art von Geschmacksmonopol innehatte, so darf darum doch nicht übersehen werden, daß bei der Mehrschichtigkeit der damaligen Gesellschaft durchaus eine Mehrzahl der Geschmacksrichtungen festzustellen ist. Nach dem Muster einer Geschichte der Kunstformen müßte einmal eine Literatur- und Geschmacksgeschichte der jeweiligen Ober-, Mittel- und Unterschicht geschrieben werden. Vor allem käme es dabei auf den Nachweis der Entsprechung von gesellschaftlicher Schicht und literarischer Gattung an. Vorläufig gibt es nur Ansätze zu einer solchen literatursoziologischen Schichtenanalyse. In dem von *H. A. Korff und W. Linden* herausgegebenen, sehr instruktiven '*Aufriß der deutschen Literaturgeschichte nach neueren Gesichtspunkten*'[1]) ist die soziologische Fragestellung wenigstens von einigen der zehn Autoren beachtet worden (besonders von G. Müller, 'Das Zeitalter des Humanismus' und von P. Merker, 'Das Zeitalter des Humanismus und der Reformation'). Ganz ausgezeichnet wird vor allem in dem Beitrag von *K. Viëtor*, 'Das Zeitalter des Barock' der gesellschaftliche Hintergrund der Barockliteratur und ihrer einzelnen Typen durchsichtig. Als Beispiel für die literatursoziologische Funktion der Schichten sei im folgenden das Geschmacksbild von 1500—1700 im Anschluß an Merker und Viëtor umrissen.

In der Oberschicht tritt am Ende des XV. Jahrh. eine wesentliche Veränderung ein. An die Stelle des wirtschaftlich bedrängten Adels und der Höfe übernehmen die Städte und Universitäten die kulturelle Führung. 'Wir stehen einer Literatur, Kunst und Wissenschaft gegenüber, die so gut wie ausschließlich von Vertretern des höheren und niederen Bürgertums, Professoren, Geistlichen, Lehrern, Verwaltungsbeamten, Studenten und Handwerkern bestritten wird.[2]') Dabei drückt sich die Doppelschichtigkeit dieses Bürgertums in zwei einander durch Sprache und Gehalt völlig wesensfremden Literaturen aus. Die bisher oft von der Philologie unterschätzten lateinischen Werke der Humanisten wie Hutten, Eobanus Hesse, Petrus Lotichius verraten eine eigentümliche Differenzierung der Gefühle, eine echte Bekenntnisdichtung. Ganz anders die massiv-derbe Prosa des unteren Bürgertums in deutscher Sprache. Von ihr wird gleich noch die Rede sein. Erst am Ende des XVI. Jahrh. verändert sich mit der Zusammensetzung der Oberschicht auch die Art der Lektüre. Es kommt mit dem Einsetzen des Absolutismus zu einer neuen Blüte des Hoflebens, zu einer Erstarkung des Adels, er wird jetzt zum studierten Hof- und Beamtenadel. Adel und Gelehrte bilden an den Höfen einen neuen Typ des Weltmanns. Ist die Sprache ihrer Literatur auch deutsch, so bleibt doch mit der Distanz der oberen Kaste die Absonderung der höfischen Kunstdichtung als 'Literatur für die oberen, in der Antike und der modernen Bildungswelt bewanderten Stände'.[3]) Diese Dichtung ist dekorative Zweck- und Gebrauchskunst. 'Fürsten und Höflinge sind

1) 2. Auflage. Leipzig, B. G. Teubner 1931. 2) P. Merker, aO. S. 63.

3) Vgl. auch E. Trunz, Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur. Zeitschr. f. Geschichte d. Erziehung u. d. Unterrichts 1931, S. 17ff.

als moderne Heroen Empfänger, als moderne Gesellschaftsmenschen Konsumenten'[1]) der Gesellschaftspoesie eines Opitz, Harsdörffer, Hoffmannswaldau. Aber sie galt nur für den protestantisch-norddeutschen Bezirk. In der katholisch-süddeutschen Region war die von den Jesuiten geschaffene Literatur noch exklusiver durch ihren lateinischen Charakter (Dramen von Biedermann u. a.).

Die Mittel- und Unterschicht des Bürgertums — beide sind damals nicht streng zu trennen — haben demgegenüber von 1500—1700 ihre eigene Literatur. Es ist im XVI. Jahrh. ein herzhafter, handfester Realismus, der sich mehr drastisch in den Satiren von Brant und Murner, mehr humorvoll-beschwichtigend in den Unterhaltungsbüchern von Hans Sachs, mehr breit-unterhaltend in den 'Volksbüchern' und in den tüchtigen Romanen des Jörg Wickram äußert. Diese Literatur der Mittel- und Unterschichten ist im Gegensatz zur Dichtung der Humanisten stark kollektivistisch gerichtet und stellt mehr Typen als Individualitäten dar. Sehr bezeichnend dafür ist das Kirchenlied, in dem sie gipfelt. Im XVII. Jahrh. ändert sich der Inhalt dieses Lektüretyps nicht wesentlich. Es bleiben die Volksbücher und die freilich auch die akademische Sphäre geißelnde Satire (Moscherosch, noch derber Abraham a Santa Clara auf katholischem Gebiet). Neu tritt unter dem Einfluß der Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges der aus Spanien importierte Abenteurer- und Schelmenroman hinzu, wie er sich bei Grimmelshausen findet.

Es ist nun außerordentlich interessant zu sehen, daß die strenge gesellschaftliche und zugleich geschmacksmäßige Kastenscheidung des XVII. Jahrh. mit ihrem Primat des Höfisch-Adligen in der zeitgenössischen Ästhetik gleichsam unbewußt ihre Legitimierung und Sanktionierung gefunden hat.[2]) In Opitzens 'Buch von deutscher Poeterei' findet sich nämlich folgende, soziologisch sehr bezeichnende Begriffsbestimmung der Tragödie und Komödie.[3]) 'Die Tragödie ist an der Majestät dem heroischen Gedichte gemäß, ohne das sie selten leidet, daß man geringen Standes Personen und schlechte Sachen einführe, weil sie nur von königlichem Willen, von Todschlägen, Verzweiflungen, Kinder- und Vatermorden, Bränden, Blutschanden, Krieg und Aufruhr, Klagen, Seufzen und dergleichen handelt.' — 'Die Komödie besteht in schlechtem Wesen und Personen: redet von Hochzeiten, Gastgebern, Spielern, Betrug und Schalkheit der Knechte, ruhmredigen Handelsknechten, Buhlersachen, Leichtfertigkeit der Jugend, Geiz des Alters und solchen Sachen, so täglich unter gemeinen Leuten vorgehen. Haben deswegen die, welche heutzutage Komödien geschrieben, weit geirret, Kaiser und Potentaten eingeführet, weil solches den Regeln der Komödien schnurstracks zuwiderläuft.'

Es ist die Optik der höfischen Oberschicht und ihrer Normen, die aus diesen Definitionen spricht. Das Erhaben-Heroische ist dem Dunstkreis des Hofes vorbehalten, das Komisch-Vulgäre den Personen geringen Standes überlassen. Das Dasein der Oberschicht allein ist wert, in der Tragödie behandelt zu werden; die niederen Kreise müssen so gezeigt werden, wie sie sind und wie sie vor allem sub specie maiestatis bleiben sollen: eng, betrogen, lächerlich. Die Identifizierung des Tragisch-Erhabenen mit dem Gesellschaftlich-Gehobenen verrät zugleich das Geschmacksprivileg der Oberschicht. Diese an der höfischen Ordnung ausgerichtete Auffassung des Tragischen und Komischen findet

---

1) K. Viëtor, aO. S. 90. Im XVII. Jahrh. verbreiterte sich die Basis dieser Gesellschaftspoesie im heroisch-galanten Roman (Zesen, Buchholz, Anselm v. Ziegler).

2) Einen ersten Hinweis darauf hat G. Müller in seiner vorzüglichen Darstellung der höfischen Barockkultur gegeben: H. Naumann u. G. Müller, 'Höfische Kultur'. Halle 1929. — Doch fehlte bisher eine soziologische Auswertung, wie sie von mir hier versucht wird.

3) Nach der Ausgabe Halle 1886 S. 22, aber in neuhochdeutscher Rechtschreibung.

sich übrigens außer in Deutschland nicht nur im Frankreich Ludwigs XIV., sondern auch schon im England der Elisabeth. Schon bei Shakespeare sind die Träger der ernsten Handlung, der tragischen Rollen zumeist Menschen der höfischen Schicht, während die komischen Rollen den bieder-plumpen Handwerkern und Kleinbürgern zufallen. Bezeichnend dafür sind etwa die Doppelhandlungen im 'Sommernachtstraum' und in 'Viel Lärm um Nichts'. Die Gevatter Schneider und Handschuhmacher führen sich meist durch ihre Unfähigkeit und Grobheit erheiternd ad absurdum; unter ihren Händen wird alles sinnlos, was in der aristokratischen Bildungswelt über ihnen Sinn und Würde hat. Freilich Shakespeare hat auch mitunter mit dem Blick des Genies für die Einheit in der Mannigfaltigkeit alles Menschlichen den höfischen Kanon gesprengt. Daß er es tat, hat ihm zwei Jahrhunderte später niemand mehr verargt als — Friedrich der Große. Er hat, ähnlich wie Voltaire, Shakespeares Werke zusammen mit Goethes 'Götz' unwillig abgetan[1]):

'Um sich davon zu überzeugen, wie wenig Geschmack noch in unserer Zeit in Deutschland herrscht, muß man sich nur in unsere öffentlichen Schauspielhäuser begeben. Man wird dort die in unsere Sprache übersetzten erbärmlichen Stücke Shakespeares aufführen und die ganze Zuhörerschaft vor Freude außer sich sehen, wenn sie diese lächerlichen Possen anhört, die würdig der Wilden von Kanada sind. Ich nenne sie so, weil sie gegen alle Regeln des Theaters verstoßen . . . da erscheinen Lastträger und Totengräber und halten Reden, die ihrer würdig sind. Dann kommen Fürsten und Könige. Wie kann diese bizarre Mischung von Niedrigkeit und Größe, von Possenreißerei und Tragik rühren und gefallen?' Man sieht daraus, wie sehr noch der aufgeklärte Monarch im Banne jener höfischen Ästhetik stand, deren soziologische Bedingungen eben im Grunde noch seine eigenen waren.

V.

Der '*Sturm und Drang*' hat das Privileg der höfischen Kunst endgültig gebrochen. Die neuere Forschung läßt über die geistesgeschichtliche Bedeutung dieser literarischen Bewegung als der gemeinsamen Wurzel von Klassik und Romantik keinen Zweifel; wohl aber hat sie merkwürdigerweise fast völlig bisher ihre soziologischen Voraussetzungen übersehen. Noch das in vielem vorzügliche Buch von Korff beschränkt sich auf eine Interpretation aus dem 'Geist der Zeit', ohne den Verflechtungen dieses Geistes mit der Soziallage ernstlich nachzugehen. Erst jetzt liegt ein Werk vor, das im Zusammenhang mit der deutschen Bildungsgeschichte im letzten Drittel des XVIII. Jahrh. auch den 'Sturm und Drang' soziologisch beleuchtet: die Schrift von *H. Weil, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips.*[2]) W. zeigt in subtilen und eindringlichen Untersuchungen die historisch-sozialen Gegebenheiten auf, durch die die Idee der Bildung im damaligen Deutschland zu einem wirksamen und gültigen Prinzip werden konnte. Ein eigentümliches Zusammentreffen der Aufstellung der Bildung *als Idee* durch eine Reihe repräsentativer Geister und der Aufnahme dieser Idee *als Parole* durch bestimmte gesellschaftliche Schichten macht erst die Entstehung des *Bildungsprinzips* begreiflich. Wir können in diesem Zusammenhang natürlich nur auf Weils Erhellung der sozialen und geistigen Lage der 'Sturm- und Drangbewegung' eingehen.

'Im «Sturm und Drang» hat sich spiritualistischer Protestantismus mit einer Sehnsucht zu «pantheistischer» vermeintlicher Welterfassung, zu einer «Weltlichkeit» verbunden' (S. 184). Diese Sehnsucht nach 'Weltlichkeit' wird nicht zuletzt verständlich

1) Der König. Friedrich der Große in seinen Briefen und Erlassen. S. 488 ff. München, Langewiesche 1912.

2) Schriften zur Philosophie und Soziologie, hrsg. von K. Mannheim, Bd. IV. Bonn, Cohen 1930. 296 S.

als Reaktion auf die engen Verhältnisse in dem völlig dezentralisierten und stark kleinbürgerlichen Deutschland um 1770. Bei der strengen, geistlosen Klasseneinteilung hatten die begabten Söhne des Mittelstandes damals nur geringe soziale Chancen und Entfaltungsmöglichkeiten. Kein Wunder, daß sie als 'Stürmer und Dränger' einem ausgeprägt individualistischen Kult des 'Originalgenies' und der 'starken Natur' huldigten und sich zu dem Satz Rousseaus bekannten: 'Man muß sich entscheiden, ob man Menschen oder Bürger erziehen will, beides zugleich ist unmöglich.' Ähnlich wie bei dem modernen romantischen Vitalismus (Klages) wurde das Leben gegenüber der Reflexion, die Macht der Natur gegenüber der Ohnmacht des Bewußtseins gepriesen. 'Das Leben' gegen die Formen war damals die Forderung, aber nicht die Formen als solche wurden bekämpft, sondern die geformten Verwirklichungen der Mechanistik im Geiste wie in der Gesellschaft. Von diesem sozialen und geistigen Standort aus wird auch die Vorliebe der 'Stürmer und Dränger' für die einfachen, unverdorbenen Schichten des 'Volkes', d. h. der Handwerker und Bauern verständlich, wie sie im 'Götz' ihren Niederschlag gefunden hat. 'Dieses «Volk» und seine positiven, gesellschaftlichen und kulturellen Qualitäten war den kleinbürgerlichen Literaten besser vertraut als dem Fürsten und den mitherrschenden Aristokraten. Sie waren im Zusammenhang mit den «niederen» Ständen aufgewachsen und sahen dann meist erst beim Eintritt in die «große Welt», beim Studium, die Oberschicht mit ihren Maximen und Lebensformen' (S. 187). Die Leere dieser Oberschicht wurde bald erkannt, aber trotz des revolutionären 'In tyrannos' blieb die von dieser Jugend ersehnte Änderung der Machtverhältnisse ein frommer Wunsch. Die Rebellion war nur eine rein literarische und mußte sich mit der Verherrlichung aller außerhalb der Zivilisation stehenden Typen, wie des Räubers und der Dirne, begnügen, denn diese Typen konnten angeblich gefühlsmäßig reiner und unmittelbarer leben.

Das Bewußtsein der Kluft zwischen den genialischen Träumen und der engen Wirklichkeit überkam schließlich gerade die Besten unter der Jugend und erzeugte eine Resignation, deren Manifest W. sehr richtig im 'Werther' erblickt. Goethe selbst hat dies in 'Dichtung und Wahrheit' ausdrücklich bestätigt, wenn er die damalige Situation ('von außen zu bedeutenden Handlungen keineswegs angeregt, in der einzigen Aussicht, uns in einem schleppenden, geistlosen, bürgerlichen Leben hinhalten zu müssen') mit als die Ursache der zahlreichen Selbstmorde junger Menschen aus dem Mittelstand bezeichnet.

Die Abriegelung der Kleinbürger von der 'großen Welt' hinterließ auch in der primitiveren Massenliteratur charakteristische Spuren. Die große Verbreitung der Ritter- und Schauerromane bei den einfacheren Schichten (Vulpius), die Vorliebe für die Vatermörder, die Straßenräuber und Wahnsinnigen auf der Bühne verrät die verdrängte Sehnsucht nach einer freien Lebensweise, die sich an extremen Phantasiegestalten befriedigte, weil ihr der Einblick in die tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse jenseits der eigenen Klasse versagt blieb.[1])

---

1) Die primitive Massenliteratur der Gegenwart, die sog. 'Schundliteratur', hat übrigens bisher mehr den Protest der Pädagogen als die Analyse der Soziologen hervorgerufen. Einen interessanten Einblick in Inhalt und Motive einer bestimmten Serie dieser Literatur gibt jetzt die Schrift von H. Epstein, 'Der Detektivroman der Unterschicht. I. Die Frank-Allan-Serie.' Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag 1930. In einem Vorwort arbeitet E. Krieck gut die primitive Struktur des Lesers solcher literarischen Ware heraus. Dagegen begnügt sich leider E. Seyfarth in seiner Studie über 'Friedrich Gerstäcker. Ein Beitrag zur Geschichte des exotischen Romans in Deutschland' (Paracelsus-Verlag, Freiburg i. Br. 1930, br. RM 4.50) mit bloßen Inhaltsangaben von Gs. Werstein, ohne überhaupt auch nur nach den Ursachen erstaunlichen Massenverbreitung zu fragen.

Freilich kann man Weil nicht zustimmen, wenn er mit dem Übergang der Oberschichtenliteratur zur klassizistischen Formung und Haltung eine Spaltung des Publikums ansetzt, 'die wohl zum erstenmal die «unteren», bei der Lektüre der Ritter- und Schauerromane verbleibenden Schichten des Publikums in den Augen der nun auf neue Weise verfeinerten, kultivierten «oberen» Schichten als ungebildet erscheinen ließ' (S. 249). Die oben skizzierte Analyse der Opitzschen Definition von Tragödie und Komödie zeigt deutlich, daß ein selbstbewußtes Herabsehen der 'Vornehmen' (und damit der 'Gebildeten') auf die 'Unvornehmen' (und damit 'Ungebildeten') schon unter der Periode der 'höfischen Kultur' zum guten Ton der 'Oberschicht' gehört hat. Allerdings ist die Struktur dieser 'Oberschicht' jetzt eine andere; während sie um 1620 völlig durch die Höfe ihr Gepräge und ihren Wert erhielt, stellt sie um 1780 eine die fortgeschrittenen Teile des Adels und des Bürgertums amalgamierende 'Bildungselite' dar, die sich durch sich sich selbst legitimiert.

So sehr nun gerade die Weilschen Forschungen mit ausgezeichneter Schärfe die Tragweite der soziologischen Methode für das Verstehen literarischer Gebilde verdeutlichen, so machen sie einer kritischen Überlegung doch auch indirekt die Grenzen dieser Methode innerhalb der Literaturwissenschaft sichtbar. Gewiß, unser Verstehen z. B. des 'Götz' oder des 'Werther' wird durch die Erhellung des soziologischen Hintergrundes ihrer Entstehungssituation wesentlich gefördert. Wir verstehen etwa aus der Soziallagerung jener Zeit viel besser die einschneidende Wirkung, die damals Werthers Schicksal auf eine empfindsame Leserschaft ausüben konnte. Heute, bei einer ganz anderen Gesellschaftsstruktur wird wohl kaum mehr jemand durch die Lektüre vom Werther zum Selbstmord getrieben. Aber als Kunstwerk von Rang empfinden wir dieses Werk noch ebenso wie den 'Götz', gerade weil wir zu den Zeitgebundenheiten jener Dichtungen Distanz gefunden haben. Ihrer Bündigkeit und Kraft, ihrer Formklarheit und menschlichen Tiefe können auch wir uns nicht entziehen. Sie sind für uns 'evident'. Ist die Anerkennung dieser angeblichen 'Evidenz', so sei zum Schluß gefragt, aber nun wiederum nicht auch soziologisch, aus der Zugehörigkeit des Aufnehmenden zu einer bestimmten Gesellschaftsschicht bedingt? Teilweise sicher, aber nicht restlos. Es bedarf einer gewissen geistigen und seelischen Weite, eines 'Organs', die wiederum an eine bestimmte Individualstruktur und an die Möglichkeit einer Ausbildung — und damit also auch an eine soziale Chance — geknüpft sind, um diese ästhetischen Phänomene zu würdigen. Aber gegen die, freilich nicht zu beweisende Evidenz der Phänomene besagt ihre soziologische conditio sine qua non ebensowenig wie gegen die Evidenz der Farben die Tatsache, daß es Farbenblinde gibt.

Auf dieser 'Evidenz' der Phänomenfülle des 'Schönen' und 'Häßlichen' für den Menschen aber beruht nun der andere Hauptzweig der Literaturwissenschaft, die 'Innen'-interpretation des Kunstwerks, die Betrachtung von 'Gehalt und Gestalt'. Strebt die Literatursoziologie zur möglichsten Zurückdrängung, ja zur Zerstörung der Wertbindungen des Betrachters, so läßt sie die ästhetische Analyse, wenn auch in geläuterter Form, durchaus bestehen; denn sie basiert mit Notwendigkeit auf der Voraussetzung jener Evidenzen als Grundkategorien der menschlichen Existenz schlechthin.

Nur eine saubere Trennung und eine organische Vereinigung von 'Außen-' und 'Innenansicht', von Literatursoziologie und ästhetischer Analyse der Werke kann daher den Arbeiten der Literaturwissenschaft Sinn und Rechtfertigung verleihen.

PHOTOGRAPHIE UND WIRKLICHKEIT

Von Heinrich Becker

Den Anstoß zu den folgenden Erörterungen haben eine Reihe kürzlich im Deutschen Kunstverlag erschienener Bücher gegeben, die, nach ihrer geistigen Absicht verwandt, sich in ihrer inneren und äußeren Gestaltung ganz wesentlich unterscheiden und die heute möglichen Formen des kunstgeschichtlichen Buches ausgezeichnet repräsentieren.[1]) Man könnte diese Feststellung auf sich beruhen lassen, wenn sich nicht wichtige Fragen darunter verbärgen, die an das Wesen geistiger Arbeit, geistiger Mitteilung rührten. Man könnte die Behandlung dieser Fragen einem kleinen Kreis von Liebhabern überlassen, wenn hier nicht der Eingriff der modernen Technik in unseren geistigen Habitus so offenkundig würde. Was hier zu sagen ist, ist nun keine Angelegenheit des Bibliophilen oder des Kunstwissenschaftlers mehr, es geht uns alle an, geht die Schule deshalb in besonderem Maße an. Die Frage nach Sinn und Wert der Photographie steht schließlich vor uns und wartet auf Antwort.

Die Rolle, die dem photographischen Bilde in dem Buche älterer Zeit zugeteilt war, ist geradezu subaltern. Es galt als nützliche oder unterhaltende Zutat, als 'Illustration', unter Umständen als willkommenes Lockmittel. Seitdem aber die moderne Photographie und die schnell nachfolgende Bilddrucktechnik zu immer neuen Eroberungen geschritten ist, hat sich das Verhältnis von Bild und Wort völlig verändert, ist das Bild zu einem Darstellungsmittel ersten Ranges geworden, in tausend Fällen schlagender, treffender, überzeugender, knapper als das Wort. Die Photographie hat eine neue Sprache geschaffen und damit eine neue Art des Buches, das anders gelesen, anders beurteilt werden will als das Buch der überlieferten Form. Es verlangt eine wache Augensinnlichkeit, visuelles Gedächtnis, Fähigkeit zu optischer Beobachtung und Verknüpfung und Bereitschaft zu selbsttätiger Abstraktion von Bildeindrücken, Kräfte, die nicht jedermanns Sache sind. Es steckt in der modernen Bilddarstellung oft genug nicht weniger geistige Durchdringung und zusammengefaßter Aufbau als in der rein literarischen Darstellung. Wer in ihnen nichts weiter sehen wollte als bloße Bilderbücher zum Blättern, zu angenehmem Zeitvertreib, hätte ihren Sinn nicht begriffen. Denkfaulheit kann mit ihnen ebensowenig anfangen wie mit den literarisch gestalteten Darstellungen. Auch die Photographie hat langweilige, nutzlose Bücher hervorgebracht. Das liegt nicht an der Photographie, das liegt an den Menschen, die sich ihrer bedienen.

An den genannten Büchern wird der Rollenwechsel des Bildes im Buche überraschend deutlich. Schon die Titel, die um deswillen ganz wörtlich wiedergegeben sind, deuten das bewußt an. Das ausgezeichnete, mit ungewöhnlicher Sachkenntnis und stilistischer Meisterschaft geschriebene Buch Grisebachs über die alte deutsche Stadt ist einer der bedeutendsten Beiträge zur Geschichte der deutschen Stadtbaukunst. Es erwähnt die 181 meist kleinen photographischen Abbildungen erst im Bildernachweis der letzten Seite. Sie begleiten den Text in angemessener Zurückhaltung, wirken als Hinweise, als Erinnerungen, ohne ihm Wesentliches hinzuzufügen. Sie sind Illustration im eigentlichen Sinn des Wortes. Dieses Buch will gelesen werden, will nur gelesen werden. — Man kann

1) Norddeutsche Backsteindome, aufgenommen von Albert Renger-Patzsch, beschrieben von Werner Burmeister. RM 24. — Richard Klapheck, Der Dom zu Xanten und seine Kunstschätze, mit Aufnahmen von Walter Hege. RM 18. — August Grisebach, Die alte deutsche Stadt in ihrer Stammeseigenart. RM 15. — Die Akropolis, aufgenommen von Walter Hege, beschrieben von Gerhart Rodenwaldt. RM 28. — Berlin 1930, Deutscher Kunstverlag.

das nicht so sicher behaupten von dem Werke Klaphecks über den Dom zu Xanten, dessen gründliche Beschreibung und wissenschaftlich zuverlässig vorgetragene Baugeschichte einigermaßen in den Schatten gestellt werden durch die photographischen Aufnahmen, die Walter Hege im Auftrage der Rheinischen Provinzialverwaltung eigens für dieses Werk gemacht hat. Das 156 Seiten umfassende Buch enthält 72 blattgroße und etwa 40 halbseitige Abbildungen, der Photograph nimmt also räumlich fast zwei Drittel des gesamten Werkes für sich in Anspruch. Und was für ein Photograph! Wer Walter Heges Aufnahmen der Dome in Naumburg und Bamberg kennt[1]), weiß, was er auch hier zu erwarten hat. Die Photographie ist in Klaphecks Buch gewiß nicht alles, aber sie hat ein so starkes Gewicht, sie hat mit so viel innerer Teilnahme und so vollkommenem Verständnis für Architektur und Plastik gearbeitet, daß die stärkeren Nachwirkungen von den Bildern ausgehen.

Noch entschiedener ist das Gewichtsverhältnis zwischen Text und Bild in dem herrlichen Bande über die Norddeutsche Backsteingotik verschoben. Der Titel ist hier sehr offen. Er stellt den Photographen voran: aufgenommen von Albert Renger-Patzsch, und fügt hinzu: beschrieben von Werner Burmeister. Auf 40 Seiten belehrenden Textes, der für sich steht und bedeutend genug ist, um für sich zu stehen, folgen abgetrennt 128 Architektur-Aufnahmen, die wie Offenbarung neuer künstlerischer Sehweise wirken. Es ist kein Zweifel, hier hat der Photograph die Führung, hier wendet er sich unmittelbar an sein Publikum. Er demonstriert, legt bloß, reizt zur Beobachtung, Vergleichung und Beurteilung. Bald schafft er Gesamtansichten, Lagebilder, zeigt den plastischen Baukörper, den gegliederten Aufbau der Massen, bald lenkt er den Blick auf Einzelheiten, Portale, Türme, Dächer. Kühn rückt er die Camera nahe an die aufsteigenden Baumassen heran, richtet die Linse wie das lebendig bewegte Auge schräg nach allen Seiten, steil zu allen Höhen und gewinnt so Bilder von nie erlebter Schlagkraft, von überraschender Kühnheit besonders in den Aufnahmen von Raumdecken und Gewölbeformen. Nie ist die kubische Gewalt, die Phantastik aufwachsender Baumassen, die Dynamik großer Raumschöpfungen so hinreißend im Bilde gebannt wie in diesen Photographien aus Danzig und Lübeck, Wismar und Stralsund, und den vielen anderen mehr oder weniger bekannten Orten des Norddeutschen Backsteingebietes. Vor diesen Aufnahmen Renger-Patzschs wird jeder Zweifel an der Photographie als eigener Bildsprache

1) Vor wenigen Jahren gleichfalls im Deutschen Kunstverlag in Berlin veröffentlicht. Heges letzte Leistungen liegen in dem von G. Rodenwaldt im gleichen Verlag herausgegebenen Werk über die Akropolis vor und erweisen ihn aufs neue als Photographen von Rang. Man kann Skulpturen und Tempelreste Griechenlands in die Museumssäle unseres Nordens tragen. Griechische Sonne und griechische Luft können nicht mitgenommen werden. Wie Architektur und Plastik in diesem Licht und in dieser Luft stehen und leben, das kann kein Museum zeigen, das aber wollen Heges Lichtbilder offenbaren. Die Schwierigkeiten, die er dabei fand, waren von anderer Art als in der ihm vertrauten Welt des Nordens. In einer Plauderei, die auf der Innenseite des Schutzumschlags abgedruckt ist und daher leider leicht verloren gehen kann, erzählt Hege von seinen wechselnden Arbeitsmethoden, seinen Listen und Erfindungen, mit deren Hilfe er das Leben des griechischen Marmors, von unerhört künstlerischem Atem beseelt, belauert hat. Diese Darlegungen Heges gehören in die Einleitung des Buches und würden, sachlich vertieft und erweitert, weniger für den künstlerischen Genuß, aber für die wissenschaftliche Beurteilung der photographischen Leistung sehr viel bedeuten. Einem so erfahrenen Mann wie Hege sollte man Gelegenheit geben, an der Hand einer konkreten, fest umschriebenen Aufgabe die Arbeitsmethoden und die Grenzen der modernen Photographie zu beleuchten. — Die ausgezeichnete Darstellung Rodenwaldts muß in anderem Zusammenhang gewürdigt werden.

beschwichtigt. Man kann verstehen, daß der Photograph von heute, nachdem die Schranken eines eng und flach gewordenen Handwerkertums gefallen sind, zu neuen Zielen vorwärtsdrängt und das ganze Reich des Sichtbaren mit seiner unendlichen Fülle ins Bild zwingen zu können glaubt.

Welch eine Welt von Wirklichkeitseindrücken er umspannt und wie selbstherrlich er zu Werke geht, zeigen viele photographische Sammelwerke der letzten Jahre. Die persönliche Leistung eines Photographen von Rang erscheint zusammengefaßt in einem Bande, den der Lübecker Museumsdirektor Carl Georg Heise herausgegeben und mit einer unzünftigen Einleitung versehen hat.[1]) War früher neben der Architektur nur die Landschaft und das Bildnis eine ernsthafte Angelegenheit der Photographie, so gibt es jetzt überhaupt nichts mehr, das der Camera unwillkommen wäre: Pflanzen, Früchte, Blüten, Samenkapseln des Löwenzahns, auf dem Halm gekeimter Roggen, Tiere aller Art, exotische und einheimische, Menschen- und Naturbildungen, eine Meereswelle, eine im Schneesturm geknickte Fichte, ein Schienenweg durch die Sandhaufen einer Zementfabrik, die Musterauslage von Schuhleisten, technische Bauten, Maschinenräume, Docks, Kräne und hundert technische Einzelformen — eine bunte und unzusammenhängende Welt, aber doch die Welt, soweit sie sichtbar ist, in ihrem Wesen gepackt, unsere wirkliche Welt, in ihrer Vielfalt unerschöpflich. Und alle diese bildnerische Bemühung nicht lediglich um der sachlichen Wiedergabe der wahrnehmbaren Wirklichkeit, sondern ebensosehr um ihres ästhetischen Gewinns willen. Solche Photos, meint Heise, 'vereinigen einen größeren Kreis wesensverschiedener Menschen zu gleichgestimmter Begeisterung, als etwa die Malerei unserer Tage das zu tun vermag'. Bedeutet das, daß die Photographie an die Stelle der Kunst getreten ist? Für unzählige Augen gewiß. Die Photographie, die als Emporkömmling einmal verurteilt war, billigen Ersatz, Surrogat von Kunst zu liefern, hat ihren eigenen Wert gefunden, kann sich geben als das, was sie ist, ohne verachtet zu werden. Und das um so mehr, je mehr sie sich ihrer besonderen Arbeitsmittel, ihrer sachlich bestimmten Technik bedient und ihre gegebenen Grenzen respektiert, je mehr sie Photographie und nichts als Photographie ist. In diesem Stadium ihrer Entwicklung ist sie gegenwärtig angelangt und beherrscht und befriedigt in der Tat das Bedürfnis von Millionen Menschen nach bildmäßiger Wiedergabe der wirklichen Welt. Aber es muß noch einmal betont werden: der Pionier der modernen Photographie beansprucht weit mehr. Sie ist ihm nicht bloßer Abklatsch der Wirklichkeit sondern individuell bestimmte Formwerdung, ist Kunst in demselben Sinne wie die Gebilde gedruckter Graphik, ein neues Glied also in der Reihe der vervielfältigenden Künste. Deutlich wird das ausgesprochen in einem Aufsatz von Franz Roh über 'Mechanismus und Ausdruck, Wesen und Wert der Photographie', und zum Beweis dient ein Querschnitt durch die photographische Produktion der letzten Jahre in Deutschland, Frankreich, Rußland, Amerika, Holland und Belgien.[2]) Keines dieser Blätter zielt auf Abschrift der Natur, so sehr ihr Wert sich von den ästhetischen Werten der Natur ableitet. Ihr werden mit großem technischen Raffinement neue Reize entlockt, abgelistet, möchte man sagen, und eine phantastische Welt hingetäuscht, die der gleichzeitig gemalten und gezeichneten in Wesen und Wirkung ähnlich sieht, ohne von ihr erborgt zu sein. Wie weit diese Entwicklung gehen kann, ist noch kaum erkennbar. Die Ästhetik der Photographie ist noch nicht geschrieben und ist, wie die Dinge liegen, mit Absicht auf Regel und Richtschnur auf lange

1) Die Welt ist schön. Einhundert photographische Aufnahmen von Albert Renger-Patzsch. Kurt Wolff Verlag, München 1928.

2) Foto-Auge, 76 Fotos der Zeit, zusammengestellt von Franz Roh und Jan Tschichold. Akademischer Verlag Wedekind & Co., Stuttgart 1929.

Zeit kaum möglich. Sicher ist aber, daß ein erheblicher Teil dieser Produktion, ganz wie in der Kunst, einer beschränkten Zahl von Liebhabern vorbehalten bleibt. Die große Menge der Schaulustigen will im photographischen Bilde das Abbild der wirklichen Welt genießen. Dabei ist erstaunlich, wie sich für das naive Denken der Begriff der Wirklichkeit, in einer auffallenden Verkennung der durch den photographischen Apparat vollzogenen Abstraktion, mit der photographischen Abbildung der Dinge deckt. Es gehört schon Kritik und Unvoreingenommenheit dazu, um seinen Augen mehr zu trauen als der Linse der Camera, um sich das erlebte Bild der Wirklichkeit, unbeeinflußt von ihrer photographierbaren Wiedergabe, unverfälscht zu erhalten. Eine Wiederholung der Wirklichkeit gibt es in der Photographie so wenig wie in der Kunst des Malers, Zeichners oder Bildhauers. Die Photographie kann bestenfalls eine Anweisung auf die sichtbare Erscheinung sein, die für die Vorstellung nur dann zuverlässig wieder verwirklicht werden kann, wenn der Betrachter das abgebildete Objekt gesehen oder das Übersetzen der photographischen Aufnahme in eine augenmäßige Vorstellung ausreichend geübt hat.

An dieser Übung fehlt es uns Heutigen gewiß nicht, wohl aber an der Vorsicht gegenüber der angeblichen Objektivität des photographischen Bildes. Millionen von Menschen haben einen unbegrenzten Glauben an die Sachlichkeit, die zuverlässige, von subjektiven Eingriffen freie Wiedergabe der Wirklichkeit durch den photographischen Apparat. Wie wenig dieser Glaube berechtigt ist, weiß der Kundige sehr gut. Wollte man, ähnlich wie es Ludwig Richter einmal mit drei Malern getan[1]), mehrere Photographen gleichzeitig vor denselben Gegenstand stellen, man müßte mit ebensovielen deutlich unterschiedenen Wiedergaben rechnen. Der photographische Apparat ist durch die Fortschritte der Konstruktion durch die subtile Handhabung und die differenzierte Bearbeitung der Platte zu einem so gefügigen Werkzeug in der Hand des Bildners geworden, daß es längst keine Gewähr für die objektive Wiedergabe durch den Photographen mehr gibt. Auch die Photographie kann in der Erscheinung des Wirklichen auswählen, verdecken, betonen, charakterisieren und so zum Ausdruck persönlicher Sehweise werden. Das heißt aber auch, sie kann verändern, verheimlichen, ja täuschen und lügen. Konnte der alte Lippman zu seinen Schülern noch sagen: Kinder, wenn ihr etwas beweisen wollt, so bildet wenigstens nicht ab, so muß heute eher das der Belehrung ausgesetzte Publikum vor der photographischen Abbildung gewarnt werden. Ihrer Fragwürdigkeit und nur bedingten Zuverlässigkeit ist man sich bei kunstwissenschaftlichen Untersuchungen heute durchaus bewußt. Es ist daher kein Zufall, wenn Hans Sedlmayr in seiner Darstellung der österreichischen Barockarchitektur dieser Frage eine besondere Bedeutung beimißt und über sie in einer kunstpädagogisch vorbildlichen und sehr gehaltvollen Einleitung 'Zum Sehen barocker Architekturen' eine Reihe scharfsinniger Bemerkungen macht.[2]) Mit aller wünschenswerten Klarheit weist er auf die Gefahr der Umdeutung und Fälschung hin, dem das architektonische Gebilde durch Wahl von Standpunkt, Ausschnitt, Format, Beleuchtung, Belichtung, Linse, Papier und durch das besondere Sehen des Maler-Photographen impressionistischer, expressionistischer oder akademischer Observanz ausgesetzt ist. Noch bedenklicher ist es, wenn bei kunstwissenschaftlicher Beweisführung die Photographie

1) Vgl. Lebenserinnerungen eines deutschen Malers XV. Kapitel, S. 159 (in der 4. Aufl.).

2) Hans Sedlmayr, Österreichische Barockarchitektur 1690—1740. Dr. Benno Filser Verlag. Wien 1930. S. 5—21. Mit 108 blattgroßen Abbildungen. Brosch. RM 10. Übrigens einer der wertvollsten neueren Beiträge zur Baugeschichte des Barock, doppelt wertvoll, weil hier zum ersten Male die Österreichische Barockarchitektur geschlossen dargestellt und als geschichtliche Einheit begriffen wird.

in den Dienst einer ganz bestimmten Theorie tritt. Als Beispiel zieht Sedlmayr die Wiener Hofbibliothek Fischers von Erlach heran. 'Wer seiner Theorie nach die Hofbibliothek für ein klassizistisches Werk erklärt, wird eine Aufnahme wählen, auf der sie möglichst klassizistisch aussieht. Bewußt ist dieses Prinzip noch nie konsequent durchgeführt worden; der Unterschied zweier Theorien könnte dadurch überraschend anschaulich werden.' Wenn das aber möglich ist, wenn die Photographie aufhört, ein objektives Dokument zu sein, so erkennt man ihre Gefährlichkeit für methodisch-wissenschaftliche Untersuchungen. Daraus folgt nicht, daß die Wissenschaft sich ihrer nicht bedienen dürfe, wohl aber, daß sie mit besonderer Kritik behandelt werden muß, wenn sie nicht zu Irrtümern und Fehlschlüssen führen soll.

Aus allem bisher Gesagten ergibt sich, daß der Photograph, der der Wissenschaft und dem Unterricht dienen will, nicht bloß ein Techniker sein darf, daß er darüber hinaus ein Sachkenner von wissenschaftlichen und künstlerischen Qualitäten sein muß. Mit diesem Maßstab gemessen, erscheint die Leistung eines Hege, eines Renger-Patzsch und vieler anderer moderner Photographen auch für die Wissenschaft von besonderer Bedeutung. Jetzt erst wird ersichtlich, welche Tragweite das im Anfang dieses Jahres in Marburg begründete Forschungsinstitut für Kunstgeschichte hat. Richard Hamann, sein Begründer und Leiter hat sich in einem Aufsatz 'Die Universität im Grünen' über die Aufgaben dieses Instituts ausgesprochen.[1]) Danach soll in Marburg das der Erforschung der deutschen Kunst dienende Material katalogisiert und in Photographien dem breiten Publikum sowohl wie den Spezialforschern zugänglich gemacht werden. Was die Arbeit des Instituts auszeichnet, ist die methodische Zusammenarbeit des Forschers, des Kunstliebhabers und des Photographen. Der Lektor für Photographie in Marburg und alle photographisch Mitwirkenden sind Kunsthistoriker. Den organisatorischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Fähigkeiten Hamanns verdanken wir es, daß durch photographische Neuaufnahmen, durch Vervielfältigung und Vertrieb dieses Materials der Kunstwissenschaft ein unschätzbarer Dienst geleistet ist, weil hier der Grad von Zuverlässigkeit in der Wiedergabe erreicht wird, der der Photographie heute möglich ist, und weil hier, wie Hamann betont, die mit subjektiven Lichteffekten zu einer eigenen Kunst hinaufexperimentierten Aufnahmen moderner Künstlerphotographen als unbrauchbar ausgeschlossen werden.

Einfacher als in der Baukunst scheint die Aufgabe der Photographie auf den ersten Blick in den bildenden Künsten, in Plastik, Malerei und Zeichnung. Wer will indessen den Reichtum der Ansichten erschöpfen, der von dem plastischen Werk durch die Eigenbewegung des Beschauers genossen wird? Wie kann das Leben eines solchen Werkes im Raum auch nur annähernd im Bilde aufgefangen werden? Nur durch eine größere Zahl von Aufnahmen, die der 'Vielseitigkeit' des plastischen Körpers und dem Reiz der Einzelform Rechnung tragen, kann eine mehr oder minder deutliche Vorstellung von einer Skulptur erweckt, können ihre engen Lebensbeziehungen zum Raum angedeutet werden. Rundplastik ist wie ein architektonisches Gebilde mit einer einzigen Ansicht überhaupt nicht zu erschöpfen. Neue Schwierigkeiten entstehen durch das unendlich wechselnde Leben der plastischen Form im Licht und die Wirkung der verschiedenen Materialien.[2]) Zwischen Wirklichkeit und photographischer Wiedergabe bleibt in der Plastik dieselbe Kluft wie in der Architektur. Bei Werken der Malerei fällt die Übersetzung räumlicher und plastischer Wirkungen in die Sprache der Fläche weg. Hier gibt es keine Vielheit der

1) Veröffentlicht in der Deutschen Allgemeinen Zeitung. Berlin, 19. Januar 1930.

2) Für die italienische Renaissance-Plastik hat Heinrich Wölfflin die Frage 'Wie man Skulpturen aufnehmen soll' behandelt in der Zeitschr. f. bild. Kunst. Jg. 1894/95 und 1914/15.

Ansichten. Eine Fläche ist in der Fläche wiederzugeben. Die größte Schwierigkeit bietet hier die Farbe. Die zeichnerische Form gibt die Photographie einigermaßen richtig wieder, den farbigen Aufbau, die Beziehungen der Farbwerte zueinander nur sehr unvollkommen. Unzufrieden mit den Ergebnissen der reinen Photographie hat man die getreue Wiedergabe von Gemälden und Zeichnungen im farbigen Lichtdruck, an dessen Herstellung die Hand des geübten Lithographen wesentlich mitbeteiligt ist, versucht und es darin zu erstaunlichen Ergebnissen gebracht. Piper-, Bruckmann- und Hanfstaengl-Drucke stellen in der Gemäldereproduktion das Beste dar, was heute die Technik zu leisten vermag. In der genauen Wiedergabe von Aquarellen und Handzeichnungen waren ihnen die Prestel-, Albertina- und Marées-Drucke vorangegangen. Solche Reproduktionen sind z. T. so genau, daß es möglich gewesen ist, selbst Fachleute und Liebhaber zu täuschen. Angesichts dieser unerhörten technischen Leistung setzt es in Verwunderung, daß die Faksimile-Reproduktion von Gemälden und Zeichnungen neben vieler und lauter Begeisterung ebensoviel Skepsis und Ablehnung erzeugt hat.

Je näher die Photographie in der Malerei und der Zeichnung dem erwünschten Ziel der vollendeten Wiedergabe gekommen ist, um so deutlicher hebt sich die Frage nach dem Wertverhältnis zwischen Original und Reproduktion überhaupt ab und wird immer leidenschaftlicher erörtert. Zwei umfassende Ausstellungen haben im Laufe des letzten Jahres die Diskussion dieser Frage besonders in Bewegung gesetzt: die eine ist von der Kestner-Gesellschaft in Hannover Juni 1929 unternommen, die andere hat im Herbst 1930 im Folkwangmuseum der Stadt Essen stattgefunden. Beide Ausstellungen haben zur Klärung sehr wesentlich beigetragen, gerade dadurch, daß sie von verschiedenen Standpunkten aus unternommen wurden. In beiden Ausstellungen waren Originale und Reproduktionen zum Vergleich nebeneinander gestellt. In Hannover verfolgte man die Absicht, zu zeigen, wie weit es der modernen Reproduktionstechnik gelungen ist, Originalwerke täuschend nachzubilden, in Essen dagegen führte das zusammengeordnete Material deutlich auf die Unterschiede hin. Die Leitung der Kestner-Gesellschaft sammelte das Interesse in einer kunsterzieherisch nicht ganz unbedenklichen Weise um eine Preisfrage: 'Welches ist das Original?' und mußte also den originalgetreuesten Reproduktionen den Vorzug geben. In Essen zeigte man an Handzeichnungen alter und neuer Meister die Differenz zwischen Original und Reproduktion, die in manchen Fällen allerdings auch hier so gering war, daß selbst der Eingeweihte von der Wirkung der Reproduktion betroffen sein mußte. Der fruchtbarste Gedanke in Essen war es, Reproduktionen verschiedener Herkunft und verschiedener Technik zusammenzustellen. Besonders aufschlußreich waren die Beispiele von Wiedergaben, deren Originale im Besitz des Folkwangmuseums sind, wie Marcs 'Pferde', Munchs 'Haus am Wasser', van Goghs 'Ernte' und 'Jünglingskopf', Gauguins 'Reiter am Strande', Signacs 'Paris'. Was durch den Augenschein für jeden aufmerksamen Betrachter zu lernen war, ist dieses: 1. Das größere oder geringere Format der Wiedergabe verändert Wesen und Wirkung des Kunstwerks von vornherein.[1]) 2. Farbige Reproduktionen von Gemälden ergeben nur größere oder geringere Annäherungswerte, keine Identität von Original und Reproduktion. 3. Die Nachbildung von pastos gemalten Bildern befriedigt viel weniger als diejenige von Aquarellen und Zeichnungen. Die Schattenwirkungen der plastisch auf der

1) Die Bedingtheit des Kunstwerks selbst durch das Format, die Beziehungen zwischen Technik, Material, Darstellungsstoff, künstlerischem Ausdruck einerseits und Format andererseits, die alle auch bei der Beurteilung der photographischen Wiedergabe eine Rolle spielen, sind in einem anregenden Aufsatz von W. Wolfradt in 'Kunst und Künstler' XV, S. 121—124, Berlin 1917, dargelegt.

Leinwand liegenden Farbschichten wirken als Flachdruck unecht und unwahr.[1]) 4. Das Weiß des Druckpapiers hat einen anderen Ausdruckswert als das Weiß der Tube. 5.Unter den Nachbildungen von graphischen Blättern kommen Holzschnittreproduktionen dem Original am nächsten, der gleichgearteten Drucktechnik entsprechend, während Kupferstiche und Radierungen in der Reproduktion meist trocken und hart, in den Schattenlagen undurchsichtig und verschmiert erscheinen.

Mit diesen unmittelbaren Feststellungen durch den Augenschein ist die Wertfrage der Faksimile-Reproduktion aber noch nicht genügend beleuchtet. Noch sind die in Frage kommenden Reproduktionen sehr jungen Datums, noch sind sie in den Originalen z. T. sehr ähnlich. Wie werden sie indessen nach 50 oder 100 Jahren aussehen, wenn sie durch den Einfluß von Licht und Luft verändert sind? Gewiß, auch das Originalwerk verändert sich unter den gleichen Einflüssen, der Künstler rechnet sogar mit dieser 'Mitarbeit der Natur', mit dem Lebensprozeß seines Werkes, nachdem es aus der Hut seiner Hände entlassen ist. Aber, darauf hat m. W. zuerst Max Sauerlandt in einem inhaltreichen Aufsatz 'Original und Reproduktion'[2]) aufmerksam gemacht, das Tempo dieses Lebensprozesses ist bei der Reproduktion völlig anders als bei dem Original, so daß sich beide 'bis zur völligen Unvergleichbarkeit auseinanderleben'. Das heißt: ein originales Kunstwerk ist etwas Wirkliches und die Reproduktion ein anderes Wirkliches. Sie können nicht füreinander stehen. Ein Kunstwerk bleibt etwas Einmaliges, Unwiederholbares.[3]) Sehr klug sagt dazu Max J. Friedländer[4]): 'Die besten, originalgroßen Reproduktionen, wie wir sie von Zeichnungen, Kupferstichen und Holzschnitten besitzen, sind insofern die gefährlichsten Verführer, wie sie sich am erfolgreichsten an die Stelle der Originale schieben. In 99% mögen sie den Originalen gleichen. Auf das 1% aber kommt es an, ihm gilt unsere Leidenschaft. Der winzige, kaum meßbare, kaum wägbare Unterschied entscheidet, und den besten Gebrauch von dem notwendigen Übel der Reproduktion macht, wer vergleichend diesen Unterschied erkennt und gerade in ihm den ausschlaggebenden Wert genießen lernt.' Sauerlandt hat seinen erwähnten 'drei Betrachtungen zur Stellung der Kunst in unserer Zeit' als Leitwort Goethes Ausspruch vorangestellt: 'Alles Vorliebnehmen zerstört die Kunst'. Es ist gewiß, wer mit Reproduktionen vorlieb nimmt, wer nicht die Sehnsucht nach dem echten, einmaligen Kunstwerk behält, kann gewiß über Kunst denken und sprechen. Aber die Verwirklichung des Kunstwerks in der Seele des Betrachters geschieht nicht ohne die Hingabe an das Werk selbst. Bedrucktes Papier ist etwas Herrliches. Aber es muß auch Papier sein und nur Papier sein wollen. Wenn es sich jedoch wie bemalte Leinwand benimmt und sich in schwere goldene Rahmen spannen läßt, wie das mit den Gemäldefaksimiles so gern getan wird, dann wird es fade und dünn. Und wer sich daran gewöhnt und sich dabei beruhigt, ist in seinem Charakter genau so bedroht wie der Mensch im Renaissancepalast mit der Zementputzfassade, in dem Wohnzimmer mit imitierten edlen Hölzern, wie die Frau im Similischmuck.

---

1) Die psychologische Wirkung ist ganz ähnlich wie bei dem nachgemachten Nachtigallengesang, dessen Genuß unmöglich wird, sobald man den pfeifenden Menschen wahrnimmt. Wie hier aus der Täuschung Enttäuschung wird, hat schon Kant in der Kritik der Urteilskraft § 42 gezeigt.

2) In 'drei Betrachtungen zur Stellung der Kunst unserer Zeit'. Verlag Martin Riegel, Hamburg 13, 1930. RM 2.

3) Das gilt auch für die Werke graphischer Kunst, die, soweit der Künstler selbst dabei beteiligt ist und für seine Drucke eintritt, auch Unica sind, obwohl sie vervielfältigt sind.

4) Original und Reproduktion, in 'Kunst und Künstler' XXVIII, S. 3—6, Berlin 1929.

Der Hannoverschen Ausstellung hat es trotz aller dieser Bedenken nicht an Verteidigern gefehlt. Namhafte Kritiker wie Wilhelm Hausenstein und Museumsdirektoren wie Alexander Dorner und Carl Georg Heise sind nachdrücklich für das Recht der Faksimilereproduktion eingetreten, im wesentlichen mit drei Argumenten. Das gute Faksimile, hat man gesagt, ist besser als ein schlechtes Original. Der Satz ist nicht überzeugend und trifft die Frage schlecht. Ernsthafter klingt es, wenn das Faksimile in eine Reihe mit Film, Radio und Grammophon gestellt und ihm die gleiche Funktion zugewiesen wird: künstlerische Erlebnisse zu vermitteln und zu erleichtern, selbst unter Aufopferung des 1% Friedländers. Durchschlagend wirkt erst das dritte Argument. Im originalgetreuen Faksimile, sagt man, besitzt man das beste, überall erreichbare Anschauungsmaterial für Lehr- und Lernzwecke. Da, wo das Kunstwerk nicht als Ausfluß menschlicher Schöpferkraft und als notwendige Brücke von Mensch zu Mensch gesucht wird, wo vielmehr das Kunstwerk als geistesgeschichtliches Dokument, als wissenschaftliches Arbeitsmaterial gebraucht wird, da hat das Faksimile sein volles Recht.

Die Diskussion, die sich an die Hannoversche Ausstellung angeschlossen hat[1]), zeigt deutlich die Problematik auf, in die die Photographie mit ihren neuen Anwendungsformen bei der Reproduktion von Kunstwerken geraten ist. Wieder, wie in ihren Anfängen, wird ihr der Vorwurf des Surrogats, des billigen Ersatzes, des Ersatzes eines Beseelten durch Mechanisches gemacht. Solange die Faksimilereproduktion als Studienmaterial in den Mappen lagen, wie noch vor 20 Jahren, als die ersten Drucke der Prestel-Gesellschaft erschienen, kam kaum ein Zweifel an den glücklichen Fortschritt der Photographie auf.[2]) Energische Kritik meldete sich erst in dem Augenblick, als die Photographie zur Täuschung, zur Verführung benutzt wurde, als sie etwas leisten sollte, das ihrem Wesen nicht entsprach. Die Photographie hat ihr Daseinsrecht längst erkämpft, aber sie hat nur den Wert, den sie sich selbst zu geben vermag. Wo sie in Übereinstimmung mit sich selbst und ihren gegebenen Mitteln arbeitet, würde auch Goethe seine Freude an ihr gehabt haben, er, der in einem Brief an Zelter schrieb: 'Gott segne Kupfer, Druck und jedes andere vervielfältigende Mittel, so daß das Gute, was einmal da war, nicht wieder zugrundegehen kann.'

Für jeden, der forschend oder lehrend um die Kunst, ihr Wesen und ihre Geschichte sich bemüht, ist die Photographie ein unentbehrliches Hilfsmittel geworden. Unerläßlich ist es indessen, Möglichkeiten und Grenzen der photographischen Abbildung zu kennen. Wer Photographien mit Nutzen gebrauchen will, muß wissen, daß sich keineswegs alles photographieren läßt und daß in der Kunst wie in der Natur zwischen photographischer Wiedergabe, auch der denkbar besten, und der Wirklichkeit ein nicht zu beseitigender Wesensunterschied besteht. Im Unterricht ist das Ziel der Kunstbetrachtung entscheidend für den Anteil, der der Photographie als Anschauungsmittel eingeräumt wird. Daß die Verschiebungen im Projektionsbild oft noch größer und irreführender sind als im photographischen Abzug, weiß jeder aus Erfahrung. Wer Kunstgeschichte treibt, wer wissenschaftliche Erkenntnis sucht, wer vom konkreten Kunstwerk zur wissenschaft-

---

1) Vgl. die Beilage zum Hannoverschen Kurier vom 9. Juni 1929, mit Beiträgen von W. Hausenstein, M. Sauerlandt, A. Dorner, C. G. Heise.

2) Obwohl es auch damals nicht an Berufenen fehlte, die den reinen photographischen Abzug oder den einfarbigen Lichtdruck auch als Studienmaterial anregender und sicherer zum Studium der Originale hinführend fanden. So Kristeller bei der Besprechung der 'Zeichnungen alter Meister im Kupferstichkabinett der Museen zu Berlin' in 'Kunst und Künstler' IX (Berlin 1911), S. 462.

lichen Synthese drängt, findet in der Photographie wertvollste, uns unentbehrlich gewordene Hilfe. Vor dem lebendigen Kunstwerk verstummt gar leicht, wenigstens in dem künstlerisch regen, mit Phantasie und Empfindung begabten Beschauer, das Abstraktionsgelüst. Es gehört zu der eigentümlichen Wirkungskraft des bedeutenden Kunstwerks, den ganzen Menschen zu 'ergreifen', zu 'packen', ihn zu attackieren und zu aktivieren. Wer daher das Kunstwerk mit diesen seinen lebenweckenden Kräften meint, der muß den Weg von der Photographie fort zur vollen Wirklichkeit des originalen Kunstwrkes gehen.

DIE AUSBILDUNG DER STUDIENREFERENDARE

Von Heinrich Weinstock

'Wie das höhere Schulwesen heute in den deutschen Ländern zersplittert ist, so geht auch in der praktischen Ausbildung der jungen Philologen jedes Land seinen eigenen Weg. Es fehlt sogar noch an einer Zusammenstellung der Ausbildungsformen in der Literatur. So besteht die Gefahr, daß nicht einmal der einzige Wert fruchtbar wird, den man einer solchen Buntheit zusprechen kann: der Reichtum vielfältiger Erfahrung.' Mit diesen Worten leiteten wir ein Folge von kurzen Beiträgen ein, die in wesentlichen Zügen ein Bild von der Ausbildung der Studienreferendare in den größten deutschen Ländern geben sollten. Die Reihe, in der *F. Kemmerling* über Sachsen (1930, S. 762), *A. Clausing* über Baden (1931, S. 87), *R. Griesinger* über Württemberg (S. 190), *M. Leitschuh* über Bayern (S. 566) berichteten[1]), sollen diese Zeilen dadurch abschließen, daß sie kurz die Lage in Preußen kennzeichnen und zugleich in knappem Vergleich die Leitgedanken der verschiedenen Formen zusammenfassen.

Eine eingehendere geschichtliche und systematische Begründung der Preußischen Ausbildungsform habe *ich* gegeben in einer Denkschrift über die neue Ausbildung der Studienreferendare in Preußen[2]), die das Ergebnis einer Bearbeitung der Angelegenheit im Preußischen Unterrichtsministerium darstellt. Die Notlage des Staates bedingt es, daß die Wirklichkeit in manchen Zügen hinter dem idealen Ausbau der Denkschrift zurückbleibt, die gestaltenden Gedanken indes sind hier und dort dieselben.

Die pädagogische Ausbildung beginnt nach Abschluß des Universitätsstudiums, erfolgt an der Schule und dauert zwei Jahre. Im ersten Jahr werden die Referendare in kleineren Gruppen einzelnen Schulen überwiesen. Verantwortlich für die Ausbildung ist der Anstaltsleiter im Verein mit ausgewählten Lehrern. In diesem Jahr soll sich der junge Lehrer in die Schule, diese neue und eigenartige Welt seines Berufes, einleben. Die Hauptarbeit gilt demnach der praktischen Einführung in Unterricht und Erziehung an dem Stück pädagogischer Wirklichkeit, das die einzelne Schule in ihrer ganz bestimmten Sonderart darstellt. Es wird also wesentlich darauf ankommen, daß diese pädagogische Wirklichkeit in all den Möglichkeiten, die sie bietet, für den Referendar fruchtbar wird. Theorie, ohne die es ja eine pädagogische Praxis nicht gibt, ist doch immer nur soweit bewußt zu machen, als die Praxis selbst dazu auffordert, soweit freilich auch aufs nach-

---

1) An Literatur ist nachzutragen: *Roller*, Die Ausbildung der Studienreferendare. Leipzig 1930, der über Hessen berichtet (dazu Mitteilungen d. Hess. Phil. Ver. 6/1931, S. 34ff.), und *Bredtmann*, Die Ausbildung der Studienreferendare und Studienreferendarinnen in der Provinz Westfalen. Dortmund 1930, der Einblick in die innere Arbeit eines der neuen Preußischen Studienseminare gewährt.

2) Frankfurt a. M., Diesterweg 1931. RM 1,60.

drücklichste. Im zweiten Jahr werden die Referendare in größerer Zahl (bis zu 20) und gemischt aus allen Fächern, die gruppenweise für die praktische Arbeit verschiedenen Schulen zugeteilt sind, zusammengefaßt zu einer gemeinsamen Ausbildungseinrichtung, dem sog. Studienseminar. Dieses Seminar untersteht einem Schulmann, der die Leitung im Hauptamt versieht, aber doch mit soviel Unterricht an einer Schule beschäftigt ist, daß er im lebendigen Zusammenhang mit dem Schulleben bleibt. Er hält die für alle Referendare gemeinsamen pädagogischen Sitzungen ab, leitet die gemeinsamen wöchentlichen Lehrproben sowie die mannigfaltigen Veranstaltungen, die die Referendare mit dem gesamten höheren Schulwesen und den übrigen wichtigen Bildungseinrichtungen durch Anschauung bekannt machen. Den Lehrkörper des Seminars bilden die tüchtigsten Lehrer der Stadt, die die Fachsitzungen abhalten und die Referendare ihrer Fachgruppen besonders betreuen. Den Abschluß der Ausbildung gibt die pädagogische Prüfung, die aus einer größeren schriftlichen Arbeit, zwei Lehrstunden und einer mündlichen Unterhaltung besteht.

Vergleichen wir die Einrichtungen der größeren Länder, so treten zwei wichtigste Gesichtspunkte hervor:

1. Alle Länder trennen die praktische Ausbildung von der Hochschule und ihrer wissenschaftlichen Arbeit und legen sie ganz in die Hand der höheren Schule. Einzig Sachsen sucht die jungen Philologen schon an der Universität zu pädagogisieren, indem die Zulassung zur Prüfung am Ende des Universitätsstudiums gebunden ist an die erfolgreiche Teilnahme an Vorlesungen und Übungen des praktisch pädagogischen Universitätsseminars, die Jugendpsychologie, allgemeine Bildungs- und Erziehungslehre sowie die Geschichte von Unterricht und Erziehung betreffen und praktische Unterrichtsversuche einschließen. Die Prüfung selbst ist dann wissenschaftliche Fachprüfung und praktisch pädagogische Prüfung zugleich; das Bestehen ist an den Erfolg einer Lehrprobe gebunden. Die sächsische Einrichtung ist von größter Bedeutung für die Entscheidung einer alten und heute wieder aktuellen Streitfrage. Eine möglichst frühe Hinwendung des zukünftigen Lehrers auf seinen Beruf ist zweifellos nicht allein aus berufspolitischen Gründen dringend erwünscht, es fragt sich indes, ob an der Hochschule und vor Abschluß der wissenschaftlichen Ausbildung diese Pädagogisierung im echten Sinne geschehen kann. Auf das 'echte' kommt dabei alles an, denn aller Ersatz droht nicht nur die Pädagogisierung zu verfehlen, sondern geradezu statt Einsicht, die hier wie überall im geistigen Leben rechtes Können erst ermöglicht, Einsicht in die subjektive und objektive Seite der Sache, gefährliche Sach- und Selbsttäuschung zu erzeugen. Und so könnte man gegen Sachsen einwenden einmal, daß begrenzte Unterrichtsversuche nie das wirkliche Schulleben zeigen, zum anderen, daß die Eigenaufgabe der höheren Schule, der wissenschaftliche Unterricht also vor allem der Oberstufe, doch erst gezeigt und erprobt werden könne, wenn die Voraussetzung dieses Unterrichts, die wissenschaftliche Ausbildung, abgeschlossen sei. Ich bekenne, daß mir diese Bedenken bisher durchschlagend zu sein schienen und daß sie auch durch die Denkschrift zur Hochschulreform, die das zentrale Problem von Bildung durch Wissenschaft zum Teil gar nicht sieht, zum Teil verdeckt, nicht im mindesten berührt sind. Ich habe es freilich stets für notwendig gehalten, daß sich der Blick des jungen Philologen vom Anfang der Universitätsausbildung an auf den Bildungssinn seiner Wissenschaften lenkt. Natürlich und fruchtbar geschieht das indes von der Einzelwissenschaft aus, und hier scheint mir das ceterum censeo zu liegen, das die Schule zur Frage der Hochschulreform zu sagen hat: Daß die Hochschule den Positivismus und das Spezialistentum überwinde und sich auf die große Zeit ihrer Geschichte zurückbesinne, da sie, reiner Wissenschaft forschend und lehrend hingegeben, doch Bildungsstätte zugleich war,

weil sie getragen war von lebensnahen Menschen, die mit jeder Einzelfrage doch immer in die Tiefe trachteten, wo der Geist haust, der lebendig ist und lebendig macht. (Was fruchtbar ist, allein ist wahr. Goethe.) Nur wenn das noch möglich ist und wirklich wird, hat es überhaupt einen Sinn, Universitätsreform, d. h. organisatorische Maßnahmen irgendwelcher Art zu planen. All diese Überlegungen zeigen indes, daß die sächsische Einrichtung von höchster Bedeutung für die wichtige Frage ist, und man möchte wünschen, über diesen Versuch im einzelnen und über seine Ergebnisse mehreres, von diesem grundsätzlichen Problem aus beleuchtet, zu erfahren.

2. Die andere wesentliche Frage dürfte dann wohl die sein, ob man bei der Ausbildung grundsätzlich an der alten Meisterlehre festhält oder eine Verschulung auch hier für notwendig erachtet. Während Bayern im ganzen bei jener alten, natürlichen Weise beharrt und d. h., organisatorisch betrachtet, die Ausbildung völlig der einzelnen Schule anvertraut, der die Referendare überwiesen werden, haben die übrigen Länder in den Studien- oder pädagogischen Seminaren besondere Ausbildungseinrichtungen geschaffen. Natürlich bleiben auch hier die Referendare einzelnen Schulen für den praktischen Unterricht überwiesen, aber geregelt und geleitet wird diese praktische und geleistet wird die theoretische Ausbildung von einer außerhalb dieser Schulen oder besser: 'oberhalb' ihrer gelegenen Stelle. Begründet wird das wesentlich mit zwei Erwägungen: Diese Form gestattet die Heranziehung der tüchtigsten und fortgeschrittensten Lehrer für die Ausbildung, sucht also den personalen Zufall planmäßig auszuschalten, was in einer pädagogischen Übergangszeit gewiß besonders bedeutsam ist. Außerdem bietet die Zusammenführung der verschiedenen Fachgruppen auf dem gemeinsamen Boden des Studienseminars fruchtbare Möglichkeiten zur Überwindung der Fachenge und schafft so an der wichtigsten Stelle des Erziehungslebens die sachlichen und persönlichen Voraussetzungen einer echten Konzentration.

Daß in dieser Aufgabe der Konzentration das gegenwärtige Problem der höheren Schule liegt und daß dies Problem nicht mit äußeren Hilfen, sondern nur, persönlich und sachlich, von innen her zu lösen ist, dürfte unbestreitbar sein. Freilich darf die Lösung sich nicht verführen lassen, das Eigenrecht der Fächer, das nun einmal wesentlich für die höhere Schule ist, zu unterschätzen. An diesem Zusammenhang liegt es, daß Preußen bei der zweijährigen Ausbildung bleibt. Das erste Jahr wird das Einzelfach in den Vordergrund stellen, so die langgesponnenen Fäden der Universitätsausbildung aufnehmen und den Übergang von Wissenschaft zur Erziehung erleichtern. Wenn dann das zweite Jahr das Gemeinsame stark vordringen läßt, so heißt das den natürlichen Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen gehen. Beide Jahre zusammen verbürgen aber erst nach der preußischen Meinung genügende Berücksichtigung der beiden gleichwesentlichen und gleichunentbehrlichen Seiten des eigentümlichen Zwischengebildes, das die höhere Schule darstellt. Wie man aber auch über die Dauer der Ausbildung denken mag, darin sind sich wohl alle Beteiligten einig: Es gilt, die höhere Schule in ihrer Wesensgestalt als einer auf wissenschaftlichen Unterricht gegründeten Unterrichtsstätte zu wahren, es gilt aber auch, sie zu einer wahren Bildungsstätte wieder zu machen, indem die Gefahr der Zersplitterung in eifersüchtige Fächer überwunden wird in der Durchdringung aller Fächer mit einem starken, bewußten und einheitlichen Bildungswillen.

Die Gefahr jener Zwiespältigkeit für das theoretische Bewußtsein, die konkrete Anschauung und das praktische Können unseres Nachwuchses in fruchtbare Polarität zu verwandeln, in jene Polarität, die das Lebensgesetz der höheren Schule bedeutet, das ist die Aufgabe der Studienseminare, in deren Händen also die Zukunft der höheren Schule liegt.

DER 2. INTERNATIONALE HEGELKONGRESS IN BERLIN
(18.—22. Oktober 1931)

Von Gerhard Wechsler

Es ist heute bis weit in die Kreise der Nichtfachleute kein Geheimnis mehr, daß für die Gegenwart keiner der großen systematischen Philosophen der Vergangenheit stärkere Aktualität besitzt als Hegel. In einer Zeit, deren empfindliches und teilweise überkritisches Selbstbewußtsein die eigene Kultur längst problematisch geworden ist, ist es kein Wunder, wenn sie ihre Blicke zurücklenkt zu jenem Manne, der als erster in wahrhaft großartiger metaphysischer Deutung und mit genialem Tatsachenblick über die Grundlagen, Zustände und Vorgänge eben dieser heute so bedrohten Kultur philosophiert hat. Dazu kommt, daß wir heute im *Marxismus* eine radikale Ideologie besitzen, die sich selbst von Hegel herschreibt und die gebieterisch eine Auseinandersetzung mit sich selbst nicht nur, sondern ebenso mit ihrem zwar nicht intellektuellen Urheber, aber doch wegweisenden Methodiker erzwingt. Im Zusammenhang mit diesen Tendenzen einer neuen Hegelfnterpretation und, wenn man so will, als Reaktion hierauf ist die moderne exakte *Hegelforschung* auf den Plan getreten, um die Wege zum 'echten Hegel' frei zu machen und dadurch in mühsamer archivalischer und textkritischer Arbeit dasselbe zu leisten, was einst die erste Phase des Neukantianismus für den 'echten Kant' getan hatte. Hierbei ianden diese Forscher, unter denen Georg Lasson, Hugo Falkenheim und von den zahlreichen Jüngeren Theodor L. Haering und Hermann Glockner mit besonderen Ehren zu nennen sind, Gesinnungsgenossen in einer Gruppe von Philosophen, die man als die 'orthodoxen Hegelianer' bezeichnen kann, und die in Holland die geistesphilosophische Tradition bis heute fortgeführt und in der '*Bolland-Gesellschaft*' sich ihre äußere Form gegeben haben (Bolland war 1896—1920 Professor der Philosophie in Leiden). Von hier ging schließlich die Anregung aus, die in fast allen europäischen Ländern verstreuten Hegelfreunde und -forscher zu einem *Internationalen Hegelbund* zusammenzuschließen-der denn auch im April 1930 im Haag ins Leben trat und in diesem Jahre vom 18.—22. Oktober in Berlin seinen zweiten Kongreß veranstaltete.

Die stattliche Reihe von 14 Vorträgen, die in einem Auditorium der Universität gehalten wurden und leider ohne öffentliche Diskussion bleiben mußten, hatte es sich zur Aufgabe gemacht, den 'ganzen' Hegel zu würdigen. Es gruppierten sich also die Themen einmal um die Probleme der Phänomenologie des Geistes und der Logik, dann um die der Natur- und Geistesphilosophie. Diese gleichmäßige Verteilung der Akzente bot naturgemäß den Vorteil einer relativen Vollständigkeit und zeigte Seiten an Hegel auf, die sich im allgemeinen dem Blick entziehen, verhinderte aber ebenso notwendig, daß auch nur eins der angeschnittenen Probleme von mehreren Rednern behandelt und damit einer endgültigen Klärung oder gar Lösung nähergeführt wurde. Dadurch verlor der Kongreß, so imponierend er in der Vielfalt seiner Eindrücke und Anregungen auch war, zweifellos an Aktualität. Probleme, die die heutige Generation im tiefsten bewegen, wie etwa die Frage, wieweit das Individuum beim Aufgehen in die objektiven Formen der sittlichen Gemeinschaften seine Existentialität gefährdet sehen muß oder das Verhältnis der marxistischen Geschichtsphilosophie zu der Hegels, blieben unerörtert. Überhaupt verschwand die Kritik *an* Hegel mit *einer* Ausnahme fast vollständig hinter Forschungsberichten, Darstellungen und Apologien seiner Lehre. Das hatte freilich seinen guten Grund: es war die Tagung einer Hegel*gemeinde*, und da ziemt sich Verehrung,

Nachfolge und liebevolle Versenkung in des Meisters Geist mehr als pietätlose Kritik und nörgelndes Besser-wissen-Wollen der Nachgeborenen. Daher resultiert denn auch das tiefe Erlebnis, das wohl alle Teilnehmer und Hörer erfuhren, aus dem Eindruck der unbedingten Hegel*treue*, den das einhellige Bekenntnis so vieler bedeutender Männer zu Hegels Geist und Wort hinterließ. Immerhin darf die um die Gegenwart bemühte Öffentlichkeit es wohl als ihr Recht beanspruchen, auch von sich aus Fragen zu stellen, und sie muß sich gerade bei *den* Männern Rat holen dürfen, die, wie ich glaube mit Recht, behaupten, durch die Erneuerung Hegelschen Geistes der bedrängten Zeit einen Dienst zu erweisen.

Natürlich ist es unmöglich und wäre überdies untunlich, die Gedanken aller einzelnen Vorträge auch nur abbreviativ zu referieren. Dagegen sollen diese wenigstens genannt und dabei, abweichend von ihrer eigenen, oben skizzierten Einteilung kritisch, doch nicht wertend, bestimmten Kategorien zugeordnet werden. In die Gruppe der 'Darstellungen' gehören zunächst die streng hegelischen Ausführungen der Holländer *Hessing* (Bennekom) über 'das Wahre in der Philosophie Hegels' und *Wigersma* (Haarlem) über 'den Begriff der Wahrscheinlichkeit in der Naturphilosophie'. Ihre bis in die Wortwahl alles beherrschende Hegelnähe mußte sie gerade den mit modernen Terminologien und Gedankengängen vertrauten Jüngeren entfernen. Ähnlich erging es *Baer* (Halle), der über Hegel und die Mathematik sprach. Immerhin konnte auch der Nichtmathematiker entnehmen, wie wenig Hegel mit unserer Auffassung etwa der Geometrie als einer rein nach in sich richtigen, von der Wirklichkeit unabhängigen Beziehungen strebenden Wissenschaft gemein hat. Darstellend war auch der Vortrag *Baillies* (Leeds), eines englischen Gelehrten, über die Phänomenologie des Geistes gehalten, der das Jugendwerk nachdrücklich als eine Theorie der Erfahrung interpretierte. *Larenz* (Göttingen) bewies mit scharfer, logischer Stringenz aus System und Geist Hegels, daß das Privatrecht nicht außerhalb des Reichs der konkreten Sittlichkeit steht, während der Mentor der deutschen Hegelianer und Leiter des Kongresses, *Adolf Lasson* (Berlin), ein höchst persönliches und in seiner Echtheit schlechthin erschütterndes Bekenntnis zu Hegels Religionsphilosophie ablegte. Der frühere Kultusminister des faschistischen Systems, Senator *Gentile* (Rom), bot in seinem Vortrag über 'Hegel und der Staat' nicht nur eine glänzende oratorische Leistung, sondern auch eine geschickte Deutung der Hegelschen Staatsidee im Sinne der Statuierung staatlicher Omnipotenz auch über die Kulturgebiete des 'absoluten Geistes'.

Unter dem, was ich im engeren Sinne Forschungsberichte nennen möchte, nahm der Vortrag *Haerings* (Tübingen) über 'den werdenden Hegel' eine hervorragende Stelle ein. Dieser um die problemreiche Jugendgeschichte Hegels sehr fleißig und sorgfältig bemühte Forscher wies besonders auf die empirischen und praktischen Charakterzüge des Schülers, Studenten, Hauslehrers und Privatdozenten Hegel hin und verbreitete damit neues Licht über seine von den Altersgenossen Hölderlin und Schelling so abweichende, von vornherein auf nationale Wirksamkeit eingestellte Entwicklung. Zur Deutung der Motivdoppelheit in Hegels dialektischer Logik (Kontradiktion neben Andersheit) brachte *Calogero* (Rom) neues Material aus vergleichenden Studien mit der klassischen Logik, besonders des Aristoteles, bei. *Stenzels* (Kiel) Vortrag über 'Hegels Auffassung der griechischen Philosophie' legte in stoffreicher Untersuchung dar, daß der Grundgedanke von Hegels Geschichtsphilosophie, daß es konkret Historisches gibt, das zugleich ein Ideelles und Notwendiges verkörpert, aus der Beschäftigung des Schülers und Studenten mit der griechischen Philosophie hervorgegangen ist, in der diesen vor allem der Fortgang der immer bewußter werdenden Reflexion, von der zunächst im substanziellen Medium der Kunst in der antiken Tragödie verborgenen Idee an bis zur logischen Klarheit

in der attischen Philosophie, interessierte. Die gedankenreichen, in elegantem Konversationston vorgetragenen Ausführungen *Glockners* (Heidelberg) über 'die Ästhetik in Hegels System' suchten gegenüber der landläufigen (?) Auffassung des Hegelschen Systems als eines Fächerwerkes einen selbständigen Standpunkt: die Kreisbewegung des Hegelschen Denkens führt ästhetische Begriffe auch in die nicht der Kunst gewidmeten Teile seiner Philosophie ein; z. B. kann man von einem 'Pantragismus' nicht nur in der Geschichtsphilosophie reden, sondern auch in der Logik selbst, wo sich der einzelne Begriff immer dem jeweils höheren und allgemeineren Begriff opfern muß. Vor allem ist auch das Sich-selbst-Begreifen des Begriffs, das Grundaxiom der Dialektik, das eigentlich ein Sich-selbst-Gestalten und Sich-selbst-Genießen ist, nicht mehr logisch, sondern ästhetisch zu verstehen.

Der einzige Philosoph, der nicht mit beiden Füßen auf dem Boden Hegels stand und der daher kritische Bedenken geltend zu machen das Recht, aber auch den geistigen Rang hatte, war *Nicolai Hartmann* (Berlin). Er behandelte das für Hegel wirklich zentrale Problem, ob der Denkdialektik auch eine Realdialektik entspreche. Daß zur Beantwortung dieser Frage ein kritischer Standpunkt oberhalb des dialektischen nötig ist, verhehlte er sich ebensowenig wie daß gerade die dialektische Methode, die alle nur möglichen Standpunkte in sich aufhebt, diesen ausschließt. Trotzdem macht er Hegel den ganz unhegelischen Vorwurf, daß er das, was er für das diskursive Denken (etwa das 'kritische' Kants) geleistet hat, nicht auch für sein eigenes, das dialektische, geleistet habe, nämlich, es aus seinem An-sich-Sein zu seinem Für-sich-Sein, d. h. zum Selbstbewußtsein zu bringen. Daß dies aber bis heute nicht gelungen ist, liegt nach Hartmann daran, daß es sich hier um keine erkenntnistheoretische, sondern um eine 'denktranszendente', d. h. eine ontologische Frage handelt. Einem Begriff als solchem sieht man es nicht an, ob er 'reell' ist oder 'unreell', d. h. an der Wirklichkeit vorbeitrifft. Daher kann man auch nicht wie Hegel aus dem Begriff ein Sein ableiten, sondern muß sich mit dem Begriff möglichst genau dem Sein, das in den Phänomenen unmittelbar gegeben ist, anpassen. Zu dieser Anpassung an die Wirklichkeit macht aber gerade die Dialektik die Begriffe geeignet. Besonders in den Bezirken des geistigen und geschichtlichen Lebens gibt es viele Phänomene, 'aus denen ein dialektischer Widerstreit, eine Realrepugnanz hervorbricht', und es ist Hegels Verdienst, daß er in seiner Philosophie des objektiven Geistes die dialektische Methode zu einem fruchtbaren Mittel der Wirklichkeitserkenntnis gemacht hat. Daher erkennt Hartmann Hegels philosophisches Prinzip für die Kultur- und Geschichtsphilosophie an, während er es für alle anderen philosophischen Disziplinen, besonders auch für die Metaphysik, als gefährlich und irreführend ablehnt.

Die Aufgabe der in Hegels Geiste arbeitenden Philosophen aber wird es in Zukunft sein, den geistesmonistischen Standpunkt ihres Meisters zu verteidigen und den Glaubenssatz: 'Das Wahre ist das Ganze', unter den man sich ihren zweiten Kongreß gestellt denken konnte, weiterhin zu Ehre und Geltung zu bringen. Damit würden sie dann der Forderung des ersten Vorsitzenden des Hegelbundes, *Richard Kroner* (Kiel) gerecht werden, der in seinem Eröffnungsvortrag programmatisch hervorhob, daß Gegenwart und Zukunft der deutschen Metaphysik unlösbar mit dem Werke Hegels verbunden sei, und bleiben müsse, wenn sie ihre ewige Aufgabe, das Verhältnis von menschlichem Sein zum Unendlichen zu begreifen, erfüllen wolle.

WISSENSCHAFTLICHE FACHBERICHTE

PHILOSOPHIE

Von Franz Josef Brecht

Will man die gegenwärtige philosophische Bewegung — sofern sie wirklich geistige Bewegung ist, also bewegt und bewegend zugleich — mit den Namen ihrer Ahnen aus dem XIX. Jahrh. kennzeichnen, so kann man Hegel, Kierkegaard, Nietzsche und Dilthey nennen. Diese Gründer enthüllen sich als wirkende Kräfte auch in der bei aller Kürze umfassenden und bei aller Knappheit tiefdringenden Betrachtung der geistigen Situation der Zeit, welche *Karl Jaspers* (1) soeben vorgelegt hat. In diesem erregenden Werk lebendigen, gegenwarts- und wirklichkeitsnahen Denkens des neben Heidegger repräsentativsten philosophischen Geistes unserer Zeit geht es zutiefst und zuhöchst um die Freiheit des Menschseins; denn 'was', um es mit den Worten aus Friedrich Gundolfs letztem Vortrag zu sagen, 'aus Homer erschien und mit Nietzsche sich verstieg, will heut enden: der freie, ganze Mensch'. Es ist erschütternd, mit welcher Klarheit und Unbestechlichkeit der Philosoph die Verfallserscheinungen unserer Zeit aufdeckt, hinter ihren Fassadenzauber blickend und ihre scheinhafte Idealistik in ihrer Maskierungsfunktion als nichtig offenbarend. Wie eindringlich sein Auge auf der Herrschaft des Apparats und der Masse, der modernen Sophistik, den Fragen von Sport, Führertum, Staat und Erziehung, den Problemen von Menschen- und Fachbildung, Kunst, Wissenschaft und Philosophie, den glaubenslosen Selbstverdeckungen und Selbsterleichterungen des Menschseins in Marxismus, Psychoanalyse und Rassentheorie verweilt und wie der unerbittliche Zeiger, Mahner und Warner sich dann durch die eigene Existenzphilosophie zu der Möglichkeit und der Haltung des Selbstseins in der Situation der Zeit hindurcharbeitet — das alles muß jeder einzelne von uns, dem es ernst ist, in Strenge und Verantwortung mit-sehen und mit-denken. Die Philosophie kennt ihre menschliche Aufgabe wieder, ihre bescheidene, aber wesentliche: 'den Menschen an sich selbst zu erinnern'. Sie hat sich bereits in ihren tiefsten und reifsten Geistern weit entfernt von dem blindeifrigen Wiederholen oder Neuformen obsoleter Schematismen, Schulformeln und -systeme, die uns heute wie Gipsgebilde oder Spinneweben anmuten, nachdem wir den Erzklang echter Philosophie wieder vernommen.

Wir wenden uns zurück zu den Gründern und Ahnen. Der 100. Todestag ***Hegels*** (14. Nov.) hat zum zweiten Male dem im vorigen Jahre im Haag gegründeten internationalen Hegelbund auf den Plan gerufen: der 2. internationale Hegelkongreß tagte vom 18.—22. Oktober in Berlin, wo Neuhegelianer wie Kroner-Kiel, Gentile-Rom, Glockner-Heidelberg, Lasson-Berlin oder Hegelforscher wie Hartmann-Berlin und Haering-Tübingen sprachen. Hartmanns Vortrag 'Denkdialektik und Realdialektik' wurde zum inneren Mittelpunkt der ganzen Tagung. Ebenso sind die Hegelhefte der großen philosophischen Zeitschriften (um von den Tagesblättern und Sonntagsblättchen hier abzusehen) wie der 'Kantstudien' oder des 'Logos' mit Aufsätzen hauptsächlich der ebengenannten Neuhegelianer ausgestattet. Ein Gedenkaufsatz von *Karl Löwith* über 'Hegel und Hegelianismus' (2) scheint mir durch den Ernst seiner Fragestellung hervorragend wichtig zu sein. Er will nicht Hegels Philosophie philosophisch begreifen, sondern seinen geistesgeschichtlichen Ort im Blick auf das Philosophieren der Gegenwart skizzieren. Die durch die 'Hegel-Renaissance' dem allgemeinen Bildungsbewußtsein aufgezwungene Meinung von einer wahren Wiedergeburt Hegels kommt ihm mit

Recht verdächtig vor, und er fragt 'nach der Art und Weise der Wiederaufnahme der Hegelschen Philosophie innerhalb der Philosophie der Gegenwart, um bei dieser Nachfrage dort zu landen, wo der geschichtliche Ursprung sowohl des Zerfalls wie der Erneuerung der Hegelschen Philosophie zu suchen und zu finden ist'. Er zeigt nämlich, daß weder die künstliche Wiederbelebung Hegelschen Philosophierens, wie es am eindrucksvollsten — neben anderen — Kroner übt, noch die sachliche Rückkehr zu Hegels Problemen, wie sie Hartmann fordert, die gemäßen Formen sind, Hegel zu verarbeiten und aufzunehmen, sondern allein 'die geschichtliche Destruktion des grundsätzlichen Standpunktes der Hegelschen Philosophie im ganzen', wie sie Dilthey geübt hat mit dem positiven Ziel einer philosophisch-historischen Anthropologie. Diese Weise war es auch, die *wir* selbst im Bericht über die Hegelforschung des letzten Jahrfünfts (Lit.-Berichte aus dem Gebiet der Philosophie, Heft 24, 1931) forderten, als gesagt ward, der Weg zu einer 'wahren' Hegelauffassung heiße nicht konstruktive Deduktion, sondern destruktive Interpretation vom Ganzen unserer Situation her. Klar und deutlich spricht Löwith aus, daß im Grundcharakter der Hegelschen Philosophie, dem Ineinander von Logik, Wissenschaft der Logik, spekulativer Metaphysik und philosophischer Theologie das liegt, was wir gegenwärtigen Menschen nicht mehr verstehen (sofern Verstehen etwas Wesentlicheres meine als Nach-denken und Nach-reden); erst der Ausblick auf den 'produktiven Zerfall' der Hegelschen Philosophie, wie er sich in Karl Marx und Sören Kierkegaard vollzog, weist 'auf das ursprüngliche Geschehen, welches unsere eigenste Angelegenheit ist'; auf das Ende aller 'reinen' Philosophie und den Beginn ihrer reinmenschlichen Begründung. So verdient in der Tat gerade Hegels *Tod* in der zweifachen in ihm selbst liegenden Bedeutung des Abschlusses einer alten, des Aufschlusses einer neuen Epoche unser Gedenken: 'mit Hegels Tod beginnt allererst unsere eigenste Geistesgeschichte'. — Wir mußten bei diesen wichtigen Erörterungen etwas ausführlicher verweilen, weil sie jedem in der heutigen modischen, richtungslosen Hegelbetriebsamkeit die aus unserer eigenen 'kritischen' Situation notwendig entspringenden Gesichtspunkte für eine Auseinandersetzung mit Hegel, in der man sich selbst nichts vormacht, an die Hand geben.

In dem hegelisch-dialektischen Existenzphilosophen *Kierkegaard* vollzieht sich gleichzeitig mit Marx und Feuerbach der entscheidende Bruch. Kierkegaard hat nach einer jahrtausendealten andersartigen Tradition in Überwindung Hegels die Wirklichkeit der menschlichen Existenz zum Thema der philosophischen Besinnung gemacht und auch erst dem Wort 'Existenz' im Sinne der Radikalität und Eigentlichkeit des Menschseins jenen geheimnisvollen und fordernden Klang zugleich gegeben, mit dem dann Nietzsche das Wort 'Leben' begabt und geweiht hat. Deshalb und im Hinblick auf die wichtige Bedeutung Kierkegaards für die Existenzphilosophie, wie sie heute unser dringlichstes Anliegen ist, hat der *Referent* seinem Hegelreferat einen kritischen Bericht über die Kierkegaardforschung im letzten Jahrfünft folgen lassen, der über Ausgaben, Gesamtdarstellungen und Untersuchungen unterrichtet (3).

Auch das Bild *Nietzsches* wandelt sich uns heute, nachdem wir es allzu oft von den Auffassungsweisen der empirischen Wissenschaft her gezeichnet erhielten. Das bemerkenswerte Buch *Hugo Fischers* 'Nietzsche Apostata'(4) sieht seinen Helden ganz als Metaphysiker: er wird von einer positiven und einer negativen Richtung getrieben; jene macht ihn zum Schöpfer einer neuen, dionysischen und klassisch-realistischen Metaphysik, diese aber zum Metaphysiker der Dekadenz. So ist Nietzsche, in der Lust der Verneinung wie in der beschwörenden Schöpferschau auf die neue Erde und den neuen Menschen, selbst ein Bürger zweier Welten, einer absinkenden und einer in ihm

aufleuchtenden. Das leidenschaftliche Buch geht in allem mit Nietzsche, auch da, wo wir nicht folgen zu dürfen glauben; auch scheint uns — mit Heidegger — die Basis für eine philosophisch fruchtbare Auseinandersetzung mit Nietzsche heute noch nicht zureichend bereitet und auch die Begrifflichkeit dieses Buches für eine solche Klärung nicht die endgültige zu sein; aber es stellt Nietzsche nach den Unzulänglichkeiten insbesondere idealistischer, aber auch positivistischer Kritiker und dem legendarisch verzauberten Mythos seiner Gestalt, wie ihn Bertram schrieb, mit großer Kraft als wirklichen Philosophen und unheimlichen Seher voll Zerstörer- und Schöpferlust, in den ihm gebührenden Raum.

Was Nietzsche für die Philosophie wollte, anerkannte *Dilthey* als Ziel, aber wollte es auf anderen Wegen erreichen; wie sehr Dilthey auch auf das klassische Werk der gegenwärtigen Philosophie, auf Heideggers 'Sein und Zeit' wirkte, ist bekannt. Die Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung der Lebensphilosophie mit der Phänomenologie Heideggers und Husserls durch *Georg Misch*, auf die bereits unser erster Bericht hinwies (1931, S. 185), liegt jetzt, schon nach Jahresfrist, in 2. Auflage vor (5). Es ist ein Buch, das jeder, der tiefer in die eigentliche Bewegung und das lebendige Ringen der gegenwärtigen Philosophie eindringen will, lesen muß, auch wenn ihn zunächst vielleicht die nicht geringen Schwierigkeiten des Studiums schrecken sollten: es führt mitten in das ernste philosophische Forschen hinein. Als das grundsätzlich Gemeinsame zwischen den Richtungen Heideggers und der Diltheyschule wird der Wille zur 'Hermeneutik der Faktizität', der verstehenden Zergliederung des menschlichen Daseins, bezeichnet; als Hauptunterschied die — wie Misch scheint, gefährliche und fragwürdige — Verknüpfung dieses Willens bei Heidegger mit der Absicht auf die Fragestellung und Ausarbeitung der Ontologie. Das Buch gibt nicht nur die gründlichste und wichtigste Auseinandersetzung mit 'Sein und Zeit' und dazu eine über das Bisherige hinausführende Interpretation der Diltheyschen geisteswissenschaftlichen Lebensphilosophie, sondern (im 4. Hauptabschnitt) auch die erste kritische Durchleuchtung des neuen, bisher fast wirkungslos gebliebenen Werkes Husserls über 'Formale und transzendentale Logik' (1929) sowie die bisher grundsätzlichste und fruchtbarste Betrachtung und (nun freilich mit mancherlei Konstruktionen verstellte) Würdigung der späteren Schriften Heideggers. (Als erste interpretierende Einführung in die phänomenologischen Richtungen mag nun auch *H. Reiners* Antrittsvorlesung (6) manchem gute Dienste tun; *Husserl* selbst hat seine Stellung in dem auch deutsch erschienenen 'Nachwort' (7) zur englischen Ausgabe seiner 'Ideen' noch einmal eindrücklich festgelegt.) Das Werk Mischs ist ein großes Beispiel für die nach der idealistischen Entwirklichung in dem geschichtlichen Vorgang der Vereinigung der Phänomenologie und der Lebensphilosophie sich vollziehende Erneuerung der Philosophie. (Abgeschlossen 15. 11. 1931.)

1. *K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit* (Sammlung Göschen, Bd. 1000) 191 S. Berlin, de Gruyter 1931. *RM* 1,80. — 2. Zeitschrift für deutsche Bildung 1931, 553ff. — 3. *F. J. Brecht, Die Kierkegaardforschung im letzten Jahrfünft;* Liter. Berichte aus dem Gebiet der Philos. Heft 25, 1931, S. 5—35. — 4. *H. Fischer, Nietzsche Apostata oder die Philosophie des Ärgernisses.* 313 S. Erfurt, K. Stenger 1931, *RM* 18. — 5. *G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie.* 2. Aufl. X, 324 S. Leipzig, B. G. Teubner 1931, *RM* 14, gbd. *RM* 16. — 6. *H. Reiner, Phänomenologie und menschliche Existenz.* 26 S. Halle, M. Niemeyer 1931, *RM* 1,20. — 7. *E. Husserl, Nachwort zu meinen 'Ideen'.* 22 S. Halle, M. Niemeyer 1930. *RM* 1,50.

ARCHÄOLOGIE

Von ANDREAS RUMPF

Seit zehn Jahren werden im Wettbewerb aller zivilisierten Nationen die Grabungen in den klassischen Ländern mit Nachdruck betrieben. Das neue Material, das sie für das Studium der Antike liefern, ist in einer Unzahl von Publikationen zerstreut. Durch die Fülle der Einzelberichte und der meist einander wiederholenden Sammelaufsätze in der ständig wachsenden Flut von Zeitschriften hindurchzufinden, ist selbst für den Fachgelehrten kaum noch möglich. Hier wäre eine Rationalisierung dringend erwünscht. Der deutsche Leser wird als nächstliegende Informationsquelle stets zu den Zusammenfassungen im Archäologischen Anzeiger greifen. Da dürfen wir es mit besonderer Freude begrüßen, daß die letzten beiden Griechenlandberichte wieder aus *Georg Karos* bewährter Feder stammen und alle Vorzüge, die von seinen an gleicher Stelle erschienenen Vorkriegsberichten bekannt sind, zeigen (1). Beide bringen das Wesentliche knapp und doch ausreichend mit gutgewählten Abbildungen. Besonders hingewiesen sei auf die Aufnahmen der neu wiederaufgerichteten Nordsäulenhalle des Parthenon, die Grabschrift der bei Xenophon Hellen. II 4, 33 erwähnten Lakedaimonier und verschiedene Grabreliefs (Löwe und Reiterkämpfe) aus den deutschen Grabungen am Dipylon, die Tür des archaischen Tempels auf Naxos, von den Italienern gehobene Funde aus den tyrsenischen Gräbern auf Lemnos, die von allem Etrurischen grundverschieden sind, die ersten Bilder schöner ionisch-archaischer Kleinfunde aus den deutschen Grabungen auf Samos, die unten näher besprochenen 'neuattischen' Reliefs aus dem Peiraieus, die wichtigen Ergebnisse der amerikanischen Grabungen in Korinth wie der englischen im Heiligtum der Hera Akraia am Isthmos.

Weniger befriedigend ist der von *Werner Technau* verfaßte Italienbericht (2). Das Wesentliche kommt hier durch einen Wust nebensächlicher Fundnotizen nicht klar heraus, zudem mindert der Verf. den Wert des Berichtes durch eigene allzukühne Interpretationen, die zurechtgerückt werden müssen. So sind die beiden Kannen aus der Werkstatt der 'Chigikanne' (Abb. 7) natürlich 'protokorinthisch' und nicht ostgriechisch. Unverständlich sind die Zweifel am Menanderporträt in der Doppelherme Abb. 32—35. Die von T. vorgeschlagene Benennung Sophokles für den hier mit dem Komiker gepaarten Kopf verdient keine ernsthafte Erörterung. Es ist der von Visconti als Homer gedeutete sog. Apollonios. Er wird durch den neuen Fund als Dichter erwiesen, mit den beglaubigten Sophoklesbildnissen verbindet ihn nichts. Das Grabrelief Abb. 27 ist nach Ausweis der Frisuren und des Ornaments natürlich frühaugustisch und nicht flavisch. Hervorzuheben sind: die archaischen Terrakottaformen aus Akragas (Abb. 54/5), der an Lysippisches, namentlich den sog. Ares Ludovisi gemahnende Kolossalkopf vom Kapitol (Abb. 26), die an etruskische Tumuli (Cucumella in Vulci und Caeretaner Bauten) anknüpfende Rekonstruktion des Augustusmausoleums durch Giglioli (Abb. 19), die neuen Grabungen am Kaiserpalast auf dem Palatin (Abb. 21), die Schiffe im Nemisee (Abb. 11—16), die wieder aufgerichtete Ringhalle des Vestatempels am Forum (Abb. 20), zwei schöne von M. Gütschow aus Fragmenten in der Praetextatkatakombe wiedergewonnene Sarkophage des III. nachchr. Jahrh. (ein attischer mit trunkenen bakchischen Kindern und ein monumentaler römischer Hochzeitssarkophag). Das Abb. 41 wiedergegebene Komödienbild in Pompeii ist dank seiner vorzüglichen Erhaltung geeignet, den Gegenstand, der schon auf der schlechter erhaltenen Replik deutlich genug war, vollkommen klar erkennen zu lassen. Links geht ein Sklave, seinem Monolog lauschen

erschreckt ein Mädchen und der *πάγχρηστος νεανίας*; seltsamerweise wird das Bild bisher von keinem Herausgeber verstanden.

Bei der Eigenart der archäologischen Forschung sind überraschende neue Ergebnisse nicht allein aus Grabungen zu gewinnen. Vielmehr erhalten die Resultate der Bodenforschung erst durch die wissenschaftliche Verarbeitung ihren Wert. Das Ideal ist, wenn Grabung und würdige Veröffentlichung Hand in Hand gehen. Dies Ideal ist selten erreicht. Viele ungehobene Schätze schlummern in den Vitrinen der Museen. Sie zu heben ist wohl der Mühe wert. Hier suchen zahlreiche Publikationsreihen in Art eines Corpus neuerdings Hilfe zu schaffen. Sie teilen mit allen Corpora die Gefahr, allzusehr in die Breite zu gehen. Neben derartigen auch das Nebensächlichste getreulich wiedergebenden Werken sind solche unentbehrlich, die ein geschlossenes Gebiet nicht unbedingt vollständig, dafür aber gründlich und förderlich behandeln. Ein solches hat uns *Humfry Payne* mit seinem meisterlichen Buch über die korinthischen Vasen (3) beschert. Die Heimat dieser Vasengattung war schon längst aus dem Alphabet der häufigen Inschriften gefunden. An zahlreichen Beispielen fehlt es in keiner Sammlung, ist die Gattung doch neben der attischen im ganzen antiken Gebiet die verbreitetste. Die Grenzen der Ausfuhr werden durch die Fundorte gegeben. Zurzeit sind die äußersten Punkte: Makedonien, Südrußland, Gordion, Palästina, Memphis, Kyrene, Karthago, Emporion in Spanien, Massalia, Südbayern. Ebenso wie durch die räumliche Verbreitung der Erzeugnisse ist die Fabrik durch ihre lange Lebensdauer ausgezeichnet. Auch hier wird sie nur von der attischen übertroffen. Wenn es bisher immer noch an einer wissenschaftlichen Bearbeitung dieser Vasen fehlte, so mag der Grund darin liegen, daß die Menge des zu verarbeitenden Materials jeden schreckte. Glücklicherweise gibt uns P. kein vollständiges Corpus. Der Auszug von über 1500 Stücken, den er als Kataloganhang gibt, erforderte freilich eine Durcharbeitung von schätzungsweise 20 000 Exemplaren. Man kann getrost sagen, daß keine Gruppe und kein wichtiges Einzelstück dabei ausgeschieden wurde. Die äußerste Sparsamkeit, die bei der Ausstattung geboten war, hat für den Katalog wie die Fassung des Textes größte Kürze zur Folge gehabt, hat aber auch die Abbildungszahl empfindlich beschränkt. Hierdurch sind Sammeltafeln entstanden, die in ihrer Zusammenstellung höchst instruktiv sind; neben die Photographie treten für Einzelheiten die Zeichnungen des Autors, die stilsicher und klar ausgeführt zuweilen als graphische Interpretation wirken. Hier ist in der Tat aus der Not eine Tugend geworden. Nach oben knüpft P. die korinthischen Vasen an die sogenannten protokorinthischen an. In der Tat besteht innerhalb der von ihm erstmalig eingehend behandelten Übergangsgruppe kein stilistischer und technischer Unterschied zwischen beiden Gattungen; die Grenzen verwischen sich. Das einzige Gegenargument bleibt das unkorinthische Alphabet in den Inschriften der 'Chigikanne'. In stetiger gleichmäßiger Entwicklung verfolgt P. die Fabrik bis zum Ende der Figurendarstellungen auf korinthischen Vasen und gibt die verwilderten Ausläufer des V. Jahrh. im Anhang. Der figürliche wie der ornamentale Schmuck wird im Einzelstück wie in der Entwicklung gewürdigt; hier kommen leider die — freilich anderwärts genau publizierten — Tontäfelchen etwas zu kurz. Das notwendige Ausscheiden von durch andere Forscher irrig für korinthisch gehaltenen Gefäßen bringt für die attische Keramik Gewinn. Auch die für Korinth so charakteristischen plastischen Figurenvasen werden ausreichend berücksichtigt. Die stetige, etwas sehr konservative, allem Experimentieren abholde Art der korinthischen Vasenmaler fordert dazu heraus, eine relative Chronologie der archaischen Kunst an sie zu knüpfen. Im Anschluß an Fr. Johansen gibt P. auch absolute Daten. So gewinnt er ein festes Gerüst für die Zeit von 650—550. Selbst wenn genauere Untersuchungen die Einzelzahlen um ein bis zwei

Jahrzehnte verrücken sollten, bleibt der Zusammenhang und die Abfolge sicher. Sie werden um so wertvoller, als P. mit den Vasen nicht nur Metallgefäße und Bronzebleche, sondern auch Werke der Großplastik verbindet. Außer dem Kuros von Tenea bietet hier das Korinther Gebiet wenig Funde, dafür kommen die nach den Inschriften als korinthische Exportstücke zu betrachtenden Terrakottafiguren der Dachverkleidungen in Thermon, Kalydon, Theben, Delphi hinzu und vor allem der Giebel des Artemistempels auf Kerkyra. So ist das Werk von P. geeignet, einen wichtigen Eckstein für die Erforschung der archaischen griechischen Kunst zu bilden. Es dürfte schwer sein, auf ebenso knappem Raum das Wesentliche ebenso gut zu sagen.

Auf dem Gebiet der klassischen Kunst, genauer gesprochen der Kopien nach Meisterwerken der klassischen Bildhauer, verdanken wir *Hans Schrader* (4) eine Entdeckung, wie sie seit der Identifikation der Athena des Myron, d.h. seit 24 Jahren, nicht gemacht wurde. Unter den 'neuattischen' Reliefplatten mit Amazonenkämpfen, die im Schlamm des Peiraieushafens gehoben wurden, fiel eine durch den eigenartigen Schwung der Bewegung auf. Hier erkannte Schrader, daß der Leib der Amazone nicht für die rechteckige Bildkomposition entworfen ist, sondern sich einem gerundeten Rahmen anschmiegte. Auf zwei stark verkleinerten Kopien des Schildes der Athena Parthenos fand er nun dicht am Schildrand Reste derselben Kampfgruppe. Nun konnte er auch zwei weitere von den Reliefplatten mit Gestalten auf der Schildverkleinerung in London identifizieren. Der überraschende Gewinn dieses durch glänzende Kombination gefundenen sicheren Resultates ist, daß wir zum erstenmal von einem beglaubigten Werk des Pheidias Kopien in Originalgröße besitzen. Wie sehr unser Wissen um den Bildhauer, den das Altertum als seinen größten Künstler feierte, dadurch verschoben wird, wird sich wohl erst ermessen lassen, wenn die Reliefplatten in guten Bildern, oder besser noch in Abgüssen, verbreitet sein werden. Wie jede große Entdeckung auch auf Nebengebiete befruchtend wirkt, so werden sich, wenn die bisher mitgeteilten Abweichungen zwischen den einzelnen Repliken nachzuprüfen sind, auch neue Gesichtspunkte für die Kopienkritik und endlich grundlegende Folgerungen für die 'neuattische' Kunst automatisch ergeben.

Eine der wichtigsten archäologischen Neuerscheinungen ist endlich die Neuauflage der Topographie von Athen von *Walter Judeich* (5). Das Werk, dessen 1. Auflage durch 25 Jahre allen Ratsuchenden auf dem Gebiete des alten Athen ein unentbehrlicher und zuverlässiger Führer und mehr noch ein wichtiges Handbuch für die Stadtgeschichte gewesen ist, bedarf bei den Lesern dieser Zeitschrift keiner besonderen Empfehlung. In der Neubearbeitung sind zunächst alle seitdem erschienenen Schriften zu topographischen Fragen eingehend gewertet, so daß keine Seite ohne Änderung blieb. Immer wieder beweist sich J. als bewährter Beurteiler der Unmasse von Literatur, die hier angewachsen ist. Wo er sich für oder gegen eine Ansicht entscheidet, teilt er stets dem Leser die Gründe der Stellungnahme mit und verschweigt auch nie die schwachen Punkte einer Hypothese, der er selbst zustimmt. Die wichtigste Bereicherung der neuen Auflage sind natürlich die Ausgrabungen, die in der Zwischenzeit gemacht sind. Nur auf drei von ihnen sei ausdrücklich hingewiesen: G. Welters Grabung im Nikepyrgos, die den gordischen Knoten der Theorien, die sich allzu reich um diese Stelle rankten, zerhieb (S. 219), das Pompeion am Dipylon, das A. Brueckner freilegte (S. 361) und die endgültige Fixierung des Odeion des Perikles durch Kastriotis (S. 306), das sich als Rechteckbau, nicht als Rundbau, herausstellte. Selbstverständlich sind die Schriftsteller- und Inschriftenzitate auf den neuesten Stand gebracht. Druckanordnung und Index sind praktisch und übersichtlich. Eine besondere Note erhält die Neuauflage durch die sorgfältig ausgewählten Bildtafeln nach malerisch sehr wirkungsvollen Photographien der aufrecht-

stehenden Denkmäler. Um es kurz zu sagen: die 2. Auflage der Judeichschen Topographie wird sich als Standardwerk bewähren, wie es die erste getan hat.

Im Augenblick, da diese Zeilen in Druck gehen, läuft ein kleines Büchlein von *Walter Reinecke* (6) ein, das an Hand der Meisterwerke der Berliner Museen in die griechische Plastik einführen will. Bei den zahlreichen guten Abbildungen auf Kunstdruckpapier und dem wohlfeilen Preis mag das anspruchlos geschriebene, nichts voraussetzende und nicht mit gelehrtem Beiwerk beladene Heft für Schüler der Mittelstufe geeignet sein.

(Abgeschlossen 1. 11. 31.)

1. Archäolog. Anzeiger 1930, Sp. 88—167 u. 1931, Sp. 211—308. — 2. Archäolog. Anzeiger 1930, Sp. 299—431. — 3. *Humfry Payne, Necrocorinthia* (XIV, 363 S. mit 53 Lichtdrucktafeln), H. Milford, Oxford University Press 1931, Shilling 84. — 4. *Hans Schrader, Zu den neuen Antikenfunden im Hafen des Piraeus* (Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1931 XI) 10 S. Berlin 1931, Kommission von de Gruyter & Co. RM 1. — 5. *Walther Judeich, Topographie von Athen* (Handbuch d. Altertumswissenschaft begr. von I. von Müller, neu hrsg. von W. Otto III 2, 2) 2. Aufl. XII, 473 S. mit 24 Tafeln und 4 Plänen. München, C. H. Beck 1931. RM 38. — 6. *Walter Reinecke, Einführung in die griechische Plastik an Hand von Meisterwerken im alten Museum* (112 S.). Berlin, de Gruyter & Co. 1931. RM 2,85.

ALTE GESCHICHTE

Von Hans Volkmann

Durch Erlaß des preußischen Kultusministers vom 14. September 1931 ist der bisher für Gymnasien gültige Sonderlehrplan der Geschichte zu Ostern 1932 aufgehoben. Damit wird die Behandlung der alten Geschichte in der Oberstufe auf ein knappes Sommerhalbjahr zusammengedrängt. Da auch die Stundenkürzung des altsprachlichen Unterrichts die an sich geringe Hoffnung auf nachbarliche Hilfe vernichtet, gewinnen die schon vorher erhobenen Klagen der Althistoriker aus Universitätskreisen an Bedeutung. Ihr Wortführer *F. Münzer* (1) schildert die Mittel, die der Geschichte des Altertums gebührenden Platz in der Ausbildung des Geschichtslehrers sichern sollen (z. B. besondere Abnahme dieses Prüfungsgebietes beim Staatsexamen durch den Fachvertreter u. ä.). Für das Problem, möglichst viele in wirkliche dauerhafte Beziehung zur alten Geschichte zu bringen, muß darüber hinaus die innere Anziehungskraft dieser Wissenschaft herausgestellt werden.

Leider wird die Erfüllung dieses Wunsches mitunter durch die Art erschwert, mit der in letzter Zeit um grundlegende Quellenfragen gestritten wird. Die in Boghazköi gefundenen chetitischen Tontäfelchen liefern dank dem Wetteifer der Forscher um ihre Entzifferung jährlich neue Kunde von den kleinasiatischen Reichen des 2. Jahrtausends v. Chr. (vgl. dazu Karte 5 der wissenschaftlich wertvollen Neubearbeitung von *Putzgers Atlas* [2] mit früheren Auflagen). Da diese Urkunden öfters ein Land Ahhijava (= Ἀχαιϝα) und dessen Großkönig erwähnen, glaubte man, hier als geschichtliche Wirklichkeit das zu finden, was Homer von der Eroberung Trojas durch die Achäer unter ihrem Großkönig berichtet, was die Ausgrabungen in Troja und Mykene wahrscheinlich machten. Mit dem Hinweis, daß die großen Mythenkreise der Griechen mit den Zentren der mykenischen Kultur verknüpft sind, verband bereits früher die Religionswissenschaft die Frage, ob und wieweit diese Mythen Umbildungen geschichtlicher Erinnerung enthalten. Jede Antwort auf dies alte Problem darf sich gegenwärtig besonderer Beachtung erfreuen als

grundsätzliche Voraussetzung für ähnliche Versuche, z. B. an der Atlantissage. Ein nach Inhalt, Ergebnis und temperamentvollem Ton typisches Beispiel dieses Arbeitskreises gibt ein Aufsatz von *E. Bethe* (3), der die Geschichtlichkeit des trojanischen Krieges durchaus ablehnend behandelt. Troja VI ist nach Bethe nicht von Griechen, sondern von Thrakern zerstört, wofür besonders die Zeitspanne zwischen Trojas Untergang etwa 1200 und der griechischen Besiedlung der Troas Ende VIII. Jahrh. spricht. Inzwischen haben bedeutende Forscher die erwähnte Identität der Achäer mit dem inschriftlich genannten Volke bestritten. Für ein endgültiges Urteil sind die hierzu in der Klio angekündigten Aufsätze abzuwarten. Sicherer in ihrem geschichtlichen Wert sind die Spuren, die sich bei Homer von der Kultur der Vorzeit finden. Solche homerischen Reminiszenzen eines vorgriechischen Mutterrechts, das besonders in der Stellung des Muttersohnes Hephaistos zu Hera spürbar ist, erhellt *J. H. Thiel* (4) an chetitischen Gesetzen. Ebenso festen Boden fühlt man bei den Untersuchungen von *W. Kolbe* (5) und *K. Lorenz* (6), die — jeder in besonderer Methode — moderner Hyperkritik wehren. Kolbes gelungene Werbeschrift für die im Rahmen der alten Geschichte neuerdings vernachlässigte Epigraphik erhärtet die Zuverlässigkeit thukydideischer Angaben an dem Zeugnis der Steine. Der Nachweis z. B., wie (S. 92ff.) IG I^2 96 eine schärfere Interpretation von Thukyd. V 82,5 erzwingt, ist ein wahres Kabinettstück. Der gleiche Weg erweist die Annahme eines Herausgebers des I. Buches als überflüssig. Die für Polybios behauptete fünffache (!) Überarbeitung widerlegt Lorenz. In genauem Studium der Komposition, wobei er das übliche Urteil über Polybios' Stil berichtigt, entwickelt er den *einheitlichen* Plan des Schriftstellers, am Werden der römischen Weltherrschaft die Aufgabe synoptischer Geschichtsbetrachtung darzutun, die der politischen Paideia dient. Als Gipfelleistung gesunder Quellenkritik ist endlich *F. Jacobys* Kommentar (7) zu seiner Fragmentsammlung zu nennen. Nicht nur ist zu jedem Fragment die gesamte, einschlägige Literatur kritisch verzeichnet, sind Parallelstellen ausgeschrieben und die einzelnen Autoren zu Gruppen zusammengefaßt. Jedesmal hebt eine Übersicht gemeinsame, charakteristische Züge hervor und deutet künftige Aufgaben an; so begründet z. B. Jacoby bei Nr. 227—238 (Autobiographien) die verschiedene Verbreitung dieser Schriftart bei Griechen und Römern in ihrer Volksindividualität.

Während die Quellenforschung im ganzen zum Konservatismus zurückkehrt, drängen die Darstellungen besonders der griechischen Geschichte, wie solche der neuesten Geschichte (vgl. diese Zeitschrift S. 269), unverkennbar dahin, aus der Fülle aller kulturellen Äußerungen die seelischen Grundkräfte des Volkes mehr als bisher zu erschließen. *H. Berve* (8) gibt sogar die äußerliche Trennung von Kunst, Literatur, Philosophie usw. auf und verwebt sie in den Verlauf der politischen Geschichte, wobei er den Einfluß der geographischen Landschaft stark betont. So hebt sich z. B. die Maß- und Haltlosigkeit der kleinasiatischen Ionier schärfer von dem zielbewußten Willen der Festlandsgriechen ab, ebenso der tiefe Gegensatz zwischen Griechen- und Asiatentum. Das Buch setzt Leser voraus, die aus reicher Kenntnis der griechischen Kultur zu den beigegebenen Richttafeln Ergänzungen beisteuern und damit die oft knappen Andeutungen beleben können. Ein prachtvolles Hilfsmittel dazu bietet die *Propyläen-Weltgeschichte* in ihrem 2. Bande (9). In ihrer erlesenen Ausstattung mit 33 ganzseitigen, farbigen Tafeln und zahllosen Abbildungen vermittelt sie selbst dem Laien ein lebenatmendes Bild der antiken Kunst wie des Landes, in dessen Rahmen sie allein denkbar ist. Der Fachmann wieder wird seine Freude haben an den gelungenen Faksimile der Papyri und Inschriften, besonders eines Militärdiploms und der in der Fachliteratur immer wieder behandelten 'Königin der Inschriften', des Monumentum Ancyranum. Den Text haben J. Beloch,

G. De Sanctis, E. Hohl und H. v. Soden übernommen. W. Götz umreißt einleitend die 'weltgeschichtliche Bedeutung der Antike', die er neben der Breite und Tiefe der antiken Kultur in dem Christentum, 'der geistig-religiösen Zusammenfassung der alten Welt', sieht. Den 'Untergang' der Antike begründet er mit dem Gesetz der Geschichte, 'daß allem Wachstum ein Höhepunkt und dann ein Rückgang beschieden sei'. Zur Erläuterung gibt E. Hohl S. 467—472 einen Überblick über die mannigfachen Erklärungsversuche dieser Erscheinung. Bei der Bedeutung dieses Problems sei hier angemerkt, daß die wissenschaftlichen Unterlagen dazu bei M. Rostovtzeff, Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich S. 238ff. zu finden sind. (Über die antike Wirtschaftsgeschichte wird in dieser Zeitschrift demnächst gesondert berichtet.) Das oben skizzierte Ziel, das sich die Darstellungen der Volksgeschichte gesteckt haben, gilt ebenso für die Beschreibung des Individuums. *U. Wilcken* (10) geht dem Werden seines Helden Alexander bis in die feinsten Wurzeln nach, betont die glückliche Mischung des elterlichen Erbgutes, seine Erziehung und die von Philipp übernommenen politischen Ziele, über die Alexander so hinauswächst, daß sogleich nach seinem Tode der Umschwung seiner Nachfolger die Reaktion des Orients hervorruft. Trotzdem bleibt in diesem Leben etwas Dämonisch-Irrationales, dessen starke Berücksichtigung durch Wilcken die Kritik (11) anerkannt hat. Dieser Seite Alexanders ist *G. Radet's* (12) l'épopée d'un demidieu gewidmet, der auf den Spuren antiker Legende und des Erinnerungsgehalts der Landschaften die seelischen Erlebnisse Alexanders nachfühlt.

In der römischen Geschichte steht das Staatsrecht im Brennpunkt der Forschung, insbesondere das Wesen des Prinzipats. Im Banne Mommsens sah man lange in ihm eine 'Dyarchie' des Prinzeps und Senats, wobei dem Prinzeps eine besondere Art Magistratur beigelegt wurde. Diese Auffassung ist erfolgreich von verschiedener Seite angegriffen. Einmal beginnt *F. Leifer* (13) die Vorgeschichte der Magistratur, zunächst von etruskischen Quellen aus, zu klären. Seine prinzipiellen Ausführungen über modernen und antiken Amtsbegriff warnen vor allzu starren Konstruktionen Mommsens. Zum anderen dringt die Erkenntnis durch, daß das Geheimnis der freiwillig anerkannten, neuen Staatsleitung mehr in ihren sozialen und wirtschaftlichen Wurzeln als im Staatsrecht steckt, wie ja Rostovtzeff Augustus den besten und reichsten Bürger nennt. Eine große zusammenfassende Behandlung dieser Seite des Prinzipats, auf die schon 1923 beim Philologentag in Münster A. von Premerstein nachdrücklichst hinwies, bleibt eine dringende, aber schwierige Aufgabe, da klärlicherweise scharfes Hervortreten solcher Abhängigkeiten dem Prinzeps nicht erwünscht war. Einstweilen ersetzt man Mommsens Formulierung durch andere; so spricht E. Hohl in seinem Überblick über die Frage (S. 363f.) von einer societas leonina und deutet so die Machtverschiebung zugunsten des Augustus an, während *E. Kornemann* (14) der überkommenen Bezeichnung neuen Inhalt geben will. Er sucht schon für die frühe Kaiserzeit eine beabsichtigte Zweiherrschaft, d. h. doppelte Besetzung der obersten Stelle, analog der späteren Samtherrschaft nachzuweisen, berücksichtigt aber nicht genug die entschiedene Distanzierung des „Zweiten" (vgl. Deutsch. Literaturztg. 52, 1931, 549ff.). In *Marsh's* Buch (15) wird noch einmal alles sorgsam zusammengebracht, was Tacitus' grandios verzerrtes Tiberiusbild berichtigt. Sehr peinlich fällt S. 107 der Vergleich der Majestätsprozesse des Tiberius mit denen unter Kaiser Wilhelm II. auf (NB! die einzige Gegenüberstellung aus moderner Geschichte!), der in nichtdeutschen Lesern ganz abwegige Vorstellungen hervorrufen muß.

(Abgeschlossen 1. 11. 31.)

1. Vergangenheit und Gegenwart XXI (1931) S. 350ff. — 2. *Putzgers historischer Schulatlas*, neu bearbeitet von *M. Pehle u. H. Silberborth*. Mit Erläuterungsheft, Velhagen & Klasing 1930. — 3. Rhein. Mus. LXXX (1931) S. 218ff. — 4. Klio XXIV (1931) S. 383ff. — 5. *W. Kolbe, Thukydides im Lichte der Urkunden*. Stuttgart, W. Kohlhammer 1930. *RM* 7,80. — 6. *K. Lorenz, Untersuchungen zum Geschichtswerk des Polybios*. Stuttgart, W. Kohlhammer 1931. *RM* 7,50. — 7. *F. Jacoby, Die Fragmente der Griech. Historiker*, II. Teil (Kommentar). Berlin, Weidmann 1930. *RM* 20. — 8. *H. Berve, Griech. Geschichte* I. Von den Anfängen bis Perikles. Freiburg i. Br. Herder & Co 1931. *RM* 7,50. — 9. *Propyläen-Weltgeschichte* II (Hellas und Rom. Entstehung des Christentums). Berlin 1931. Geh. *RM* 30.—, geb. *RM* 34. — 10. *U. Wilcken, Alexander d. Gr.* Leipzig, Quelle & Meyer 1931. *RM* 12,80. — 11. Vergangenheit und Gegenwart XXI S. 541f. — 12. *G. Radet, Alexandre le Grand*. Paris, L'artisan du Livre. 40 frs. — 13. *F. Leifer, Studien zum antik. Ämterwesen*. Klio Beih. 23. Leipzig, Dieterich 1931. Geh. *RM* 21,50, geb. *RM* 24. — 14. *E. Kornemann, Doppelprinzipat und Reichsteilung im Imp. Romanum*. Leipzig, B. G. Teubner 1930. Geh. *RM* 8.—, geb. *RM* 10. — 15. *F. B. Marsh, The reign of Tiberius*, Oxford, University Press 1931. 15 sh.

KUNSTGESCHICHTE

Von Heinrich Lützeler

Ausstellungen. Von den Ausstellungen des letzten Halbjahrs seien drei erwähnt: die *Frobenius-Ausstellung in Frankfurt a. M.* veranschaulichte an heute z. T. unmittelbar wirksamer afrikanischer Kunst den tiefen Wandel der Ethnologie, die den Einzelgegenstand in einer Lehre von den Grundformen und der Abfolge der Kulturen immer mehr geschichtsphilosophisch auszuwerten sucht. — Die *Ausstellung neuester Malerei und Plastik*, die nach der Zerstörung des Glaspalastes im Deutschen Museum, *München*, veranstaltet wurde, zeigte als weitaus stärkste Persönlichkeit den Maler Otto Dix, dessen sicheres Können nicht etwa nur der über bloße Realistik hinausgehenden, fast visionären Vergegenwärtigung des Untermenschlichen gilt (Triptychon 'Großstadt'), sondern auch der festen und hellen vorbewußten Schönheit des Kindes und im Porträt des Dichters von Lücken dem Geheimnis schöpferischer Weltüberwindung. — Besonders wichtig für den Jugendbildner war die *Deutsche Bauausstellung in Berlin;* die Modelle von Wohnungen unserer Zeit, die Darstellung neuer Baustoffe und -verfahren, die internationale Schau für Städtebau und Wohnungswesen boten eine ausgezeichnete Gelegenheit, den jungen Menschen in die künstlerischen und sozialen Wandlungen der Gegenwart einzuführen.

Kunst der Gegenwart. Im ganzen erscheint die heutige Architektur hervorragend geeignet, im Rahmen der Schule ein tieferes Bild von den Kräften und Gefahren der Gegenwart zu vermitteln. Hier pflegt die Schwierigkeit des Eindringens gering und die unmittelbare Anteilnahme groß zu sein. Zentrale soziologische Fragen ergeben sich: Stadt und Land, Individualismus und Kollektivismus, die menschenwürdige Arbeitsstätte, Typologie der Auftraggeber. Fragen des Lebensgefühls stehen zur Erörterung: Flächigkeit, Luft und Licht, Rationalisierung. Das Epidiaskop sorgt für die nötigen Bilder, die etwa folgenden drei auch textlich interessanten Veröffentlichungen zu entnehmen sind: *Walter Gropius* (1) beschreibt die Urform des neuen deutschen Zweckbaus, die Bauhausbauten Dessau; kritisch wäre einzuwenden, ob das reibungslose Funktionieren im Dienst irgendwie bestimmter Lebensaufgaben letztes Ziel der Architektur sei oder nicht vielmehr darüber hinaus die symbolische Verleiblichung einer vorbildlichen Menschlichkeit und ersehnten Weltordnung in Art, Maß und Beziehung der architektoni-

schen Elemente. Immerhin ist schon jedes praktische, Ruhe und Freude gewährende Haus eine soziale Tat, die sich oft, wie *Roger Ginsburger* in einem vorzüglich bebilderten Bericht mitteilt (2), gegen recht merkwürdige bürokratische und industrielle Hindernisse durchzusetzen hat. Daß in der Säuberung der Architektur von historistischen und pathetischen Auswüchsen schon viel erreicht wurde, beweisen die von *Maurice Casteels* (3) mit aufschlußreichen Bemerkungen versehenen Abbildungen europäischer und amerikanischer Bauten; leider fehlt auch hier ein entschiedenes Durchdenken der Grenzen und der Mängel moderner Architektur; aber wenigstens ist das Jenseits der bloßen Ingenieur-Formeln angedeutet, da die Kunst nicht als überflüssige Romantik erscheint, sondern ihr die Aufgabe zuerteilt wird, das neue Zeitalter zu ermöglichen, 'indem sie ihm eine Seele und gleichzeitig einen Ausblick verschafft'.

Von der Seele und den Traumgesichten unseres Zeitalters künden eindringlich und objektiv die vier Mappen '*Die Meister des 20. Jahrhunderts*' (4) mit ihren im ganzen 32 farbigen Wiedergaben. Es heißt statt des blühenden Körpers ein nacktes Gerippe vorweisen, wenn man moderne Malerei an Schwarz-Weiß-Abbildungen behandeln will. Farbige Abbildungen waren aber bisher entweder sehr teuer oder entstellend schlecht. Nun bietet Seemann eine Reihe auch einzeln käuflicher billiger Tafeln, die nicht nur in den Farbtönen das Original sorgfältig wiedergeben, sondern auch den Pinselstrich und das Korn der Leinwand wunderbar lebendig hervortreten lassen. Die Auswahl umfaßt Cézanne, van Gogh, Gauguin, Manet, Degas und Munch, sodann Matisse, Vlaminck, Derain, Picasso, Surat, Utrillo, Signac, Rousseau, weiterhin, Pechstein, Kirchner, Rohlfs, Kokoschka, Beckmann, Caspar, Schmidt-Rottluff, schließlich Nauen, Hofer, Jaeckel, Schrimpf, Caspar-Filser, Hofmann, Klemm. Gern sähe man noch eine weitere Folge mit Hodler, Amiet, Marc, Macke, Dix. Diese Mappen sind für die der Kunst gewidmeten Stunden ein ebenso unentbehrliches Grundwerk wie chronologische Tabellen für den Geschichtsunterricht. Die Einleitungen von Emil Waldmann geben durch die ausführliche Besprechung des einzelnen Bildes dem Lehrer beste Anleitung, ganz abgesehen davon, daß sie in Klarheit und Tiefe mit das Schönste enthalten, was bisher etwa über Rousseau oder Munch gesagt worden ist. Vor allem aber vergesse man nicht, das eine oder andere Bild in die Klasse zu hängen, damit es jungen Menschen zum Lebenselement werde.

Kunst- und Kulturgeschichte. Eine weitere Gruppe kunstgeschichtlicher Veröffentlichungen geht durch die Vereinigung von Kunst- und Kulturgeschichte leicht in die Schule ein. Die Anknüpfung kann z. B. die Heimatkunde bieten, so in der tragischen Geschichte des frommen *rheinischen Judentums*, dessen Kunst sich eng an diejenige der christlichen Umgebung anlehnt (5). Ferner wird auf diesem Wege eine Verlebendigung der alten Geschichte möglich, so durch *Schäfers* ehrfürchtige und schriftstellerisch kräftige Schilderung des kühnen Vorstoßes, den König Echnaton zum Monotheismus hin unternahm und der in der Kunst eine größere Naturnähe und reichere Gefühlsäußerung zur Folge hatte (6). Besonders aber gewinnt die Darstellung der mittelalterlichen Geschichte durch *Steinbergs* außerordentlich kenntnisreiche und bildtechnisch glänzende Veröffentlichung von Fürsten- und Herrenbildnissen (7). Die Lebensgeschichte mittelalterlicher Menschen, ihr politisches und wirtschaftliches Verhalten, ihre künstlerische und religiöse Einstellung, die individuelle Porträts nicht zuläßt und das Menschliche in die transzendentale hieratische Ordnung einwurzelt — all das sammelt sich im Brennpunkt dieser Bildnisse. Der Verlag erwürbe sich ein unschätzbares Verdienst, wenn er dieses grundlegende Werk durch ein weiteres: 'Porträts der Bauherren des deutschen Barock' ergänzte.

Spanien. Die geschichtlichen Ereignisse der letzten Zeit bringen der Schule auch das sonst für sie recht entlegene Spanien nahe. Über die deutschen Forschungen zur spanischen Kunst unterrichtet mit sachlicher Kritik *Gertrud Richert* (8). Wesensfragen des Nationalen drängen sich angesichts des zum Spanier gewordenen El Greco auf, den *August L. Mayer*, der in Deutschland bahnbrechende Geschichtschreiber der spanischen Malerei, in ausgezeichneter Kennerschaft auch schwer erreichbarer Originale bewundernd, aber nicht blind für die inneren Grenzen des Griechen beschreibt, wobei die Gegenüberstellung motivgleicher Bilder aus verschiedenen Entwicklungsphasen für Schulzwecke besonders anregend erscheint (9). Im Gegensatz zu El Greco ist die früheste spanische Malerei noch wenig geschätzt, zu Unrecht, wie die neuen Forschungen von Neuß (10) beweisen, die vor allem die spanische Auseinandersetzung zwischen Antike und Mittelalter erschließen (starke antike Tradition — Orient — neue Primitivität). Außer vielen wichtigen kultur- und kunstgeschichtlichen Einzelheiten enthält das scharfsinnige und gelehrte Werk eine Schilderung spanischer Eigenheiten, die bereits in der Frühzeit (der Apokalypse-Kommentar des Beatus entstammt dem letzten Drittel des VIII. Jahrh.) erstaunlich klar hervortreten. Der Tafelband ist jedem für große religiöse Kunst geöffneten Menschen ein kostbares Geschenk; denn mit einer an Goya erinnernden Dämonie macht die spanische Buchmalerei die Schrecken der Apokalypse lebendig: in echtem Erschauern vor den höllischen Mächten.

Gesamtdarstellungen. Solche Teiluntersuchungen können natürlich für die Schule nur begrenzte Wichtigkeit haben. Wer nach einer knappen Zusammenfassung verlangt, findet sie für die deutsche Kunst bis zum Ende des romanischen Stils in *Deckerts* volkstümlicher und zugleich wissenschaftlich vollgültiger Darlegung, der vor allem die Verlebendigung des karolingischen und ottonischen Zeitalters gelingt, während das Raumprinzip der Romanik und die kultischen Vorgänge genauer verdeutlicht werden könnten (11). Einen Überblick über die Kunstgeschichte fast der ganzen Welt gibt *Ligeti* (12), um die typische Abfolge von architektonischem, plastischem und malerischem Stil und die diesen Grundstilen zugeordnete menschliche Haltung auch in Musik und Dichtung, Politik und Wirtschaft zu erweisen. Gewiß wäre mancherlei gegen gewaltsame Deutungen, Verdeckungen individueller Unterschiede, mangelhaftes Durchdenken geschichtsphilosophischer Probleme (Freiheit und Notwendigkeit, Realfaktoren und geistiger Sinn) einzuwenden; doch im ganzen sieht der Verf. richtig. Worauf es ihm aber vor allem ankommt, sind die Schlußfolgerungen für unsere Zeit: daß wir entgegen Spenglers Annahme am Anfang einer neuen großen Kulturfolge stünden; auch da bleibt noch vieles in Zweifel und Kritik zu fragen.

Neue Sicht. Von der Kunstwissenschaft her wäre mit *Sedlmayr* (13) die drohende Vergewaltigung des einmaligen Werks durch allgemeine Stilbegriffe zu kennzeichnen. Freilich ist auch dann keine strenge Kunstwissenschaft geleistet, wenn die Untersuchung sich auf die bloßen Vorfragen der Datierung, Meisterzuweisung und Einflußbeobachtung beschränkt. Zu fordern ist vor allem dreierlei: die nicht nur auf das Formale beschränkte Klärung des individuellen Werks (Beispiel: die Monographie von *Andreades*, eine der besten Architekturanalysen der gesamten bisherigen Kunstwissenschaft), die über die Atomistik bloßer 'Einflüsse' hinausgehende Klärung der entwicklungsgeschichtlichen Situation (Beispiel: *Pächts* leider im Ausdruck noch übermäßig komplizierter Aufsatz über Pacher), die Klärung des künstlerischen Genre und seiner eigenständigen Bedingungen (*Linfert* über die durchgängig verkannte Architekturzeichnung). Damit sind wir vom Kunstgeschichtlichen ins Kunsttheoretische gelangt, das ein späterer Bericht genauer darlegen wird. Soviel aber schon jetzt über die noch näher zu würdigenden

Untersuchungen von Sedlmayr usw.: nicht so sehr durch sog. 'Einführungen in die Kunst', sondern in der forschenden Hingabe an solche neuartigen Auseinandersetzungen lernt man Kunst sehen und kunstwissenschaftlich mit ihr verfahren.

(Abgeschlossen am 15. 9. 1931.)

1 *Walter Gropius, Bauhausbauten Dessau.* 284 S., 203 Abb. München, Albert Langen. Geh. *RM* 15, Lwd. *RM* 18. — 2. *Roger Ginsburger, Junge französische Architektur.* 123 S. m. Abb. Genf, Verlag 'Meister der Baukunst'. Schw. frs. 10. — 3. *Maurice Casteels, Die Sachlichkeit in der modernen Kunst.* 125 S., 144 Abb. Paris VIe, Henri Jonquières. Geh. *RM* 20, Lwd. *RM* 22. — 4. *Die Meister des XX. Jahrh.* 4 Mappen. Leipzig, E. A. Seemann. Je *RM* 6. — 5. *A. Kober u. E. Moses, Aus der Geschichte der Juden im Rheinland.* Jüdische Kunst- und Kultdenkmäler. 208 S., 143 Abb. Düsseldorf, L. Schwann. Geh. *RM* 6. — 6. *H. Schäfer, Amarna in Religion und Kunst.* VII u. 70 S., 64 Tafeln. Leipzig, J. C. Hinrichs. Geh. *RM* 3. — 7. *S. H. Steinberg u. Chr. Steinberg von Pape, Die Bildnisse geistlicher und weltlicher Fürsten und Herren* (950—1200). 2 Bde., 160 S., 154 Lichtdrucktafeln. Leipzig, B. G. Teubner. Geh. *RM* 24, geb. *RM* 28. — 8. *Gertrud Richert, Der Anteil der deutschen Forschung an der spanischen Kunstgeschichte.* In: Ibero-amerikanisches Archiv IV/4. Sonderdruck (19 S.). Berlin SW 68 u. Bonn, Ferd. Dümmler. *RM* 1. — 9. *A. L. Mayer, El Greco.* 175 S. m. 122 Abb. Berlin W 10, Klinkhardt & Biermann. Geh. *RM* 32, geb. *RM* 35. — 10. *Wilhelm Neuß, Die Apokalypse des Hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration* (Das Problem der Beatus-Handschriften). 2 Bde., 295 S., 284 Lichtdrucktafeln. Münster i. W., Aschendorff. Geh. *RM* 35, geb. *RM* 40. — 11. *Hermann Deckert, Deutsche Kunst I:* Von den Anfängen bis zum Ende des romanischen Stils (Jedermanns Bücherei). 108 S., 58 Abb., 5 Grundrisse. Breslau, Ferdinand Hirt 1931. Halbl. *RM* 2.85. — 12. *Paul Ligeti, Der Weg aus dem Chaos.* Eine Deutung des Weltgeschehens aus dem Rhythmus der Kunstentwicklung. 308 S., 136 Tafeln. München, Georg D. W. Callwey. Geh. *RM* 19.50, geb. *RM* 22. — 13. *Kunstwissenschaftliche Forschungen I.* (*H. Sedlmayr:* Zu einer strengen Kunstwissenschaft. *G. A. Andreades,* Die Sophienkathedrale von Konstantinopel. *O. Pächt,* Die historische Aufgabe von Michael Pacher. *C. Linfert,* Die Grundlagen der Architekturzeichnung). 296 S., 114 Abb. Berlin W 15, Frankfurter Verlags-Anstalt. Geb. *RM* 30.



